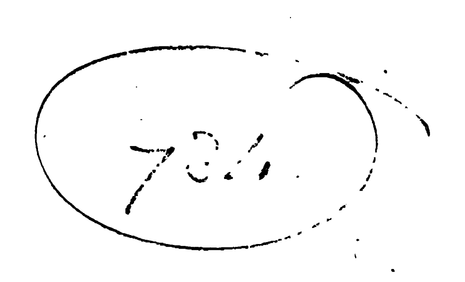
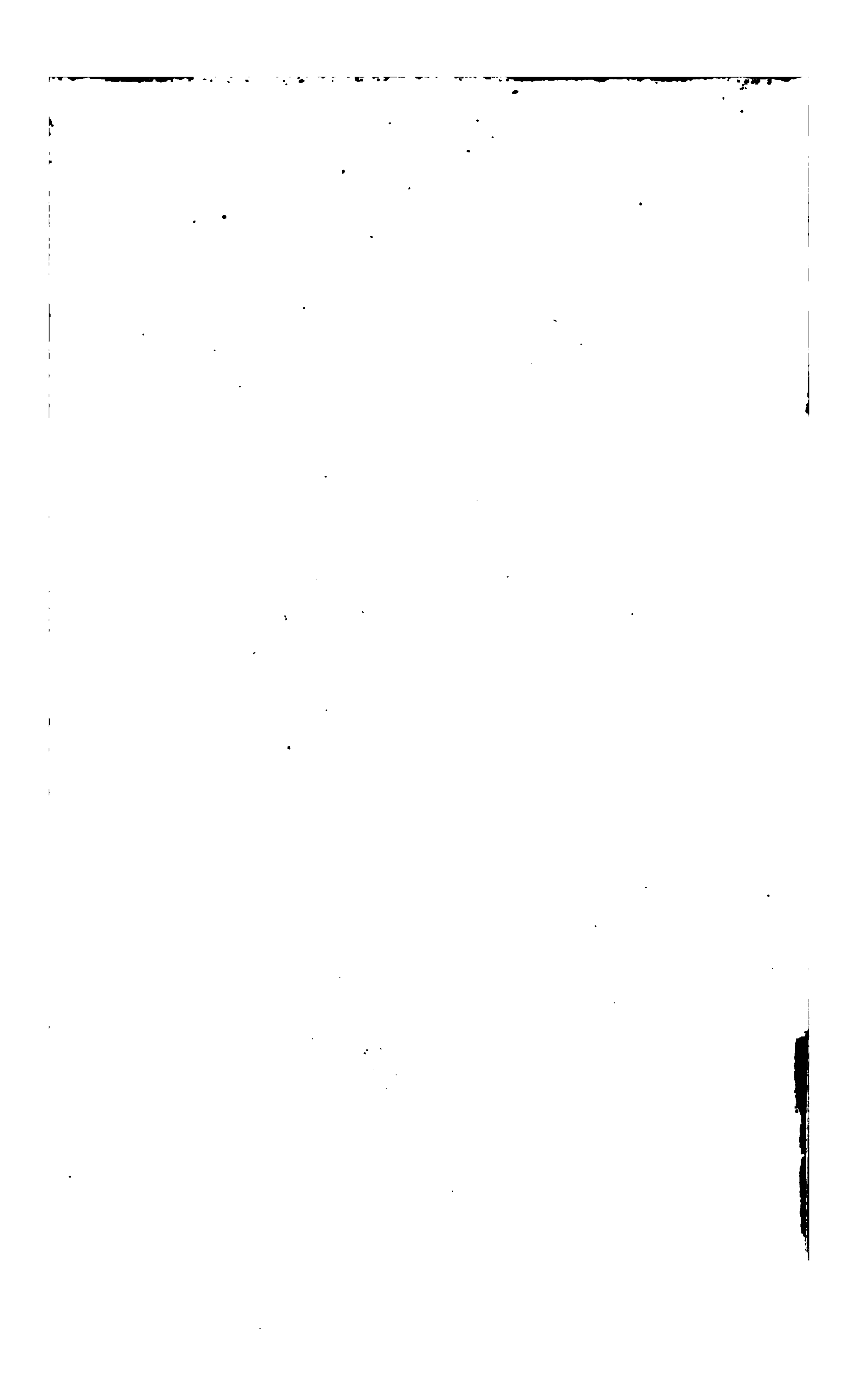










Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebzehnter Band.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1872.

Inhalt.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Pálmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebzehnter Band. Erstes Heft.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1872.

τε, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (Ev. 20, 30); als der nächste Zweck ist hier das *πιστεύειν*, als der entferntere aber, dem dieser dienen soll, das *ζωὴν ἔχειν* bezeichnet. Eine eigentliche Definition des betreffenden Begriffes findet sich nun zwar nicht bei Johannes, allein aus der Zusammenstellung desselben mit anderen, namentlich negativen Begriffen wird sich entnehmen lassen, was er darunter verstanden hat. In dem Ev. 3, 15 heißt es: *ἵνα ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ᾽ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*; 3, 36: *ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ᾽ ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ᾽ αὐτόν*; 5, 24: *ὁ πιστεύων — ἔχει ζωὴν αἰώνιον καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται*, und 5, 29 wird der *ἀνάστασις ζωῆς* die *ἀνάστασις κρίσεως* gegenübergestellt. Aus diesen Stellen ergiebt sich, daß nach Johannes unter der *ζωή* das Gegentheil der *ἀπώλεια*, also der Zustand zu verstehen ist, in welchem der Mensch frei vom Zorne Gottes und dem darin begründeten Verdammungsgerichte ist. Beachtet man dabei, daß Christus Ev. 6, 35 sagt: *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς· ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσει πώποτε*, und Ev. 10, 10: *ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσιν καὶ περισσὸν ἔχωσιν*, so ergiebt sich weiter, daß die *ζωή* der Zustand völliger Befriedigung ist, bei welcher der Mensch keinen Mangel an irgend einem wahrhaften Gute leidet, oder — wie man auch sagen kann — der Inbegriff aller Heilsgüter, die uns durch Christus erworben sind und deren wir durch den Glauben theilhaftig werden. Hierin liegt die Berechtigung anzunehmen, daß nach Johannes alle Segensgüter, die bei ihm aus der Erscheinung und Wirksamkeit Christi oder aus der Verkündigung des ihn bezeugenden Evangeliums hergeleitet werden, als Momente der *ζωή* anzusehen sind. Eine besondere Bestätigung hiefür liegt im Folgenden: Am Schlusse des ersten Briefes (5, 13) wird von Johannes als der Zweck desselben die Erkenntniß, *ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον οἱ πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* bezeichnet; im Eingange desselben aber giebt Johannes als den Zweck der apostolischen Verkündigung des ewigen Lebens, das beim Vater war und uns erschienen ist, an: *ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und dann als Zweck seines Schreibens: *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη*; stehen nun Schluß und Anfang des Briefes in Correspondenz zu einander, so faßt die *ζωὴ αἰώνιος* auch die Momente der *κοινωνία*, von der hier die Rede ist, und die darin be-

gründete χαρά in sich. — Die χαρά wird auch in dem Evangelium als ein besonderes Gnadengut Christi hervorgehoben. Nachdem Christus (15, 10) seinen Jüngern gesagt hat, wodurch sie in seiner Liebe bleiben, fährt er V. 11 fort: ταῦτα λελάληκα ὑμῖν, ἵνα ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ ἐν ὑμῖν ᾖ καὶ ἡ χαρὰ ὑμῶν πληρωθῇ; dadurch giebt Christus als den Zweck seiner Rede deutlich den an, daß die Freude, die er selbst in sich habe, auch in ihnen sei, damit ihre Freude eine vollkommne werde. Nachdem Christus dann von seinem nahe bevorstehenden Tode und der daraus herfließenden Traurigkeit seiner Jünger geredet hat, verheißt er ihnen, daß ihre Traurigkeit zur Freude werden solle und daß Niemand diese ihre Freude von ihnen nehmen werde (16, 20—22). Ebenso spricht Jesus in seinem hohenpriesterlichen Gebet (17, 13) den Wunsch aus, daß seine Freude in den Jüngern vollendet werde, und zwar thut er dies, nachdem er kurz zuvor Judas den υἱὸς τῆς ἀπωλείας genannt hat. Wie der ἀπώλεια sonst die ζωή entgegengesetzt wird, so hier die χαρά; ein deutliches Zeugniß dafür, daß die χαρά als ein Moment der ζωή zu fassen ist. — Dem Begriffe χαρά schließt sich eng der Begriff εἰρήνη an; wie Christus will, daß seine Freude in seinen Jüngern sei, so theilt er ihnen auch seinen Frieden mit (14, 27); vergl. Röm. 14, 17. 15, 13; Gal. 5, 22, und insonderheit auch Röm. 8, 6, wo ζωή und εἰρήνη unmittelbar mit einander verknüpft sind. — Was den Begriff κοινωνία betrifft, so kommt dies Wort zwar nicht im Evangelium vor, doch wird auch hier die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Vater und dem Sohne und die darin begründete Gemeinschaft derselben unter einander als ein ihnen bestimmtes Heilsgut bezeichnet; in dem hohenpriesterlichen Gebet sagt ja Christus (17, 21): ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν (ἓν) ὦσιν, und (V. 23): ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί, ἵνα ὦσιν πεπληρωμένοι εἰς ἕν. Daß dieser Begriff des Einsseins oder der Gemeinschaft mit dem der Liebe identisch ist, läßt sich nicht leugnen, ebenso wenig aber auch, daß das wahre Leben das Leben in der Liebe ist. Wie der Vater den Sohn liebt (3, 35. 10, 17) und der Sohn den Vater liebt (14, 31), so lieben der Vater und der Sohn die Gläubigen (14, 21. 23. 15, 9) und wiederum die Gläubigen lieben den Vater und den Sohn, zugleich aber auch sich unter einander. Meistens zwar wird die Liebe der Gläubigen, sowohl zum Vater (1 Joh. 4, 19) als auch zum Sohn (Ev. 14, 21. 24) und ebenso unter einander, als Inhalt des christlichen Gebotes dargestellt, aber sie wird daneben auch als ein

Gut gedacht, das die Gläubigen vermittelst des Glaubens besitzen und nicht erst zu erstreben haben; so heißt es (1 Joh. 4, 7. 8): πᾶς ὁ ἀγαπῶν ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται καὶ γινώσκει τὸν θεόν· ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν. Daß die Liebe bei Johannes dem Begriffe des Lebens wesentlich inhärirt, erhellt deutlich daraus, daß er sie zum Kennzeichen dieses macht und den Mangel derselben geradezu als Tod bezeichnet: μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν, ὅτι ἀγαπῶμεν τοὺς ἀδελφούς, ὁ μὴ ἀγαπῶν μένει ἐν τῷ θανάτῳ (1 Joh. 3, 14); was in diesen Worten speciell von der Bruderliebe ausgesagt ist, gilt selbstverständlich auch von der Liebe zu Gott und zu Christus. — Faßt nun die ζωή Liebesgemeinschaft und Freude in sich, so gehören auch diese beiden Momente aufs engste zusammen. Die Jünger wurden traurig, als Jesus ihnen sagte, daß er sie verlassen werde; und ihre Liebe zu ihm war ihm die Bürgschaft, daß ihre Traurigkeit sich in Freude umwandeln werde, wenn er wieder zu ihnen kommen würde (Ev. 16, 22). Diese Zusammengehörigkeit jener beiden Momente erhellt auch deutlich aus Ev. 15, 10. 11, wo Christus, nachdem er den Jüngern bezeugt hat, daß er in der Liebe des Vaters bleibe, unmittelbar darauf von seiner Freude redet. Wie die Liebe, so trägt auch das Bewußtsein, geliebt zu werden, das Moment der Freude in sich; diese ist in den Gläubigen um so größer, als sie darin die Bürgschaft haben, daß sie im Gerichte nicht zu Schanden werden und daß ihr Gebet nicht unerhört bleibt; sie besitzen die παῤῥησία, welche den Ungläubigen, gegen die die ὀργή Gottes gerichtet ist, mangelt; vergl. 1 Joh. 2, 28. 3, 21. 4, 17. 5, 14.

Die Liebesgemeinschaft des Gläubigen mit Gott hat zu ihrer Voraussetzung seitens Gottes die in Christo vermittelte Offenbarung seines Wesens und seitens der Menschen die in dem Glauben an Christus begründete Erkenntniß des göttlichen Wesens. Durch diese Erkenntniß kommt der Mensch in den Besitz der ἀλήθεια, die er aber nur dann wahrhaft besitzt, wenn er sie so in sein inneres Leben aufnimmt, daß sie ihm der Impuls zu einer dem Wesen Gottes entsprechenden Gesinnung wird. Das Leben, welches der Mensch in Christo gewinnt, ist demnach ein Leben ἐν ἀληθείᾳ und ἐν δικαιοσύνῃ und erweist sich als solches durch seinen Wandel ἐν ἀγάπῃ. So bilden die Wahrheit und die Gerechtigkeit wesentliche Momente der wahren, ewigen ζωή, welche des Glaubens Frucht ist. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden Momente erhellt aus Ev. 8, 31. 32.

wo Jesus zu den Juden sagt: ἐὰν μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστὲ καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς; welche Befreiung er meint, sagt er selbst, indem er auf die Frage der Juden: πῶς σὺ λέγεις, ὅτι ἐλεύθεροι γενήσεσθε; antwortet: πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας; es ist also die Befreiung von der Sünde (opp. der δικαιοσύνη), welche er als die Wirkung der Wahrheit darstellt. Daß die Erkenntniß Gottes und Christi wesentlich der ζωή eignet, sagt Christus selbst in dem hohenpriesterlichen Gebete (17, 3): αὕτη δέ ἐστιν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν; ebenso wird aber auch der Gehorsam gegen die Gebote Gottes oder Christi als wesentliches Merkmal des Lebens dessen bezeichnet, der in Christus bleibt; wenn Christus (Ev. 15, 5) sagt: „Wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht", so ist dem Zusammenhange nach unter der Frucht das τηρεῖν seiner Gebote zu verstehen; vergl. auch 1 Joh. 5, 2. 3; in besonders scharfer und klarer Weise wird dies Verhältniß in der ersten Hälfte von 1 Joh. 3 dargelegt, wo es nicht nur heißt: πᾶς ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει, sondern auch gesagt wird, daß Jeder, der aus Gott geboren ist, οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, was offenbar damit gleichbedeutend ist, daß ein solcher δίκαιος ist und darum auch die δικαιοσύνη thut.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist, daß nach Johannes die wesentlichen Momente der ζωή Freude und Friede (Seligkeit), Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit sind, die jedoch — wie sich von selbst versteht — nicht als neben einander, sondern als in einander liegend zu denken sind. Diese ζωή besitzt der Mensch nicht aus oder in sich selber, sondern er empfängt sie von Christus. Das ganze Leben Christi — seine Menschwerdung, sein Wirken, sein Leiden und Sterben, sein Auferstehen und Gehen zum Vater, seine Geistesmittheilung — zielt darauf hin, sie dem Menschen mitzutheilen. Christus kann aber nur das mittheilen, was er selbst hat; was er aber hat, das hat er von dem Vater empfangen. Diese Wahrheit findet sich bei Johannes oftmals ausgesprochen. Auf das bestimmteste wird hervorgehoben, daß die ζωή, welche die Gläubigen von Christus empfangen, ursprünglich ihm selbst eignet. Es heißt vom Logos nicht nur in dem Prolog des Evangeliums: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, sondern er wird auch im Eingang des ersten Briefes geradezu ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος genannt. Auch Christus selbst spricht sich öfters ausdrücklich das Leben

zu. Ev. 5, 26 sagt Christus, daß er die ζωή in sich (ἐν ἑαυτῷ) habe; Ev. 11, 25. 14, 6 nennt er sich nachdrucksvoll ἡ ζωή; Ev. 6, 57 sagt er, daß er διὰ τὸν πατέρα lebe, und betont es den Jüngern gegenüber: ἐγὼ ζῶ. Eben dahin zielt es auch, wenn Christus sich (6, 48) ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς nennt, denn daß hierunter nicht „das zum Leben gehörige, für das Leben nothwendige Brot, ohne welches es kein Leben giebt", (Weiß) zu verstehen ist, erhellt aus V. 51, wo Christus sich statt dieses des Ausdruckes ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, d. i. „das Leben in sich habende Brot", bedient. Allerdings aber schreibt sich Christus hier das Leben zu, um hervorzuheben, daß das Leben von ihm ausgeht, daß er die Quelle des Lebens ist. Diese Beziehung herrscht auch in den Stellen 11, 25 und 14, 6; indem Christus in der ersten Stelle dem Begriff ἡ ζωή den: ἡ ἀνάστασις voraufgehen läßt, will er damit nicht sowohl auf seine eigne Auferstehung hinweisen, als vielmehr ausdrücken, daß die Auferstehung der Todten, und so auch das Leben, durch ihn gewirkt wird; und in der zweiten Stelle zeigt das voraufgehende ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια, daß Christus auch hier nicht von dem redet, was er in und für sich ist, sondern davon, was er für seine Jünger ist; für sie aber ist er ἡ ζωή, sofern sie die ζωή von ihm dadurch empfangen, daß er sie zum Vater führt (ἡ ὁδός) und ihnen die Wahrheit vermittelt (ἡ ἀλήθεια). Hieher gehört auch die Stelle 1 Joh. 5, 11: καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν, wo Johannes nicht sagen will, daß der Sohn im Besitze der ζωὴ αἰώνιος ist, sondern daß wir dieselbe in ihm, d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, besitzen. Allein auch diese Stellen sprechen dafür, daß Christus die ζωή selbst besitzt, da er sie sonst ja nicht Anderen mittheilen könnte. — Wie aber dem Sohne, so wird bei Johannes auch dem Vater die ζωή zugeschrieben; so Ev. 6, 57, wo Christus den Vater nachdrucksvoll ὁ ζῶν πατήρ nennt; 5, 26, wo er von ihm sagt: ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, und 1 Joh. 5, 20, wo sich οὗτος nicht auf Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern auf τῷ ἀληθινῷ zurückbezieht und Gott also als ζωὴ αἰώνιος bezeichnet wird. Dafür aber, daß unter der ζωή Gottes und Christi nicht etwas von der ζωή der Gläubigen Verschiedenes zu denken ist, spricht nicht nur die Gleichheit des Ausdruckes, sondern auch der Gedankenzusammenhang. Ursprünglich ist es der Vater, der die ζωή hat; derselbe giebt sie dem Sohn (Joh. 5, 26: ὥσπερ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως ἔδωκεν καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ), der Sohn aber giebt was er vom Vater empfangen hat der Welt (6, 33: ζωὴν διδοὺς τῷ

κόσμῳ), nämlich so, daß er es den Seinen, die dem Gesammtkosmos angehören, giebt (17, 2: ἵνα πᾶν, ὃ δέδωκας αὐτῷ, δώσει αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον). Dieser Gedanke ist auch 6, 57 ausgesprochen: καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατήρ, κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ; das διά c. acc. drückt, wie Meyer richtig sagt, nicht die Ursache = per, sondern den Grund aus; doch ist es nicht ausreichend, wenn Meyer es dann durch „weil mein Vater der lebendige ist" umschreibt, es ist noch der Gedanke: „und weil er mir das Leben gegeben hat", hinzuzufügen; nicht passend ist die Erklärung: „vermöge der Wesensgemeinschaft mit dem Vater", da von dieser hier nicht die Rede ist; wie in dem ersten Gliede, ebenso ist διά auch in dem zweiten Gliede zu verstehen, so daß der Sinn des δι' ἐμέ ist: „weil ich das Leben habe und es dem gebe, der mich ißt". Daß die ζωή des Sohnes und des Vaters mit der der Gläubigen identisch ist, erhellt übrigens auch daraus, daß die dieses constituirenden Momente der Seligkeit, Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit ausdrücklich dem Vater und dem Sohne beigelegt werden, wofür es des Nachweises nicht bedarf. — Wir wenden uns nun zu der Frage, ob nach Johannes die ζωή, die den Gläubigen zugesprochen ist, als ein schon gegenwärtiges Besitzthum derselben anzusehen sei oder als ein noch zukünftiges, das nur insofern als ein gegenwärtiges betrachtet werde, als sie durch göttliches Zeugniß dessen gewiß sind, daß sie es in Zukunft, nach ihrem Tode oder bei der Parusie Christi, empfangen werden (vergl. Röm. 8, 24: τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν). In den nichtjohanneischen Schriften des Neuen Testaments wird mit dem Ausdruck ζωὴ αἰώνιος, statt dessen auch bisweilen das einfache ζωή gesetzt ist, nur das zukünftige Leben, das Heil, welches den Gläubigen nach der Parusie Christi zu Theil wird, bezeichnet; so bei den Synoptikern: Matth. 25, 46, wo der ζωὴ αἰώνιος die κόλασις αἰώνιος, Matth. 18, 8, wo der ζωή das πῦρ τὸ αἰώνιον, und V. 9, wo ihr die γέεννα τοῦ πυρός entgegengesetzt ist; vergl. auch Matth. 19, 16. 17, wo Christus auf die Frage: was muß ich Gutes thun, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον? antwortet: wenn du εἰς τὴν ζωήν eingehen willst u. s. w. Derselbe Gebrauch des Wortes herrscht in den Paulinischen Briefen; auch hier bezeichnet ζωὴ αἰώνιος immer das zukünftige Heilsgut, ebenso auch das einfache ζωή 1 Tim. 1, 10, wo es mit ἀφθαρσία verbunden ist. Bei Jakobus und Petrus, im Hebräerbriefe und der Apokalypse findet sich der Ausdruck ζωὴ αἰώνιος nicht gebraucht; im Hebräerbriefe kommt auch das einfache ζωή in dem specifischen Sinne,

um den es sich hier handelt, nicht vor; in den übrigen Schriften bezeichnet das einfache ζωή immer das zukünftige Heil; bei Judas ist einmal der zusammengesetzte Ausdruck gebraucht. Es läßt sich nicht leugnen, daß auch Johannes sowohl ζωὴ αἰώνιος als auch das einfache ζωή öfters als Bezeichnung des zukünftigen Heils gebraucht; vergl. Ev. 4, 36: ἤδη ὁ θερίζων — συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰών., 6, 7. 10, 28. 12, 25; ferner 3, 36: οὐκ ὄψεται ζωήν; 5, 29: εἰς ἀνάστασιν ζωῆς. Aber ebenso gewiß ist es, daß bei Johannes auch das gegenwärtige Heilsleben des Christen mit diesen Ausdrücken bezeichnet wird; zwar ist es möglich, an einigen Stellen, wo das Besitzen der ζωή als ein gegenwärtiges bezeichnet wird, darunter nur das ideale Heilsgut zu verstehen, allein es werden nicht nur die einzelnen Güter, welche die ζωή in sich befaßt, dem Christen schon gegenwärtig zugeschrieben, wie die χαρά Ev. 15, 11. 16, 22, die ἀγάπη 1 Joh. 4, 7. 10. 21, die ἀλήθεια 1 Joh. 2, 21, die δικαιοσύνη 1 Joh. 3, 7—10, sondern es wird auch ausdrücklich betont, daß die Christen bereits aus dem θάνατος in die ζωή übergetreten seien (1 Joh. 3, 14). Da nun, wie bereits nachgewiesen ist, in den übrigen Schriften des Neuen Testaments die betreffenden Ausdrücke ζωή und ζωὴ αἰώνιος nur auf das zukünftige Heil bezogen werden, so scheint die Meinung gerechtfertigt zu sein, daß es eine nur dem Johannes eigenthümliche Vorstellung sei, daß der Gläubige bereits hier in seinem Glauben dasselbe Heilsgut, nämlich die ζωή, besitzt, welches ihm mit der Parusie Christi zu Theil werden wird, wie Köstlin, dem Weiß beistimmt, sagt: „Das Eigenthümliche der Johanneischen Anschauung ist, daß der Mensch mit und in seinem Werden zum Christen unmittelbar auch das Leben oder das ewige Leben hat“. Das ist allerdings richtig, daß die Benennung des den Christen schon in diesem Leben zuertheilten Heilsgutes mit ζωή dem Johannes eigenthümlich ist, aber daraus läßt sich noch nicht folgern, daß die zu Grunde liegende Anschauung von dem Verhältniß des gegenwärtigen Heilslebens der Christen zu dem zukünftigen Heilsleben derselben bei Johannes eine andere ist, als bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Bedeutsam ist es, daß im Neuen Testament auch sonst der Zustand, in welchem sich die Ungläubigen befinden, als Tod gedacht und bezeichnet wird, vergl. Matth. 8, 22; Luk. 15, 24. 32; Apokal. 3, 1; dem gegenüber gilt ihnen also der Zustand des Gläubigen als Leben; insbesondere aber redet Paulus öfters von einem neuen Leben der Christen, indem er sie als mit Christus gestorben und auferstanden

bezeichnet. Weiß bemerkt nun zwar, daß bei den Synoptikern das wahre Leben in keiner Weise dem ewigen gleichgesetzt sei und daß auch bei Paulus nicht entfernt daran zu denken sei, daß das neue Leben, von dem er redet, mit dem ewigen identificirt werde; allein, wenn auch bei den Synoptikern und dem Apostel Paulus keine eigentliche, völlige Identificirung der betreffenden Begriffe stattfindet, so folgt daraus nicht, daß ihnen das Leben, welches wir hier als Gläubige besitzen, seinem wesentlichen Bestande nach von gänzlich anderer Art ist als das Leben, welches wir nach der Parusie empfangen werden. Der Unterschied zwischen jenem und diesem besteht nach ihnen nur darin, daß von jenem das ἐκ μέρους gilt, während dieses das τέλειον sein wird; in der gegenwärtigen Zeit sind die Gläubigen in dem neuen Leben, dessen sie sich zu erfreuen haben, noch ὡς νήπιοι, in der zukünftigen Zeit aber werden sie der ἀνὴρ τέλειος sein; hier ist dasselbe noch in die Schranken der Unvollkommenheit gebannt, dort wird es aller beengenden Schranken entbunden sein; hier ist es das Fünklein, welches sich mehr und mehr Raum zu schaffen hat wider die verdunkelnde Macht der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen, dort ist's die Flamme geworden, welche den ganzen Menschen durchleuchtet. Das ist die Anschauung, welche sich überall in den neutestamentlichen Schriften ausspricht, ohne die sich auch kein christliches Glauben und Hoffen denken läßt. Daher kommt es auch, daß insbesondere Paulus dasselbe Heil, welches er in Christo bereits zu besitzen überzeugt ist, doch zugleich auch als den Gegenstand seiner Hoffnung betrachtet; bei dem Gefühl der gegenwärtigen Unvollkommenheit ist sein Blick zwar vorzugsweise auf die Zukunft, die ihm das Vollkommene bringen wird, gerichtet — und so ist ihm die σωτηρία das Gut, auf welches er hofft, aber doch weiß er, daß er diese σωτηρία schon gegenwärtig besitzt; vergl. für das Letztere 2 Kor. 6, 2; Ephes. 2, 5. 8; Tit. 3, 5. Sehr bezeichnend ist die Stelle Kol. 2, 3, wo Paulus sagt: ἀπεθάνετε καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ Χριστῷ ἐν τῷ θεῷ: hier ist deutlich ausgesprochen, daß der Christ ein neues Leben hat, das aber jetzt noch ein mit Christus in Gott verborgenes ist, dereinst jedoch aus dieser Verborgenheit hervortreten wird; jetzt also und einst führt er dasselbe Leben, nur mit dem Unterschied, daß es jetzt ein verborgenes, einst ein offenbares ist; jetzt ist es noch ohne δόξα, einst wird es ἐν δόξῃ sein. — Hiernach ist es also nicht zutreffend, wenn gesagt wird, daß die Anschauung, nach der der Gläubige schon hier das Leben besitzt, welches seiner Natur nach ein ewiges ist, nur dem

Johannes eigenthümlich sei, wenngleich er allein dasselbe als das diesseitige schon ζωὴ αἰώνιος nennt, zumal da Johannes gleichfalls den zukünftigen Lebensstand als den zur Vollkommenheit gediehenen dem gegenwärtigen gegenüberstellt; vergl. 1 Joh. 3, 2.

Im Gegensatz gegen die herrschende Ansicht meint Weiß, daß sich bei Johannes eine zwiefache Anschauung finde, einerseits diejenige, welche er mit allen neutestamentlichen Schriftstellern theile, nach welcher das ewige Leben der Inbegriff alles messianischen Heils ist, das der Gläubige nach der Parusie Christi zu erwarten hat, und andrerseits diejenige, welche ihm allein eigenthümlich ist, nach welcher der Gläubige schon hier das ewige Leben in vollkommner Weise besitzt. Um diese letztere nur bei Johannes sich findende Anschauung näher darzulegen, geht Weiß davon aus, daß in der Vorstellung des Johannes von dem ewigen Leben etwas das Hauptmoment gebildet haben müsse, was schon im Diesseits zu finden und zu haben ist. Was dieses sei, meint er, lehre die Stelle Ev. 17, 3, wo Christus deutlich sage, daß das ewige Leben die durch die Erkenntniß Jesu Christi vermittelte Erkenntniß Gottes sei, indem V. 3 dazu diene, den in dem Contexte fremden Begriff des ewigen Lebens (V. 2) in den der Erkenntniß Gottes und Jesu Christi umzusetzen. Daß jener Begriff ein dem Contexte fremder sei, sucht Weiß aus der Correspondenz der Glieder von V. 1 und V. 2 zu einander nachzuweisen. In V. 2, sagt er, beruft sich der Sohn für die Bitte um seine Verherrlichung (V. 1) darauf, daß ihm der Vater die Vollmacht über alles Fleisch gegeben habe, die erst im Zustande seiner Verklärung vollständig realisirt werden kann. „Wie Johannes nun V. 1 hervorgehoben hat, daß der Zweck seiner Verherrlichung die Verherrlichung seines Vaters sei, so sagt er auch V. 2, daß der Zweck jener Vollmachtsertheilung gewesen sei, denen, die ihm Gott gegeben, das ewige Leben zu verleihen.“ Aus dieser Correspondenz der einzelnen Glieder läßt sich jedoch nur dann der Schluß folgern, den Weiß daraus zieht, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, daß die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn darin besteht, daß der Sohn durch seine Lehre und seine Person das Wesen Gottes offenbart. Dann erscheint der Begriff des ewigen Lebens, in der sonst herrschenden Bedeutung desselben, hier allerdings als ein fremder. Aber ganz anders stellt es sich, wenn man annimmt, daß die Verherrlichung des Vaters durch den Sohn dadurch bewirkt wird, daß er durch die Ausführung des Erlösungswerkes den Heilsrathschluß Gottes realisirt, dessen Ziel ja kein anderes

ist, als die Verleihung des ewigen Lebens an die in ihrer Sünde dem Tode preisgegebenen Menschen. Daß Christus bei jenen Worten nicht bloß an die für die Erkenntniß geschehende Offenbarung des Wesens Gottes gedacht habe, geht aus dem Inhalt des ganzen hohenpriesterlichen Gebetes hervor. Zwar bildet diese Offenbarung darin ein Hauptmoment, aber keineswegs das einzige Moment. Auf dem Grunde des *ἐφανέρωσά σου τὸ ὄνομα τοῖς ἀνθρώποις, οὓς δέδωκάς μοι ἐκ τοῦ κόσμου*, und des *τὸν λόγον σου τετήρηκαν* bittet Christus allerdings: *τήρησον αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματί σου*; aber abgesehen von dem *ἵνα ἔχωσιν τὴν χαρὰν τὴν ἐμὴν πεπληρωμένην ἐν αὐτοῖς* (V. 13), geht die Bitte: *ἐρωτῶ, ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ* (V. 15), über jene Bitte hinaus; ebenso ist es mit der Bitte: *ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, und wenn Christus dann sagt: *ἵνα πάντες ἓν ὦσιν, καθὼς σὺ πατὴρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ὦσιν*, so bezeichnet er dadurch nicht die Erkenntniß Gottes, sondern vielmehr die sich vermittelst der Erkenntniß Gottes vollziehende Gemeinschaft als das Ziel, dem die an ihn Glaubenden zugeführt werden sollen. Die Erkenntniß ist das Mittel, durch welches die selige Liebesgemeinschaft realisirt wird. Hiernach ist es nicht zu rechtfertigen, den Begriff des ewigen Lebens (V. 2) auf die Erkenntniß Gottes zu beschränken oder diese beiden Begriffe zu identificiren. Der Meinung, daß V. 3 der Begriff des ewigen Lebens in den der Erkenntniß Gottes und Jesu Christi umgesetzt werde, widerstreitet aber auch die Construction. Die Construction *αὕτη — ἵνα* findet sich im Neuen Testament nur bei Johannes an einigen Stellen, nirgends aber in dem Sinne, um dadurch einen Begriff in einen andern umzusetzen, sondern um ein Hauptmoment, das in dem betreffenden Begriffe enthalten ist, hervorzuheben, ohne daß andere Momente ausgeschlossen werden sollen. Wenn es 1 Joh. 5, 3 heißt: *αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν*, so soll dadurch der Begriff *ἀγαπᾶν τὸν θεόν* nicht mit dem Begriffe *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ* identificirt oder jener Begriff in diesen umgesetzt werden, sondern es wird dadurch nur hervorgehoben, daß das Bewahren der Gebote Gottes der Liebe Gottes wesentlich inhärirt oder der nothwendige Ausfluß aus ihr, die Bethätigung derselben ist, ohne daß damit geleugnet wird, daß die Liebe zu Gott auch noch andere Momente, wie das Glauben an Gottes Wort, die Zuversicht des gläubigen Gebetes, das geduldige Tragen des von Gott auferlegten Kreuzes u. s. w., in sich schließt. Ebenso verhält es sich, wenn Christus

(Ev. 15, 12) sagt: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ ἡ ἐμή, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους; auch hier findet keine Umsetzung des einen Begriffs in den andern statt, denn wer sähe nicht, daß Christus auch noch Anderes als das ἀγαπᾶν ἀλλήλους als Inhalt seiner ἐντολή hätte bezeichnen können? Heißt es doch 1 Joh. 3, 23: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰ. Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, während es V. 11 hieß: αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία, ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, woraus offenbar nicht geschlossen werden darf, daß die ἀγγελία, welche die Jünger von Anfang an gehört hatten, ganz in das Gebot, sich unter einander zu lieben, aufgehe. Aus der Beachtung dieser Gebrauchsweise der betreffenden Construction erhellt, daß es unberechtigt ist, Joh. 17, 3 die Identität der beiden Begriffe: „ewiges Leben“ und „Gotteserkenntniß“, ausgesprochen zu finden; es ist hier nur ausgesagt, daß die Gotteserkenntniß ein wesentliches Hauptmoment des ewigen Lebens ist, wie denn auch Niemand Anstoß daran nehmen würde, wenn Christus gesagt hätte: αὕτη ἐστὶν ἡ αἰώνιος ζωή, ἵνα ἀγαπῶσιν σὲ καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. Daß hier die Erkenntniß genannt ist, hat seinen Grund einerseits in der Tendenz des hohenpriesterlichen Gebetes, andrerseits darin, daß sie die nothwendige Vermittelung aller übrigen Momente ist, welche das ewige Leben constituiren, „das wesentliche, die ζωὴ αἰώνιος aus sich entfaltende subjective Princip derselben, ihr fortwährender, ewig sich entwickelnder lebendiger Keim und Trieb“ (Meyer). — Indem Weiß sagt, daß 17, 3 der Begriff des ewigen Lebens in den der Gotteserkenntniß umgesetzt werde, identificirt er diese beiden Begriffe. Freilich bedient er sich bisweilen solcher Ausdrücke, die einer wirklichen Identificirung entgegenstehen, so wenn er, wie bereits bemerkt ist, sagt, es müsse in der Johanneischen Vorstellung von dem ewigen Leben etwas das Hauptmoment gebildet haben, was schon im Diesseits zu finden ist, oder wenn er von der wahren Erkenntniß sagt, daß sie das Leben in sich trägt, oder wenn er dem §. 208 in der biblischen Theologie die Ueberschrift giebt: „Das ewige Leben und die Gotteserkenntniß“; allein wie ernstlich er es dennoch mit der Identificirung meint, ergiebt sich daraus, daß er nicht nur öfters den einen Begriff ohne Weiteres in den andern umsetzt, sondern auch daraus, daß er das Verhältniß des ewigen Lebens zum sittlichen Leben und zur Seligkeit ebenso bestimmt, wie das der Gotteserkenntniß zu diesen beiden Momenten. Da Weiß unter der Erkenntniß nicht die theoretische Erkenntniß versteht, sondern die das

gesammte Leben bestimmende anschauende Erkenntniß, eine solche Erkenntniß, in der das Object in das innerste Leben des Menschen aufgenommen wird, so hat er allerdings Recht, Sittlichkeit und Seligkeit als die nothwendigen Wirkungen derselben zu betrachten, so daß der Mangel hieran auch den Mangel an jener bekundet; aber aller biblischen und auch der Johanneischen Darstellung entgegen ist es doch, zu sagen, daß Sittlichkeit und Seligkeit die Wirkungen oder Früchte des ewigen Lebens seien. — Die eigenthümliche Auffassung des Begriffes des ewigen Lebens verbindet sich bei Weiß mit einer andern Vorstellung, die gleichfalls der herrschenden Ansicht entgegentritt, nämlich mit der, daß nach der dem Johannes eignen Anschauung der Gläubige schon im Diesseits das ewige Leben in seiner ganzen Vollkommenheit besitze. Zwar giebt Weiß zu, daß der Gläubige auch nach Johannes in der Zukunft etwas Vollkommneres zu erwarten habe, als was ihm das gegenwärtige Leben darbietet, dies Vollkommnere ist aber nach seiner Meinung die Theilnahme an der göttlichen δόξα, die, wie er ausdrücklich sagt, „gar nicht zum ewigen Leben gehört, welches bereits in seiner ganzen Fülle im Diesseits gegeben ist und durch jene Theilnahme an der δόξα nicht mehr geändert oder vervollkommnet werden kann". Allerdings ist es eine ziemlich verbreitete Ansicht, daß nach der neutestamentlichen Lehre bei gleicher Seligkeit aller Gläubigen doch verschiedene Herrlichkeitsgrade zu unterscheiden seien; allein diese Ansicht ist eine andere als die, welche Weiß in den angegebenen Worten ausspricht, da nach dieser alle Gläubigen außer der Seligkeit noch eine δόξα zu erwarten haben, die zu der Seligkeit hinzukommt, ohne eigentlich mit dieser etwas zu schaffen zu haben, während nach jener Ansicht die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit das Wesen der vollkommnen Seligkeit ausmacht und der Grad der Herrlichkeit sich nur nach der verschiedenen Stellung, welche die Seligen im Himmelreiche einnehmen werden, richtet. — Für die Behauptung, daß die Theilnahme an der göttlichen δόξα ein zu der Seligkeit hinzukommendes, von dieser durchaus zu unterscheidendes Gut sei, läßt sich aus den Johanneischen Schriften keine Beweisstelle anführen; die Stelle 1 Joh. 3, 2 zeugt nicht dafür, da mit dem ὅμοιον εἶναι τῷ θεῷ der höchste Grad, d. i. die Vollkommenheit, des ewigen Lebens bezeichnet ist. Nur wenn Johannes oder richtiger Christus nach der Darstellung des Johannes wirklich gelehrt hat, daß das ewige Leben in seiner ganzen Fülle bereits im Diesseits gegeben sei, ist die Gottesähnlichkeit nach ihm als etwas von dem ewigen Leben Verschiedenes

zu betrachten. Weiß scheint hinsichtlich dieses Punktes mit sich selbst in Widerspruch zu stehen, denn wie stimmt es mit der eben angeführten Behauptung, wenn er von Stufen der intuitiven oder anschauenden Gotteserkenntniß redet und demnach, da ihm diese Gotteserkenntniß das ewige Leben ist, auch Stufen des ewigen Lebens annehmen muß, deren höchste erst dann erreicht sein kann, wenn Gott angeschaut wird, wie er ist, was nach Weiß für Johannes etwas Zukünftiges, erst mit dem letzten Tage Eintretendes ist, wie Weiß denn selbst sagt: „Dann gehen die Gläubigen in das himmlische Leben ein, wo sie durch das vollkommene Schauen Gottes Gott vollkommen ähnlich werden"! Diesen Widerspruch will Weiß dadurch lösen, daß er — wie bereits bemerkt — in den Johanneischen Schriften eine doppelte Anschauung unterscheidet, nämlich die, welche Johannes mit den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern theilt, und die, welche ihm allein eigenthümlich ist, und daß Johannes bald aus jener, bald aus dieser heraus redet und den Herrn reden läßt. Ist diese Meinung richtig, dann ziehen sich durch jene Schriften zwei verschiedene Gedankenreihen hindurch, die nicht nur neben einander hergehen, sondern sich auch bisweilen in der seltsamsten Weise in einander verschlingen, wiewohl sie sich, wenn man es genau nimmt, einander ausschließen, indem innerhalb der einen unter der ζωή die Gotteserkenntniß, innerhalb der andern dagegen darunter der Inbegriff des zukünftigen messianischen Heils zu verstehen ist, innerhalb jener die Fülle des ewigen Lebens dem Gläubigen schon hier zuertheilt ist, innerhalb dieser das ewige Leben von ihm noch zu erwarten steht. Da nun von Johannes nirgends angedeutet wird, wann er aus der einen und wann er aus der andern Anschauung heraus redet oder den Herrn reden läßt, so ist der geringste Vorwurf, den man ihm machen müßte, der, daß er eine höchst unklare Rede führe. Weiß bemüht sich zwar, ihn gegen diesen Vorwurf dadurch zu schützen, daß er nachzuweisen sucht, wie die eine Vorstellung von der ζωὴ αἰώνιος leicht in die andere übergehen konnte, allein dadurch läßt sich der Vorwurf keineswegs beseitigen, denn entweder war sich Johannes dieses Uebergehens der einen Vorstellung in die andere bewußt oder er war sich dessen nicht bewußt; in jenem Falle hätte er, damit seine Leser ihn richtig verstehen könnten, das Verhältniß dieser beiden Vorstellungen zu einander andeuten müssen, in dem andern Falle aber ist sein eignes Denken ein unklares und verworrenes gewesen. —

Wenn bei Johannes unter der ζωή die Gotteserkenntniß zu ver-

stehen ist, so muß dies auch dann der Fall sein, wenn sie Christo oder Gott zugeschrieben wird. Daß dem nun wirklich so sei, sucht Weiß durch die Auslegung der einzelnen betreffenden Stellen darzuthun. Demgemäß erklärt er ἡ ζωή in 14, 6 geradezu durch „Erkenntniß des in Christo offenbarten Gottes“, indem er annimmt, daß Christus sich so nenne, weil die wahre Gotteserkenntniß durch ihn, d. i. durch seine Person und ganze Erscheinung, vermittelt wird, und sich für diese Auslegung auf das dem Begriff ζωή voraufgehende ἡ ἀλήθεια beruft. Allein eben dies zeugt gegen seine Erklärung, nach der ζωή und ἀλήθεια identische Begriffe wären; denn wenn Christus die Selbstoffenbarung Gottes (ἀλήθεια) ist, so ist er dies doch nur dadurch, daß er Gott erkannt hat, d. h. nach Weiß, daß er die ζωή ist. In der Aneinanderreihung von ἀλήθεια und ζωή fände also kein Fortschritt des Gedankens, sondern eine reine Tautologie statt. Diese wird nur vermieden, wenn die ζωή die Frucht der ἀλήθεια ist und Christus sich so nennt, weil er dadurch, daß er die ἀλήθεια ist, sich als das Leben oder als der das Leben Wirkende erweist. — In der Stelle 1 Joh. 5, 20 nimmt Weiß die Worte ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ als Apposition zu ἐν τῷ ἀληθινῷ und bezieht dann das folgende οὗτος natürlich auf τῷ υἱῷ αὐτοῦ; allein auch bei dieser Fassung liegt in der Stelle kein Beweis dafür, daß das folgende ζωὴ αἰώνιος die Gotteserkenntniß bezeichnet, denn wenn vorher auch von der Erkenntniß des Wahrhaftigen die Rede ist, so folgt daraus nicht, daß jener Begriff hierauf zu beschränken ist; dagegen spricht vielmehr, daß dann eine reine Tautologie entsteht, indem das, was durch die Hinzufügung von ζωὴ αἰώνιος ausgedrückt werden soll, schon vorher durch ἵνα γινώσκομεν τὸν ἀληθινόν ausgesprochen ist. — Bei der Besprechung der Stelle 1 Joh. 1, 2 bestreitet Weiß die Hypostasirung der ζωή, indem er behauptet, daß mit ζωή nicht der Logos selbst, sondern die Gotteserkenntniß Christi als das Wesentliche, was durch ihn geoffenbart ist, bezeichnet werde. Allein dieser Deutung steht V. 1 entgegen, denn das, was die Apostel nicht nur mit ihren leiblichen Augen gesehen, sondern auch mit ihren Händen betastet haben, kann doch nicht das innere Leben der Person, sondern nur die Person selbst gewesen sein; und nicht minder der sich V. 2 an τὴν ζωὴν τ. αἰών. anschließende Satz: ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, denn einerseits weist derselbe auf die in dem Proömium des Evangeliums enthaltene Aussage: ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, hin und andrerseits ist es doch

eine seltsame Vorstellung, daß die Gotteserkenntniß (Christi) bei dem Vater war; überdies weist das Wort *πατήρ* hier darauf hin, daß mit *ζωὴ αἰώνιος* der Sohn selbst gemeint ist. Die dem Worte von Weiß zugeschriebene Bedeutung ist im Context durch nichts indicirt. Wenngleich Christus öfters ausspricht, daß seine Gotteserkenntniß aus seinem früheren Zustande, in welchem er das, was er verkündige, beim Vater gesehen und gehört habe, stamme (3, 11. 13; 6, 46; 7, 29; 8, 26. 38; 15, 15), so folgt daraus offenbar nichts für die Bedeutung des Wortes *ζωή* an dieser Stelle, um so weniger, als Christus jene Aussagen über seine Gotteserkenntniß nirgends mit der Beziehung darauf, daß er das Leben sei, thut. Auch aus der Stelle Ev. 5, 26 läßt sich jene Behauptung nicht rechtfertigen, da dem Contexte die specielle Beziehung auf die Gotteserkenntniß durchaus fremd ist. Zwar macht Christus V. 25 das Leben (*ζήσουσιν*) von dem gläubigen Hören seiner Stimme abhängig, daß der Inhalt seines Wortes aber die Lehre von dem Wesen Gottes sei und daß das Leben in der Erkenntniß hievon bestehe, ist durch nichts angedeutet; auch weist nichts darauf hin, daß unter dem Leben, welches Gott in sich hat und von dem aus er auch dem Sohne gegeben hat, das Leben in sich zu haben, die Selbsterkenntniß Gottes zu verstehen sei. Es darf, um das *ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* richtig zu verstehen, weder das *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται* (V. 17) noch das *ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς καὶ ζωοποιεῖ* (V. 21), und um das *ἔδωκεν καὶ τῷ υἱῷ ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ* zu verstehen, nicht die hiemit correspondirende Aussage über den Sohn, noch auch das *ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ* (V. 19) und das *ὁ υἱὸς οὓς θέλει ζωοποιεῖ* (V. 21) unbeachtet gelassen werden. Je mehr man den ganzen Context ins Auge faßt, desto ungerechtfertigter erscheint die Erklärung von Weiß: „Die Gotteserkenntniß, welche der Vater dem Sohne mittheilt, macht ursprünglich als Gegenstand seines eignen Selbstbewußtseins den Inhalt seines geistigen Lebens aus; aber es liegt in seinem einzigartigen Verhältniß zum Sohne, daß dieses ihm eigne Leben sich eben nur dem Sohne unmittelbar mittheilt, während jede weitere Mittheilung an die Menschen durch diesen vermittelt ist.“ Es läßt sich nicht leugnen, daß die angeführten Stellen nicht die dem Worte *ζωή* von Weiß beigelegte Bedeutung an die Hand geben, daß Weiß sie vielmehr unter der Voraussetzung, daß *ζωή* jene Bedeutung habe, ausgelegt hat. Die Richtigkeit dieser Voraussetzung ist aber durch seine Auslegung nicht

nachgewiesen. Dies hat er sich selbst auch nicht verhehlt; er sagt vielmehr: „Man wird uns vielleicht zugeben, daß für den, welcher einmal von unserer Auffassung der ζωή ausgeht, sich die eben besprochenen Stellen in unserem Sinne fassen lassen, aber man wird doch den Beweis vermissen, daß sie so gefaßt werden müssen.“ Um nun diesen Beweis zu führen, beruft sich Weiß auf die Stelle Ev. 1, 4: ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν; allein auch bei der Erklärung dieser Stelle zeigt Weiß mehr, wie sie zu verstehen sei, wenn ζωή die Gotteserkenntniß bezeichnet, als daß er einen genügenden Beweis dafür giebt, daß ζωή jene Bedeutung hat. Wenn er sagt, daß V. 4 sich nicht auf das Vorhergehende zurückbeziehe, so ist das eine unbewiesene Behauptung; denn wenn es auch richtig ist, daß, während V. 3 das Verhältniß des Logos zur gesammten Schöpfung ausspricht, „mit V. 4 die Darlegung seines Verhältnisses zu den Menschen beginnt“, so folgt daraus doch nicht, daß in V. 4 kein von jenem auf dieses überleitender Gedanke enthalten ist, und selbst wenn man zugiebt, daß τὸ φῶς in rein intellectuellem, die ethische Beziehung ausschließendem Sinne zu nehmen ist, so folgt wieder nicht, daß auch ζωή ein rein intellectueller Begriff ist. Da ζωή, was Weiß nicht leugnen kann, nach dem herrschenden Sprachgebrauch nicht = Gotteserkenntniß ist, so durfte Johannes das Wort auch nicht in diesem Sinne gebrauchen, zumal ihm für diesen Begriff andere Wörter zu Gebote standen, wie γνῶσις 2 Kor. 2, 14. 10, 5 oder ἐπίγνωσις Kol. 1, 10; 2 Petr. 1, 2; oder wenn er es dennoch wollte, so mußte er sich darüber klar und deutlich erklären; daß dies in der Stelle Ev. 17, 3 nicht geschieht, ist bereits oben nachgewiesen.

Als Resultat einer unbefangenen Betrachtung ergiebt sich, daß das Wort ζωή (ζ. αἰών.) bei Johannes keine andere als die demselben ursprünglich zukommende Bedeutung hat; der Ausdruck bezeichnet eben das, was er sagt, nämlich „Leben“, nur daß dieses Leben, sofern darunter das Wesen Gottes und Christi oder das Heil, welches Christus den Seinen als ewiges Besitzthum zuertheilt, verstanden wird, in seiner höchsten Potenz gedacht ist. Die Momente, welche das geistige Leben überhaupt in sich faßt (Gefühl, Erkenntniß und Wille), eignen auch jenem göttlichen Leben, nur natürlich nicht in zeitlich-beschränkter, sondern ewig-absoluter Weise, wie denn Johannes dem entsprechend, wie früher nachgewiesen ist, als die Momente der ζωὴ αἰώνιος die χαρὰ καὶ εἰρήνη (Seligkeit), die ἀλήθεια und die

δικαιοσύνη und als das innerste Wesen der letzteren die *ἀγάπη*, welche auch die beiden ersten Momente in sich faßt, aufführt.

Wir wenden uns jetzt zu dem Begriff *πιστεύειν*, da, wie bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, so auch bei Johannes der Glaube als das einige Mittel bezeichnet wird, durch welches Christus dem Menschen die *ζωή* (*ζ. αἰών.*) mittheilt. Als allgemein zugestanden kann es gelten, daß durch das Wort *πιστεύειν* im Neuen Testament niemals ein unsicheres Meinen, sondern immer eine zweifellose Gewißheit oder sichere Zuversicht bezeichnet wird, und zwar eine solche, die nicht Resultat eines logischen Processes ist, sondern die auf einem unmittelbaren Eindruck beruht, den das Object des Glaubens auf den Geist des Menschen hervorbringt, so daß er von der Wahrheit desselben nicht minder fest überzeugt ist, wie von seinem eignen Leben. — Wie in der classischen Gräcität, so hat *πιστεύειν* auch im Neuen Testament die beiden Bedeutungen: „vertrauen“ und „für wahr halten, überzeugt sein“. Man könnte nun denken, daß es bei der Beziehung auf eine Person immer die erstere, bei der Beziehung auf eine Aussage immer die zweite Bedeutung habe; dies ist jedoch nicht der Fall, denn einerseits kann *πιστεύειν* — auf eine Person bezogen — auch heißen „dieselbe für das halten, wofür sie gehalten sein will“ oder — auf ein von ihr ausgesprochenes Wort bezogen — „dieses Wort für wahr halten“; und andrerseits kann auch eine Aussage Object des Vertrauens sein, wenn sie nämlich eine Verheißung enthält, auf deren Erfüllung man sich vertrauensvoll verläßt. — Wir wollen nun zunächst die Gebrauchsweise des Wortes in den Nicht-johanneischen Schriften ins Auge fassen. Bei Matthäus hat das Wort beide Bedeutungen; die Bedeutung „für wahr halten“ oder „überzeugt sein“ hat es 9, 28 in der Frage Christi an die Blinden: *πιστεύετε, ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;* ebenso 21, 26. 32. 24, 23. 26; dagegen hat es 21, 22 (*πάντα ὅσα ἐὰν αἰτήσητε ἐν τῇ προσευχῇ πιστεύοντες λήψεσθε*) die Bedeutung des Vertrauens, nämlich zu Gott, an den das Gebet gerichtet ist; so auch 8, 13. Auch bei Markus kommt es in beiden Bedeutungen vor, in der erstern 11, 31. 16, 13, in der andern 5, 36 (*μὴ φοβοῦ, μόνον πίστευε*), 9, 23. 24; 11, 23. 24. Bei Lukas überwiegt die Bedeutung des Fürwahrhaltens (vergl. 1, 20. 45. 8, 12. 13. 20, 5. 22, 67. 24, 25); nur in der Stelle 8, 50 hat es die Bedeutung des Vertrauens. — Dasselbe ist der Fall in der Apostelgeschichte; hier sind für die erstere Bedeu-

tung des Wortes namentlich die Stellen 8, 12 (ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ), 9, 26. 13, 12. 41. 24, 11. 26, 27 bezeichnend. Zu bemerken ist, daß sich bei den Synoptikern πιστεύειν meistens auf etwas Einzelnes, Specielles (auf einen bestimmten Ausspruch oder eine specielle Thatsache) bezieht und nur an wenigen Stellen (Matth. 18, 6. 27, 42; Mark. 9, 42 (lies πιστευόντων), 15, 32. 16, 16) zur Bezeichnung des gläubigen Verhaltens zu Christus überhaupt gebraucht wird. In der Apostelgeschichte findet dagegen das umgekehrte Verhältniß statt; hier wird nicht nur das gläubige Verhalten zu Christus durch πιστεύειν (absolut 5, 14. 13, 12 ff., cum dativo: τῷ κυρίῳ, 18, 8; cum εἰς 10, 43 ff., cum ἐπί cum acc. 9, 42. 11, 17 ff.) ausgedrückt, sondern die Gläubigen werden auch einfach οἱ πιστεύοντες und οἱ πεπιστευκότες genannt; der Ausdruck οἱ πιστοί findet sich nur 10, 45 (vergl. auch 16, 1. 15). —

Was das Wort πίστις betrifft, so hat dasselbe bei den Synoptikern fast nur die Bedeutung des Vertrauens zu der Wundermacht Jesu (auch Gottes); als Bezeichnung des Glaubens an Jesus überhaupt findet es sich nur bei Lukas 18, 8. 22, 32, auch wohl 17, 5; in der Apostelgeschichte dagegen kommt es in jener Bedeutung nur 14, 9 vor; sonst bezeichnet es immer den Glauben an Jesus, indem es meist absolut steht und nur an einigen Stellen die Beziehung auf Christus angegeben ist; 3, 16: τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ; 20, 21: ἡ εἰς τὸν κύριον ἡμῶν (so auch 24, 24. 26, 18). Wo πιστεύειν und πίστις bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte den Glauben an Jesus bezeichnen, haben diese Ausdrücke nicht bloß die Bedeutung des Fürwahrhaltens (nämlich, daß Jesus der verheißene Messias ist), sondern zugleich des Vertrauens zu Jesus (nämlich, daß er als Messias die Heilsverheißungen erfüllen wird), welches das Sich-Anschließen an ihn involvirt. —

Von Paulus wird πιστεύειν meistens zur Bezeichnung des Glaubens an Christus überhaupt gebraucht, gewöhnlich ohne jede nähere Bestimmung; bisweilen wird diese jedoch hinzugefügt, und zwar entweder durch die Präposition εἰς (Röm. 10, 14; Gal. 2, 16; Phil. 1, 29) oder durch ἐπί cum dat. (1 Tim. 1, 16; vergl. auch Röm. 9, 33. 10, 11) oder im einfachen Dativ (2 Tim. 1, 12). — Bisweilen bezieht sich auch bei ihm πιστεύειν auf etwas Einzelnes, eine Thatsache, eine Aussage oder dergleichen; construirt mit ὅτι Röm. 6, 8. 10, 9; 1 Theff. 4, 14; mit dem Dativ 2 Theff. 2, 11. 12

(Röm. 10, 16); mit dem Accusativ 1 Kor. 13, 7 und mit dem Infinitiv Röm. 14, 2; das Object ist dabei immer ein Moment des christlichen Glaubens; nur 1 Kor. 11, 18 steht *πιστεύειν* ohne religiöse Beziehung. Es läßt sich nicht leugnen, daß *πιστεύειν* bei Paulus vorzugsweise den Begriff des Vertrauens ausdrückt; wo es mit *ὅτι* construirt ist, bedeutet es zwar so viel als „für wahr halten“, aber in einem die Beziehung des Vertrauens nicht aus-, sondern einschließenden Sinn; in der Stelle 2 Theff. 2, 11. 12 kann *πιστ. τῷ ψεύδει, τῇ ἀληθείᾳ* entweder „die Lüge, die Wahrheit für wahr halten“, oder — was jedenfalls vorzuziehen ist — „der Lüge, der Wahrheit vertrauen“ heißen. Daß Paulus als das innerste Wesen des Glaubens an Christus nicht ein bloßes Fürwahrhalten oder Ueberzeugtsein von der Wahrheit des von ihm zeugenden Evangeliums, sondern das mit ihm in innere Lebensgemeinschaft setzende Vertrauen zu ihm, als dem Heiland, der für uns gestorben und auferstanden ist, denkt, geht aus dem Zusammenhange seiner Lehre hervor; dafür zeugt auch der Ausdruck *πιστεύειν καρδίᾳ* (*ἐν τῇ καρδίᾳ*) Röm. 10, 9. 10, so wie insbesondere die Stelle Gal. 2, 20. — Demgemäß ist auch der Begriff *πίστις* bei Paulus aufzufassen, sei es, daß das Wort absolut steht oder durch einen Zusatz näher bestimmt ist, als: *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Röm. 3, 22; Gal. 2, 16. 3, 22), *τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ* (Gal. 2, 20), *τοῦ εὐαγγελίου* (Phil. 1, 27), *ἀληθείας* (2 Theff. 2, 12), *π. ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* (Ephes. 1, 15), *ἡ π. ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (1 Tim. 3, 13; 2 Tim. 3, 15), *ἡ εἰς Χριστὸν πίστις* (Kol. 2, 5), *ἡ π., ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον* (Philem. 5); eigenthümlich ist der Ausdruck *ἡ πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτόν* (Kol. 2, 12), wo *τῆς ἐνεργείας* als objectiver Genitiv zu fassen ist; der Ausdruck *ἡ πίστις ἡ πρὸς τὸν θεόν* (1 Theff. 1, 8) erklärt sich aus dem Gegensatz gegen das Heidenthum (V. 9: *ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ*); er konnte dem Apostel als Bezeichnung des specifisch christlichen Glaubens dienen, weil Gott sich als der *θεὸς ζῶν καὶ ἀληθινός* durch die Sendung seines Sohnes erwiesen hat. Bezeichnet schon das Wort *πίστις* niemals das bloße Fürwahrhalten, so wird durch diese verschiedenen Näherbestimmungen der Begriff des Vertrauens noch mehr markirt; dies ist auch der Fall bei dem Ausdrucke *ἡ πίστις τοῦ εὐαγγελίου* (Phil. 1, 27), da dem Apostel das Evangelium eine *δύναμις τοῦ θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι* (Röm. 1, 16) ist. —

Von den übrigen neutestamentlichen Schriften sind noch der Brief des Jakobus und der Hebräerbrief besonders zu beachten. In dem ersteren kommt das Wort *πιστεύειν*, außer in dem alttestamentlichen Citat: *ἐπίστευσεν Ἀβραὰμ τῷ θεῷ* (2, 23), nur 2, 19 vor: *σὺ πιστεύεις, ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν· καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσι καὶ φρίσσουσιν*; daß das Wort hier nur die Bedeutung des Fürwahrhaltens hat, versteht sich von selbst. Wie steht's nun aber mit dem Worte *πίστις*? In dem Abschnitte 2, 14—26 setzt Jakobus bekanntlich auseinander, daß eine *πίστις*, welche keine *ἔργα* hat, etwas Todtes ist, was die Menschen nicht rechtfertigen, d. h. ihnen im Gerichte nicht die Freisprechung von ihren Sünden verschaffen kann. Hier scheint *πίστις* nur im intellectuellen Sinne zu stehen, zumal dabei als Object des Glaubens *ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν* genannt ist. Allein es ist wohl zu beachten, daß die Gegner, gegen welche Jakobus polemisirt, nicht eine falsche Erkenntniß, sondern ein falsches Vertrauen hatten, nämlich das Vertrauen, daß sie im Gerichte durch Christus gerechtfertigt werden würden, obgleich sie der christlichen Werke entbehrten. Daraus erhellt, daß die *πίστις*, die in ihnen war, nicht des Vertrauens ermangelte, sondern nur ein unberechtigtes Sichverlassen auf Christus war, weil sie Christus — trotz ihres Vertrauens auf ihn — nicht als Princip eines neuen Lebens in sich aufgenommen hatten. Daß bei Jakobus die *πίστις* das Moment des Vertrauens in sich hat, erhellt aus 1, 6 und 5, 15, wo er die Erhörung des Gebetes von der *πίστις* abhängig macht. In den Stellen 1, 3 und 2, 1 wird die *πίστις* überhaupt als charakteristisches Merkmal der Christen genannt.

Im Hebräerbrief findet sich das Wort *πιστεύειν* nur zweimal, nämlich 4, 3, wo die Christen als *οἱ πιστεύσαντες* bezeichnet werden, und 11, 6, wo der Satz, daß es unmöglich sei, Gotte *χωρὶς πίστεως* zu gefallen, durch die Worte: *πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ θεῷ, ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται*, begründet wird; stände hier bloß das erste Glied (*ὅτι ἔστιν*), so würde *πιστεύειν* das bloße Fürwahrhalten bezeichnen; aus der Hinzufügung des zweiten Gliedes aber erhellt, daß der Begriff des Wortes das Moment des Vertrauens in sich einschließt. Daß dieses dem Worte *πίστις* wesentlich inhärirt, erhellt aus der Definition, die der Verfasser 11, 1 giebt. Zwar bezeichnet *πίστις* hier nicht speciell den christlichen Glauben, weshalb auch das specifisch Christliche in der

Definition nicht hervorgehoben wird, aber es wird durch sie doch das Wesen des Gattungsbegriffes angegeben, das auch dem christlichen Glauben als einer besondern Species eignet. In der ersten Begriffsbestimmung: ἐλπιζομένων ὑπόστασις, ist ὑπόστασις nach dem Sprachgebrauch der Schrift (vergl. LXX Ps. 39, 8; Ezech. 19, 5; Ruth 1, 12; 2 Kor. 9, 4. 11, 17) = „Zuversicht“ zu nehmen, so daß dadurch dem Begriff πίστις deutlich das Moment des Vertrauens — nämlich des Vertrauens zu Gott, daß durch ihn die Hoffnung werde erfüllt werden — zugeschrieben wird. Durch die Hinzufügung der zweiten Bestimmung: πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων, wird die erstere dahin erweitert, daß der Glaube nicht bloß auf das noch Zukünftige zu beschränken, sondern auch auf das Gegenwärtige, was unsichtbar ist, zu beziehen sei. Auf Grund dieser Erweiterung heißt es gleich darauf: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ; doch wiegt, wie die darauf folgenden Exempel von dem Glauben der Gerechten des Alten Testaments zeigen, bei dem Verfasser die erstere Bestimmung vor, denn das charakteristische Wesen der πίστις derselben ist das feste, zuversichtliche Vertrauen auf den lebendigen Gott, welches allerdings die Ueberzeugung von seinem Dasein und der Wahrhaftigkeit seiner Verheißungen voraussetzt. Daß der Verfasser als wesentliches Moment der πίστις das Vertrauen betrachtet, erhellt auch aus 6, 1, wo das Wort mit ἐπί construirt, und aus 6, 12, wo es mit μακροθυμία aufs engste verbunden ist.

Als Resultat der angestellten Untersuchung ergiebt sich, daß der Begriff des Glaubens, des πιστεύειν und der πίστις, im Neuen Testament fast ausschließlich als ein dem religiösen Gebiete des Lebens angehöriger Begriff gebraucht und demnach auf göttliche Dinge bezogen wird, daß ferner, während πίστις fast ausnahmelos das Verhältniß des Vertrauens ausdrückt, πιστεύειν auch öfters gebraucht wird, um den Begriff des Fürwahrhaltens auszudrücken, namentlich wenn es auf Einzelnes bezogen wird, und zwar bisweilen so, daß das Moment des Vertrauens dabei ganz zurücktritt, aber nicht selten so, daß sich diese Beziehung mit jener andern eng verknüpft. Wo jene Ausdrücke in absoluter Weise gebraucht werden, um den Glauben an Christus überhaupt zu bezeichnen, darf ihnen der Begriff des Vertrauens nicht abgesprochen werden.

Wir wenden uns nun zu der Frage, welche Bedeutung πιστεύειν in den Johanneischen Schriften habe. In der Construction des Wortes

findet sich bei Johannes keine nur ihm eigenthümliche Gebrauchsweise; wie bei Paulus, so kommt auch bei ihm das Wort sowohl absolut als auch construirt mit dem Dativ (der Person und der Sache), mit der Präposition εἰς und mit ὅτι vor; in der Stelle Ev. 3, 15 findet sich statt der lect. rec. ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν in B die Lesart ἐν αὐτῷ (Tisch.) und in A die Lesart ἐπ' αὐτόν. Während aber bei Paulus in πιστεύειν das Moment des Vertrauens das „durchherrschende“ ist, scheint bei Johannes, wie sich nicht leugnen läßt, das des Fürwahrhaltens oder der Ueberzeugung vorzuherrschen. Dies ist am sichtlichsten bei der so oft vorkommenden Construction mit ὅτι. Der durch ὅτι angeknüpfte Satz bezieht sich, außer Ev. 9, 18, wo πιστεύειν keine religiöse Beziehung hat, immer auf die Person Jesu, indem entweder Jesus eine Aufforderung zur Anerkennung seiner eigenthümlichen Dignität und seines Verhältnisses zu Gott als seinem Vater ausspricht (so 11, 42. 17, 21: ὅτι σύ με ἀπέστειλας; 16, 27: ὅτι ἐγὼ παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον, ebenso 17, 8. 14, 10: ὅτι ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί ἐστιν), oder Andere ein dem entsprechendes Bekenntniß von ihm ablegen; vergl. 6, 69. 11, 27. 16, 30, auch 20, 31. Vergleicht man nun Aussagen wie 1 Joh. 5, 1: πᾶς ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται, und V. 5: τίς ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον, εἰ μὴ ὁ πιστεύων, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; in denen offenbar das Grundwesen des Christenthums ausgesprochen ist, so liegt die Folgerung nahe, daß dieses dem Johannes in der Anerkennung oder dem Fürwahrhalten der Wahrheit, welche in dem mit ὅτι angeknüpften Satze ausgedrückt ist, besteht. Dieselbe Bedeutung hat πιστεύειν, wenn es mit dem Dativ construirt ist; hier läßt sich das Wort am besten durch „Glauben schenken“ wiedergeben, sei es nun, daß es sich auf eine redende Person oder auf die Aussage, welche sie thut, bezieht und also entweder so viel ist als: die Ueberzeugung haben, daß die betreffende Person die Wahrheit spricht, oder: das vernommene Wort für ein wahres halten; vergl. einerseits die Stellen 5, 38. 46. 6, 30. 8, 31. 45, andrerseits die Stellen 2, 22. 4, 50. 5, 38. 46. 47. 12, 18 u. a. Zwar kann πιστεύειν τινί auch heißen „Jemanden vertrauen“, der Zusammenhang der Stellen aber, in denen diese Construction bei Johannes vorkommt, zeigt, daß πιστεύειν auch bei ihr im Sinne des Fürwahrhaltens zu nehmen ist; vgl. vornehmlich 5, 46: εἰ ἐπιστεύετε Μωϋσεῖ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί, — — εἰ δὲ τοῖς ἐκείνου γράμμασιν οὐ πιστεύετε,

πῶς τοῖς ἐμοῖς ῥήμασιν πιστεύσετε; Eigenthümlich ist der 1 Joh. 3, 23 vorkommende Ausdruck *πιστεύειν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ*; nach der Analogie der eben erwähnten Stellen liegt es nahe, auch in dieser Phrase dem *πιστεύειν* dieselbe Bedeutung zuzuschreiben und sie demnach zu erklären: die Ueberzeugung hegen, daß Jesus mit Recht den ihm hier beigelegten Namen trägt; der Zusammenhang zwingt nicht dazu, *πιστεύειν* hier in der Bedeutung des Vertrauens zu nehmen. Einmal findet sich der Accusativ mit *πιστεύειν* verbunden, 11, 26 in der an Martha gerichteten Frage: *πιστεύεις τοῦτο;* wo es offenbar auch = „für wahr halten" ist. Was die Construction mit *εἰς* betrifft, wobei Christus unter verschiedener Bezeichnung das Object ist, so ist schon bemerkt worden, daß, wenn Paulus sich dieses Ausdruckes bedient, unter *πιστεύειν* das vertrauensvolle Sich-Anschließen an Christus zu verstehen sei. Es fragt sich, ob dasselbe bei Johannes der Fall ist. Faßt man die Stelle 1 Joh. 5, 9. 10 ins Auge, so sieht man, daß Johannes den Ausdruck *πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν (τοῦ θεοῦ)* gleichbedeutend mit *λαμβάνειν τὴν μαρτυρίαν* gebraucht, daß jenes also so viel ist als „sich zu dem Zeugniß Gottes gläubig, d. h. dasselbe als ein wahres anerkennend, verhalten". Da nun hier das *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* als der thatsächliche Beweis für das *πιστεύειν εἰς τὴν μαρτυρίαν (τοῦ θεοῦ)* markirt wird, so wird, bei der gleichen Construction, mit jener Phrase die Anerkennung dessen, der der Sohn Gottes ist, als solchen (d. i. die Ueberzeugung, daß Jesus der Sohn Gottes ist) bezeichnet sein. Auf dasselbe Resultat führt die Betrachtung der Stelle Ev. 8, 30. 31. Nachdem in dem Vorhergehenden erzählt worden, wie Jesus von sich selbst gezeugt, heißt es V. 30: *ταῦτα οὖν λαλοῦντος πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*, und gleich darauf: *ἔλεγεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ*; die hier genannten *πεπ. αὐτῷ* sind offenbar jene, von denen es heißt, daß sie *ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν*; so sind hier die Ausdrücke *πιστ. αὐτῷ* und *πιστ. εἰς αὐτόν* synonym gebraucht; überdies aber zeigt auch der weitere Zusammenhang, daß das *πιστ. εἰς αὐτόν* nicht in dem Paulinischen Sinne zu verstehen sei, indem Jesus sie gleich darauf nur dazu ermahnt, daß sie *ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ* bleiben, d. i. in der Anerkennung seines Wortes als des Wortes der Wahrheit verharren sollen. Auch 11, 45 ist das *πιστ. εἰς αὐτόν* nicht anders zu verstehen, da das *πολλοὶ — — ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν* auf die vorhergegangene Aussage Jesu, V. 42: *ἵνα πιστεύσωσιν, ὅτι*

σύ με ἀπέστειλας, zurückblickt. Hieraus geht deutlich hervor, daß in der betreffenden Phrase die Präposition εἰς einfach die Richtung auf Jesus (nicht „das Eingehen in Jesus, welches bei der vertrauensvollen Hingabe des Herzens an ihn stattfindet") bezeichnet, so daß sie zu erklären ist = „sich in Bezug auf Jesus gläubig verhalten", was dadurch geschieht, daß man sein Selbstzeugniß als ein wahres anerkennt. Der Ausdruck an sich scheint also das Moment des Vertrauens nicht nothwendig in sich zu schließen; aber es fragt sich, ob dieses Moment, wo jene Phrase bei Johannes vorkommt, ausgeschlossen zu denken ist. Dies ist es, was Weiß entschieden behauptet; er sagt geradezu, daß man durchaus „keine Berechtigung habe, die stehende Formel des πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ oder εἰς αὐτόν und im Munde Christi εἰς ἐμέ anders zu fassen als von der Ueberzeugung davon, daß der, an welchen man glaubt, das wirklich oder in Wahrheit ist, was er sein will". Nach Weiß hat also πιστεύειν bei Johannes nicht die Bedeutung „vertrauen", sondern nur die Bedeutung „für wahr halten". Nur an einer Stelle erklärt Weiß das Wort anders; aus exegetischen Gründen sieht er sich nämlich veranlaßt, Ev. 14, 1 dem πιστεύειν die Bedeutung, die er ihm sonst abspricht, beizulegen; hier, sagt er, könne das πιστεύετε εἰς τὸν θεόν im Gegensatz zu dem voraufgehenden μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία nur von dem zuversichtlichen Gottvertrauen, das die Unruhe des Gemüthes beschwichtigt, verstanden werden. Zwar meint nun Weiß, gerade hier zeige sich wieder die ganze Eigenthümlichkeit der Johanneischen Fassung dieses Begriffes darin, daß das Vertrauen auf Christus sofort wieder V. 2 auf sein Wort bezogen und in die Ueberzeugung von der Untrüglichkeit desselben umgebogen werde; dagegen aber ist zu bemerken, daß Christus in dem καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε jedenfalls das Vertrauen der Jünger zu ihm — zu seiner Person — in Anspruch nimmt, und sodann, daß V. 2 ein πιστεύειν τῷ λόγῳ μου nicht erwähnt ist, daß Jesus vielmehr in dem Folgenden seinen Jüngern eine Zusage macht (nämlich die, daß er ihnen die Stätte bereiten, wieder zu ihnen kommen und sie zu sich nehmen werde, damit sie da seien, wo er sei) und also fordert, daß sie das Vertrauen zu ihm hegen sollen, er werde diese seine Zusage nicht unerfüllt lassen. Läßt es sich nun nicht leugnen, daß πιστεύειν an dieser Stelle einen reicheren Inhalt als den des bloßen Fürwahrhaltens hat, so muß zugegeben werden, daß dasselbe auch an andern Stellen der Fall sein

kann. Und so ist es wirklich, zunächst schon in V. 29 desselben Capitels. Diese Stelle ist der vorher besprochenen sehr ähnlich; auch hier geht die Mahnung: *μὴ ταρασσέσθω ὑμῶν ἡ καρδία, μηδὲ δειλιάτω,* vorauf, die sich gleichfalls auf den entmuthigenden Eindruck, den der Tod Jesu bei seinen Jüngern hervorzubringen drohte, bezieht; Jesus ermahnt dieselben, sich darüber nicht zu beunruhigen, indem er sie auf den Segen, den sein Tod schaffen werde, hinweist. In diesem Gedankenzusammenhange ist in den Worten *καὶ νῦν εἴρηκα ὑμῖν, πρὶν γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύσητε,* das *πιστεύσητε* offenbar nicht bloß von „der rechten Glaubensauffassung des Todes Christi als seines Hinganges zum Vater" (Meyer), sondern von der vertrauensvollen Zuversicht, welche seine Jünger zu ihm bei seinem Tode hegen sollten, zu verstehen. Konnte doch auch der Hingang Jesu zu seinem Vater für die Jünger nur dadurch etwas Tröstliches sein, daß derselbe ihnen die Bürgschaft für die Erlangung des Heils, welches sie von ihm erwarteten, war. — Von fast noch größerer Bedeutung für die richtige Auffassung des *πιστεύειν* bei Johannes ist die Stelle Ev. 3, 14—16. Jesus vergleicht hier sein Erhöhtwerden — womit seine Kreuzigung gemeint ist — mit dem Erhöhtwerden der Schlange in der Wüste, und zwar in Bezug auf den Segen, der daran geknüpft ist, und das nothwendige Verhalten derer, die dieses Segens theilhaftig werden wollen. Wenn es nun 4 Mos. 21, 9 heißt: וְהִבִּיט אֶל נְחַשׁ, der genas, so ist unter diesem הִבִּיט אֶל־ offenbar das vertrauensvolle Hinschauen auf die Schlange zu verstehen. Demgemäß muß, wenn die Vergleichung nicht ihres Nervs beraubt werden soll, in den Worten, mit denen Jesus den Zweck seines Erhöhtwerdens angiebt: *ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν* (i. e. *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*) *ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον*, das *πιστεύειν εἰς* nothwendig auch das Moment des Vertrauens in sich fassen. Zwar liest Tisch. VII nach cod. B nicht *εἰς αὐτόν*, sondern *ἐν αὐτῷ*, und Weiß verbindet dieses nicht mit *πιστεύων*, sondern mit *ἔχῃ ζ. αἰών.*, allein dadurch wird in der Sache nichts geändert; *πιστεύειν* behält bei dieser Lesart und dieser Construction dieselbe Bedeutung, die ihm bei der lect. rec. zugeschrieben werden muß. Ist nun hier unter dem *πιστεύειν* nothwendig eine solche Anerkennung Jesu zu verstehen, welche das Vertrauen zu ihm in sich faßt, daß er in uns das ewige Leben schafft, so kann es auch in den folgenden Versen nicht anders sein, da ja nicht nur der enge Zusammenhang mit dem Vorhergehenden durch das *γάρ* V. 16 und

V. 17 markirt, sondern in dem πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν V. 16 das πᾶς ὁ πιστεύων des 15. Verses offenbar wieder aufgenommen wird; dasselbe ist V. 18 der Fall; daraus aber folgt, daß, wenn es in diesem Verse heißt: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, als das Subject nur ein Solcher zu denken ist, der die Zuversicht in sich trägt, daß er in Jesu, d. i. in der Gemeinschaft mit ihm, die σωτηρία besitzt und dem göttlichen Gericht entnommen ist. So zwingt also der Gedankenzusammenhang dazu, in dieser ganzen Stelle dem πιστεύειν das Moment zuzuschreiben, welches ihm nach Weiß nur in der Stelle 14, 1 inhäriren soll. Ist aber dies der Fall, so wird es auch in andern Stellen, wo dem πιστεύειν εἰς αὐτόν derselbe oder ein ähnlicher Segen wie hier zugesprochen wird, nicht anders sein, wenngleich der Zusammenhang darauf nicht so bestimmt hinweist, wie es hier geschieht. Im Lichte dieser Stelle muß man demnach mit Cremer (Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität s. v. πιστεύω) sagen, es sei nicht zu leugnen, daß mit dem Begriff der (zunächst doch immerhin formalen) Anerkennung dem Johanneischen Begriff des Glaubens nicht völlig Genüge geschieht. Wenn Cremer nun als das hinzuzunehmende Moment das des „Anhangens" nennt und daraus das Hinübergreifen in den Begriff des Vertrauens erklärt, so möchten wir dagegen bemerken, daß jenes Moment eben das des Vertrauens ist und daß das Anhangen erst durch das in und mit der Anerkennung gesetzte Vertrauen zu Jesus bedingt ist. Doch auch dies Resultat genügt noch nicht. Es ist nämlich nicht zutreffend, wenn man sagt, das Wort πιστεύειν werde, wie sonst, so auch bei Johannes öfters so gebraucht, daß sich mit dem Begriff des Fürwahrhaltens oder der Anerkennung der des Vertrauens verknüpft; denn gerade dieser Begriff des Vertrauens ist es, der jenem Worte ursprünglich eignet. Da dieser Begriff aber jenen nothwendig involvirt, indem es kein Vertrauen ohne ein Fürwahrhalten oder Anerkennen giebt, so konnte es geschehen, daß dieser letztere Begriff in der Gebrauchsweise des Wortes πιστεύειν bisweilen den des Vertrauens mehr oder weniger zurückdrängte, so daß wir da, wo dasselbe in der Bedeutung des Fürwahrhaltens vorkommt, eine Abschwächung des ursprünglichen Begriffes zu erkennen haben. Ist es nun auch dem Johannes eigenthümlich, das Wort öfters in der abgeschwächten Bedeutung zu gebrauchen, so darf doch nicht behauptet werden, daß bei ihm die ursprüngliche Bedeutung

des Vertrauens von der des Fürwahrhaltens gänzlich absorbirt sei. Dies ist selbst dann nicht der Fall, wenn er πιστεύειν mit ὅτι construirt, zumal dann nicht, wenn der mit ὅτι angehängte Satz eine Aussage über die Dignität Jesu ist. Das wirkliche πιστεύειν, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes ist, findet nämlich nur dann statt, wenn man das Vertrauen zu ihm hat, daß er das Heil bringt, welches man von dem Messias oder dem Sohne Gottes zu erwarten berechtigt ist. Ueberdies aber ist zu beachten, daß es überall kein religiöses Glauben oder Fürwahrhalten giebt, welches ohne Vertrauen ist. Eine Ueberzeugung von Gott ist offenbar nur dann eine religiöse, wenn sie die Hinwendung des Gemüths zu Gott in sich schließt, die sich ohne Vertrauen zu ihm gar nicht denken läßt. Dasselbe gilt natürlich von der Anerkennung Jesu oder von der Gewißheit, daß er wirklich der ist, als den er sich selbst bezeichnet. Wenn nun Johannes sich des Ausdrucks πιστεύειν oft so bedient, daß das Moment des Fürwahrhaltens vorwiegt, so hat das bei ihm darin seinen Grund, daß er die Anerkennung Jesu in der ihm eignen Dignität als den wesentlichen Grundstein des christlichen Lebens markiren will, nicht aber darin, daß er das Vertrauen zu Jesus, wodurch das innere Sich-Anschließen an ihn bedingt ist, als ein Moment betrachtet, welches dem Begriff πιστεύειν an sich fremd wäre und das als ein anderes zu dem πιστεύειν noch hinzukommen müßte. Wäre das Letztere der Fall, so müßte Johannes für dieses Vertrauen, das ja ein wesentliches Moment des christlichen Lebens ist, auch ein besonderes Wort haben; ein solches findet sich jedoch bei ihm nicht. Daß aber das Vertrauen zu Jesus wirklich ein wesentliches Moment des christlichen Lebens sei, läßt sich nicht in Abrede stellen, um so weniger, als Jesus den Zweck seiner Erscheinung nicht mit dieser seiner Erscheinung selbst schon erfüllt hat, sondern erst dadurch erfüllt, daß er der Welt das ewige Heil vermittelt, zu welchem seine zeitliche Erscheinung den Grund legte. Jesus selbst weist bei Johannes beständig von seiner zeitlichen Wirksamkeit hinaus auf seine zukünftige Wirksamkeit; darum erkennt ihn auch nur derjenige wirklich als den an, der er ist und als den er sich bezeichnet, der die Zuversicht zu ihm hegt, daß er das erfüllen wird, was er verheißen hat. — So sehr Weiß dem auch widerstrebt, dem πιστεύειν bei Johannes das Moment des Vertrauens zuzuschreiben, so zwingt doch seine eigne Darstellung der Johanneischen Lehrauffassung dazu, das Vertrauen als ein wesentliches Moment an-

zuerkennen. Denn wenn nach Weiß „Christum erkennen" bei Johannes so viel heißt als „Christum (das Object des Erkennens) in das Geisteswesen als bestimmende Macht aufnehmen", so kann Johannes sich nicht verhehlt haben, daß ein solches Aufnehmen Christi nur dann möglich und gerechtfertigt ist, wenn man das Vertrauen zu ihm hegt, er werde uns, wenn wir uns von ihm bestimmen lassen, auch wirklich das Heil — das ewige Leben (mag dieses nun so oder so näher bestimmt werden) —, welches wir von ihm erwarten, zu Wege bringen. — Wie kommt nun Weiß zu der eigenthümlichen Beschränkung des Begriffs πιστεύειν bei Johannes, nach welcher demselben nur die Bedeutung der bloßen Ueberzeugung zugesprochen und die Bedeutung des Vertrauens abgesprochen wird? Der Grund davon liegt, wie ich glaube, vornehmlich darin, daß bei ihm die objective Wirksamkeit Christi nicht zu ihrem Rechte kommt, daß er das was Christo selbst gehört, auf die subjective Erkenntniß von ihm überträgt. Zwar sucht sich Weiß dagegen zu verwahren, daß er durch das Einmischen der Erkenntniß den kräftigen Realismus der Johanneischen Vorstellung abschwäche, allein es fehlt doch viel daran, daß er bei seiner Entwickelung die Johanneische Vorstellung von der persönlichen Wirksamkeit Jesu wirklich zu Grunde legt; er beschreibt den Proceß der christlichen Lebensgestaltung nach Johannes vielmehr so, als wäre nach ihm nicht sowohl der lebendige Christus selbst, sondern vielmehr die Erkenntniß von Christus der Ausgangspunkt. Dieser Fehlgriff ist es, der auf seine exegetische Ausführung trübend einwirkt. Die Fehlsamkeit derselben mag hier noch in Kurzem aufgewiesen werden. Wenn Weiß von der Voraussetzung ausgeht, daß πιστεύειν, wenn mit dem Dativ der Person verbunden, nur die Ueberzeugung bezeichne, die man von der Wahrheit dessen hat, was dieselbe aussagt, so ist diese Voraussetzung eine irrige, da πιστεύειν τινί mindestens ebensowohl „auf Jemanden sein Vertrauen setzen" heißen kann. Weiß hätte nachweisen müssen, daß es bei Johannes diese Bedeutung, die es bei den Profanscribenten so oft hat, niemals habe oder daß, wenn Johannes es in diesem Sinne nicht gebraucht, er damit eine reine, das Vertrauen ausschließende Ueberzeugung meine. Wenn Weiß ferner sagt, die Construction mit ὅτι werde nur da gebraucht, wo „es sich um eine Thatsache, einen Satz oder eine Aussage handelt, bei der es sich nur um ihre Wahrheit oder Unwahrheit handeln kann", so hat er es unterlassen, auf die Beschaffenheit des in dem durch ὅτι

angeknüpften Satze enthaltenen Gedankens näher einzugehen, um daraus nachzuweisen, daß dieser Gedanke bei Johannes immer von der Art sei, daß er durch πιστεύειν nur ein von dem Vertrauen entblößtes Fürwahrhalten bezeichne. Für die Behauptung, daß durch die Verbindung des πιστεύειν mit εἰς kein neues Moment (nämlich das des Vertrauens) in den Begriff des Glaubens hineinkomme, beruft sich Weiß außer auf 1 Joh. 5, 10 (οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν) insbesondere auf die Formel: πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, Joh. 3, 18; (vergl. 1, 12. 2, 23; 1 Joh. 5, 13), indem er sagt: „Der Name bezeichnet nur das, was die Person, die ihn trägt, ist, und so kann der Glaube an diesen Namen nur die Ueberzeugung von der Wahrheit dessen sein, was dieser Name aussagt"; ist es nun auch richtig, daß durch die Präposition εἰς kein neues Moment in den Begriff πιστεύειν hineinkommt, so hat Weiß es doch andrerseits unberücksichtigt gelassen, daß der Begriff ὄνομα in der Schriftsprache oft eine viel tiefere Bedeutung hat, als die ihm hier beigelegt ist, daß damit nicht selten der in seinem Namen sich kundgebende Träger desselben selbst bezeichnet wird, und daß also jene Formel auch den Sinn haben kann: „zu dem Namen Christi das Vertrauen haben, daß derselbe sich seiner Bedeutung gemäß an uns heilskräftig erweisen werde". Daß die Formel πιστεύειν τῷ ὀνόματι, auf die sich Weiß zur Bestätigung seiner Auslegung beruft, dagegen nicht streitet, bedarf keines besonderen Nachweises. Wenn Weiß nun weiter aus seiner Deutung der eben angeführten Formeln folgert, daß „die Phrase πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ (oder ähnliche) nicht anders zu fassen sei, als von der Ueberzeugung davon, daß der, an welchen man glaubt, das wirklich oder in Wahrheit ist, was er sein will, als was er sich ausgiebt", so ist dies nicht zutreffend, da sich daraus nur folgern ließe, daß jene Formel so viel besagt als: „das für wahr halten, was der υἱὸς τοῦ θεοῦ sagt", ohne daß darin eine directe Hinweisung auf dasjenige, was er von sich aussagt, enthalten wäre. Wäre man aber auch berechtigt, diese Beziehung zu suppliren, so bliebe die Formel doch auch dann eine sehr unbestimmte, da sie nicht angäbe, was der Inhalt dieser Aussage des υἱὸς τοῦ θεοῦ von sich selbst ist, und man also auf die Reden desselben recurriren müßte, in welchen eine solche Angabe enthalten wäre. — Nur wenn πιστεύειν εἰς — eine Bedeutung hat, die über die, welche ihm von Weiß beigelegt wird, hinausgeht, erklärt es sich, wie diesem

Ausdrucke andere als synonyme an die Seite gestellt werden können, welche auf eine innere Gemeinschaft mit Christus hinweisen, die mit der bloßen Anerkennung, daß er der Messias und Sohn Gottes sei, nicht nothwendig gesetzt ist. Dies ist namentlich im 6. Capitel des Evangeliums der Fall. Wenn Christus V. 35 sagt: ὁ ἐρχόμενος πρός με οὐ μὴ πεινάσῃ καὶ ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ διψήσῃ πώποτε, so ist offenbar, daß das Subject, wenn auch verschieden benannt, in beiden Gliedern dasselbe ist, daß also ein πιστεύων εἰς αὐτόν nur der ist, der auch ein ἐρχόμενος εἰς αὐτόν ist; daß aber unter diesem ἔρχεσθαι εἰς αὐτόν nicht ein bloß äußerliches Kommen zu Jesus gemeint ist, geht deutlich aus dem Zusammenhange hervor, indem sich Jesus unmittelbar vorher ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς nennt; wird dem, der zu ihm kommt, verheißen, daß er nicht hungern werde, so ist die Voraussetzung dabei die, daß derselbe das Brot — welches Jesus selbst ist — genießt, daß also unter dem ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν ein solches Annehmen Jesu gemeint ist, in welchem man in die innerlichste Gemeinschaft mit ihm tritt, vermöge deren man von der Kraft seines Lebens durchdrungen wird, wie denn Christus hernach den Empfang des ewigen Lebens ausdrücklich an die Bedingung knüpft, daß man das vom Himmel gekommene Brot, als welches er sich selbst bezeichnet, genieße, ja, daß man sein Fleisch esse und sein Blut trinke. Aus diesem ganzen Gedankenzusammenhang erhellt, daß nur der ein ἐρχόμενος πρὸς αὐτόν — und demnach auch ein πιστεύων εἰς αὐτόν — ist, der diese Bedingung erfüllt, und daß Weiß also mit seiner einseitigen Beschränkung des Begriffes πιστεύειν εἰς Unrecht hat.

In der bisherigen Ausführung ist der absolute Gebrauch des Wortes πιστεύειν in den Johanneischen Schriften noch unbeachtet geblieben. Oefters freilich ist derselbe nur scheinbar, indem sich die nähere Bestimmung aus dem Vorhergehenden von selbst ergänzt, so Ev. 1, 7. 51. 3, 12. 18. 4, 41. 42 u. a. Stellen; allein bisweilen steht πιστεύειν wirklich absolut, so 4, 48. 53. 5, 44. 6, 64. 11, 15. 40. 14, 29. 20, 29. In allen diesen Stellen genügt es nicht, durch πιστεύειν nur das bloße Fürwahrhalten, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes sei, ausgedrückt zu finden; es ist vielmehr zuzugeben, daß damit ein solches Fürwahrhalten gemeint ist, welches das Vertrauen zu ihm, daß sich durch ihn die Hoffnung, die man zu dem Messias hegte, erfüllen werde, und das hierin begründete Sich-

Anschließen an Jesus in sich faßt. Zwar werden bei Johannes die μαθηταί Jesu nicht — wie z. B. in der Apostelgeschichte — einfach οἱ πιστεύοντες genannt; aber es ist nicht zu verkennen, daß auch bei ihm das πιστεύειν als das charakteristische Merkmal der wahren Jüngerschaft Jesu gilt, daß also durch πιστεύειν dasjenige Verhalten bezeichnet wird, durch welches man Christo wirklich innerlich angehört. Daß dazu die bloße Anerkennung Jesu als des Messias nicht ausreicht, ist offenbar. Es geht dies nicht nur aus der Stelle 5, 44 hervor, wo das πιστεύειν synonym mit λαμβάνειν αὐτόν gebraucht ist, sondern in eigenthümlicher Weise auch aus 6, 44. In dieser Stelle macht Jesus Solchen, die Johannes als seine μαθηταί bezeichnet, den Vorwurf, daß sie nicht glaubten. Offenbar konnte Johannes sie nur deshalb zu den Jüngern Jesu rechnen, weil sie ihn für den Messias hielten und sich ihm deshalb anschlossen. Bestände das πιστεύειν nun nur in dieser Anerkennung, so konnte ihnen dasselbe nicht abgesprochen werden; es mußte also ihrem Anerkennen ein wesentliches Moment fehlen, um als πιστεύειν gelten zu können; welches andere aber sollte dieses sein, als das der vertrauensvollen Hingabe des Herzens an ihn? Zu beachten sind ferner die Stellen 11, 15 und 11, 40. In der ersten Stelle sagt Jesus bei der Nachricht von dem Tode des Lazarus zu seinen zwölf Jüngern: Ich freue mich, daß ich nicht dort war, ἵνα πιστεύσητε; und in der anderen Stelle sagt er am Grabe des Lazarus zur Martha: Sagte ich Dir nicht, daß Du die Herrlichkeit Gottes sehen würdest, ἐὰν πιστεύσῃς? So hätte Jesus offenbar weder dort noch hier reden können, wenn πιστεύειν nur die Bedeutung des Fürwahrhaltens hätte, denn an dem Fürwahrhalten, daß er der Messias oder der Sohn Gottes sei, fehlte es weder den Zwölf noch der Martha. Woran es ihnen bei diesem Fürwahrhalten noch mangelte, das war die völlige Hingabe an Jesus in dem zuversichtlichen Vertrauen, daß er als der Heiland, der da kommen sollte, Alles thun könne und thun werde, was zum Heil der Menschen dient.

Da „an Jesum glauben" und ein „Jünger Jesu sein" wesentlich eins und dasselbe ist, so muß Alles, was zum Wesen der Jüngerschaft gehört, auch als wesentliches Moment des Glaubens gelten und von den Aposteln als solches anerkannt sein. Dies gilt nicht nur von Paulus, sondern auch von Johannes. Wenn der Letztere bei dem Gebrauche des Wortes πιστεύειν auch zunächst darin das Moment

des Fürwahrhaltens oder der Anerkennung, daß Jesus der Messias oder der Sohn Gottes ist, als das grundlegende ins Auge faßt, so darf daraus doch nicht geschlossen werden, daß sich ihm der Begriff des Glaubens damit völlig identificirt und daß derselbe nicht andere Momente, mindestens keimartig, in sich enthält; vielmehr muß man auch bei Johannes darauf achten, was ihm wesentlich zur Jüngerschaft Jesu gehört, um daraus den ganzen, vollen Inhalt des Glaubens nach seiner Anschauung zu erkennen; diese Momente aber sind keine andern als die, welche die innere Lebensgemeinschaft mit ihm, als dem Heilande, constituiren, also das Vertrauen zu ihm, daß er alle seine Verheißungen erfüllen werde, die persönliche Hingabe an ihn und die Unterstellung des eignen Lebens unter die Kraft seines Lebens, die Willigkeit, ihm nachzufolgen und sich von ihm im Denken und Wollen bestimmen zu lassen. Nur wenn dies anerkannt wird, läßt es sich erklären, wie Johannes I, 5, 4 von der πίστις sagen kann, daß sie die Welt besiegt hat und daß der, welcher glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist, es sei, der die Welt besiegt, und wie dem Glauben die Zusage des absoluten Heils gemacht werden kann — und zwar, wie für die Gegenwart, so auch für die Ewigkeit. — Nur wenn man den Begriff ζωή (ζ. αἰών.) in der Weise beschränkt, wie Weiß es thut, hat es kein Bedenken, demgemäß auch den Begriff πιστεύειν zu beschränken; beide Begriffe stehen in Correspondenz zu einander: ist unter ζωή nur die Gotteserkenntniß zu verstehen, dann genügt es, πιστεύειν in der einfachen Bedeutung des Fürwahrhaltens zu nehmen, da es, um zu der durch Christus vermittelten Gotteserkenntniß zu gelangen, ausreicht, wenn man Christus als den Sohn Gottes anerkennt, in dem sich Gott uns zu erkennen giebt, sofern seine Gotteserkenntniß identisch ist mit der Selbsterkenntniß Gottes. Da sich nun aber ergeben hat, daß die ζωή nach der Johanneischen Anschauungsweise einen viel reicheren Inhalt hat, so muß auch das die ζωή schaffende πιστεύειν mehr als ein bloßes Fürwahrhalten sein, — es muß die wirkliche Hingabe des Vertrauens an die Person Jesu sein, der eben dazu in die Welt gekommen ist, um für sie, behufs ihrer Versöhnung mit Gott, als der gute Hirte das Leben zu lassen und ihr das Leben, das er vom Vater empfangen hat, mitzutheilen.

Die pastoraltheologischen Winke der Pastoralbriefe.

Von

Diakonus Stirm in Reutlingen.

Den Unterschied der Pastoraltheologie von der praktischen Theologie bestimmt Nitzsch [1]) dahin, daß die erstere „den Pastor in seinem Dasein und Wirken", letztere „die sich bethätigende Gemeinde oder der Kirche wesentliches Thun ins Auge der Theorie fasse". Es liegt in der Natur der Sache, daß das, was den Inhalt der Pastoraltheologie bildet, in der Kirche zuerst, ja schon sehr früh zu eingehenderer Darstellung gelangte. Von einer umfassenderen Betrachtung und Darstellung des kirchlichen Lebens selbst konnte, so sehr von Anfang an die Reflexion sich darauf richtete, doch zu einer Zeit, wo dieses erst um die Bedingungen seiner Erhaltung zu ringen hatte, noch keine Rede sein [2]). Dagegen hatte gerade die rechte Gestaltung des kirchlichen Lebens das ihrer Bestimmung entsprechende Verhalten und Wirken derjenigen Männer, in deren Hand die Kirchenleitung lag, zu ihrer nothwendigen Voraussetzung. Daher sahen sich schon die Apostel veranlaßt, den Leitern der einzelnen von ihnen gegründeten Gemeinden Anweisungen zur Führung des evangelischen Lehr- und Hirtenamtes zu ertheilen. Dies tritt insbesondere in den sogenannten Pastoralbriefen zu Tage. Wie Palmer [3]) die Pastoraltheologie „eine Predigt für den Prediger, dem sonst Niemand predigt", nennt, so lassen sich diese Briefe ihrem Hauptinhalt nach als eine Predigt über das Thema „Weide meine Schafe" betrachten. Daß ihr eigentlicher Zweck die Mittheilung von Vorschriften über die Führung des Hirtenamtes sei, giebt der Apostel (wenigstens in Bezug auf den ersten Timotheusbrief) selbst an, wenn er 1 Tim. 3, 14 f. sagt: *ταῦτά σοι γράφω, ἵνα εἰδῇς, πῶς δεῖ ἐν οἴκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι.* Er spricht damit die bestimmte Absicht aus, Belehrungen darüber zu geben,

[1]) Praktische Theologie, I, S. 100.

[2]) Vergl. Nitzsch a. a. O. I, S. 43.

[3]) Pastoraltheologie, S. 9.

„wie man in der Gemeinde Gottes wandeln solle", d. h. (nach dem Zusammenhang und da es jedenfalls nur auf Timotheus und die übrigen Vorsteher gehen kann) wie man sich bei der Gemeindeleitung zu benehmen, was man dabei zu beobachten habe. Der ganze Brief charakterisirt sich dadurch als einen pastoralen κατ' ἐξοχήν, und daß auch die zwei anderen wesentlich denselben Zweck verfolgen, erhellt zur Genüge aus der nahen Verwandtschaft ihres Inhalts mit dem des ersten Timotheusbriefs. Daher ist es, wie Nitzsch [1]) bemerkt, „Sitte theologischer Lehranstalten geworden, an der Exegese dieser Hirtenbriefe die kirchliche Moral und Pastoral zu entwickeln". Dies mag im Anschluß an dieselben noch immer möglich sein, aber freilich aus ihnen heraus kann das, was heutzutage die Pastoraltheologie zu umfassen hat, nicht entwickelt werden. Schon darum nicht, weil jede Zeit ihr wieder besondere Aufgaben stellt und die Verhältnisse des geistlichen Amtes in der ersten Zeit der Kirche von der Vielseitigkeit, die sie in der Gegenwart angenommen haben, natürlich weit entfernt sind. Aber auch hinsichtlich derjenigen Seiten des pastoralen Verhaltens, welche im Grund zu allen Zeiten in gleicher Weise zu berücksichtigen sind, kann der pastorale Stoff, den uns diese Briefe bieten, auf Vollständigkeit keinen Anspruch machen; manche sind hier nur kurz angedeutet, andere fehlen ganz. Vergessen wir nicht, daß Paulus 1 Tim. 3, 14 auf sein baldiges Kommen hinweist und darum nur einstweilen dasjenige, was unter den damaligen Verhältnissen besonders ins Auge gefaßt werden mußte, vorausschickt. Wo daher der Versuch gemacht wird, eine förmliche Pastoraltheologie aus diesen Briefen zu entwickeln, — so in Balduin's brevis institutio ministrorum verbi, potissimum ex I. ep. ad Tim. conscripta, 1622 — begegnen uns sowohl Abschweifungen in Menge als auch ein willkürliches Deuten und Pressen gewisser Ausdrücke, um einen vorgefaßten Gedanken daraus abzuleiten [2]). Es kann jedenfalls nur von pastoraltheologischen Winken die Rede sein, die uns hier gegeben werden. Der Apostel bietet uns das Bild eines evangelischen Pastors nach Sein und Wirken nur in einer ziemlich allgemein gehaltenen Skizze; aber die Züge dieses Bildes treten uns zugleich als die Grundzüge entgegen, die bei jeder Beschreibung des geistlichen Amts- und

[1]) A. a. O. I, S. 42.

[2]) Wie z. B. Balduin aus dem Wort παρακαλεῖν, das in den Pastoralbriefen gar nicht „trösten" heißt, das ganze Trostamt zu entwickeln sucht.

Personlebens festzuhalten sind. Mag bei diesem pastoraltheologischen Grundriß auch vielfach der Reiz der Farben fehlen, so haben wir doch — natürlich die Authentie der Pastoralbriefe, die uns durch die neueren kritischen Untersuchungen hinreichend gesichert erscheint, vorausgesetzt — die Genugthuung, daß die Striche mit dem Griffel des göttlichen Geistes gezeichnet sind (1 Kor. 7, 40). Eine Zusammenstellung der verschiedenen, durch die drei Briefe hin zerstreuten Andeutungen des Apostels wird daher nicht bloß insoferu von Interesse sein, als sie uns einen Einblick in die tiefe und umfassende Reflexion über die Bedingungen einer erfolgreichen Führung des geistlichen Amtes gestattet, zu welcher schon die urchristliche Kirche sich getrieben fühlte. Ihr Werth wird auch darin bestehen, daß dadurch eine Reihe der wichtigsten pastoraltheologischen Gesichtspunkte und Regeln, welche ins Bewußtsein der Amtsträger der Gegenwart aufgenommen sind, in ihrer biblischen Begründung und ihrem Zusammenhang mit der apostolischen Auffassung des geistlichen Berufes ins Licht gesetzt wird.

Es fragt sich nun aber, ob die Beziehung des pastoraltheologischen Stoffes, den uns diese Briefe bieten, auf die Führung des geistlichen Amtes in der Gegenwart zulässig ist, d. h. ob die pastoralen Persönlichkeiten, die uns in denselben entgegentreten, mit den geistlichen Amtsträgern unserer Tage wenigstens nach ihrer Stellung und ihren Berufsaufgaben im Allgemeinen in eine Linie gestellt werden dürfen. Hierbei handelt es sich zunächst um die sogenannten *πρεσβύτεροι*, über deren ursprüngliche Identität mit den *ἐπίσκοποι* nach Vergleichung von Stellen wie z. B. Tit. 1, 5 mit V. 7 kein Wort zu verlieren sein wird. Sie waren, wie sowohl der Name *ἐπίσκοπος* als die ausdrückliche Beifügung von *προεστῶτες* aussagt, die eigentlichen Gemeindevorsteher (1 Tim. 5, 17). An Laienpresbyter im modernen Sinne darf dabei nicht gedacht werden, da Lehrhaftigkeit von ihnen verlangt wird (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 9). Allerdings erfahren wir aus 1 Tim. 5, 17, daß nur ein Theil derselben sich dem Dienst am Wort widmete, und es mag sogar (wie dies von Planck[1]) und Lechler[2]) geschieht) aus der Unterscheidung, welche hier zwischen lehrenden und nicht-lehrenden Presbytern gemacht wird, der Schluß gezogen werden, daß das Lehren ursprünglich gar nicht zum Aeltestenamt gerechnet wurde. Ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß die Einfachheit der kirch-

---

1) Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, I, S. 28.

2) Die neutestamentliche Lehre vom heiligen Amt, S. 197.

lichen Verhältnisse, der unmittelbare Unterricht der Apostel und ihrer Gehülfen und das Vorhandensein einer besonderen Rede- und Lehrgabe bei einzelnen Gemeindegliedern im Anfang überhaupt ein förmliches Lehramt innerhalb der Gemeinde überflüssig machten, und erst als diese Voraussetzungen allmählich nicht mehr zutrafen, das Bedürfniß danach sich regte [1]). Dabei muß aber dann noch auf einen weiteren Grund für die Einführung eines bestimmten Lehramtes hingewiesen werden, den der Apostel Tit. 1, 9 selbst andeutet (ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν — καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν), nämlich die Nothwendigkeit eines kräftigen Gegengewichts gegen das immer stärker werdende Auftreten der Irrlehre. Die Gemeinde brauchte dem gegenüber sowohl gründlicheren Unterricht ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ, als auch eingehendere und fortgesetzte Belehrung über die Haltlosigkeit der gegnerischen Aufstellungen und kräftige Vertretung gegenüber den Angriffen auf die christliche Lehre. Wem anders aber konnte diese Aufgabe zufallen als den Männern, die schon vorher mit der Leitung der Gemeinde betraut waren? So kam es denn von selbst, daß zunächst diejenigen Presbyter, welche mit ihrer administrativen Begabung auch noch ein besonderes Lehrtalent vereinigten, das κοπιᾶν ἐν λόγῳ als einen förmlichen Theil ihrer Amtsfunctionen betrachteten und ausübten, daß aber auch für die künftig zu ernennenden die Lehrhaftigkeit als wesentliches Erforderniß aufgestellt werden mußte. In dieses Stadium ist die Sache bereits zur Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe getreten, daher hier vom Bischof insbesondere auch verlangt wird, er müsse διδακτικός sein, um das Lehramt nach seinem ganzen Umfang übernehmen zu können (Tit. 1, 9). Aus 1 Tim. 5, 17 geht freilich hervor, daß das Lehrgeschäft damals nicht von sämmtlichen Presbytern ausgeübt wurde. Ob dies allmählich sich änderte oder ein Theil derselben auch künftighin sich auf die Gemeinderegierung beschränkte, ist für unseren Zweck gleichgültig. Denn da der Verfassung gemäß wenigstens die Fähigkeit zur Uebernahme des Lehrgeschäfts bei Allen vorhanden sein sollte, so gehört die Vereinigung von geistlicher Gemeindeleitung und Dienst am Wort jedenfalls principiell zu dem Begriff des Presbyteramtes, wie der Apostel es sich dachte, und die Anwendbarkeit der den Presbytern oder Bischöfen gegebenen apostolischen Weisungen auf die geistlichen Amtsträger der Gegenwart wird daher im Allgemeinen nicht beanstandet werden können. — Von

---

[1]) Vergl. dazu Lechler a. a. O. S. 198; Ritschl, altkath. Kirche, S. 350 ff.

noch höherem Werthe aber ist es für uns, auch den Timotheus und Titus, an die sich der Apostel hauptsächlich wendet, als eigentliche Amtsbrüder begrüßen zu dürfen. Und dazu ermächtigen uns gerade die Vorschriften, die an ihre Adresse gehen. Als Apostelgehülfen hatten sie zwar Theil an der apostolischen Vollmacht, sie können als Fortsetzer und Vollender des apostolischen Werkes angesehen werden (wie z. B. Titus das Werk seines Meisters auf Kreta weiter führen sollte, Tit. 1, 5), allein die Anweisungen, die sie erhalten, sind doch zum größten Theil derart, daß die (wie wir wohl voraussetzen dürfen) die Briefe mitlesenden Presbyter sie ebenso gut auf sich selbst beziehen konnten. Sie hatten allerdings kein förmliches Kirchen amt in einer Gemeinde, wenn man unter Amt den ständigen Auftrag zur Vollziehung gewisser Aufgaben verstehen will, sie wurden nur vorübergehend mit bestimmten Missionen betraut und waren dann in den Gemeinden, wohin der Apostel sie sandte, den Presbytern über geordnet. Daher finden sich manche Bestimmungen in den Pastoralbriefen, die auf diese ihre Ausnahmestellung sich beziehen, und Winke, die auf ihr apostolisches Vicariat und die mit demselben verbundene besondere Vollmacht hinweisen. Ihr Oberhirtenamt aber schloß zugleich auch das gewöhnliche Hirtenamt in sich; dieses sollten sie daneben in den betreffenden Gemeinden versehen. So wird Timotheus insbesondere ermahnt (1 Tim. 4, 13), sein Wirken nicht etwa auf die kirchenregimentlichen Functionen zu beschränken, sondern namentlich auch den eigentlichen presbyteralen Functionen (ἀνάγνωσις ꝛc.) sich zuzuwenden [1]). Ueberhaupt zeigen die mancherlei auf Führung des Lehramtes bezüglichen Anweisungen, die Timotheus und Titus erhalten, daß Paulus sich dieselben wesentlich als Gemeinde lehrer denkt; auch in die Leitung der Gemeinde sollen sie sich, wie wir z. B. aus 1 Tim. 5 ersehen, mit den Presbytern theilen. Wir haben mithin das Recht, von den meisten der ihnen gegebenen Vorschriften bei einer Beschreibung des einfachen Hirtenamtes Gebrauch zu machen. — Was endlich die großartigste pastorale Persönlichkeit betrifft, die uns in diesen Briefen entgegentritt, den Apostel selbst, so handelt es sich hier nicht bloß um seine vorbildliche Bedeutung im Allgemeinen. Er selbst hat vielmehr, wenn er in den Briefen an Timotheus und Titus seine Person in den Vordergrund stellt, wenigstens vorherrschend die Absicht, seine Freunde damit auf das, was ihnen vermöge ihres Berufes als δια–

---

[1]) Vergl. Otto, die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, S. 88.

κονοι Χριστοῦ insonderheit eignen solle, hinzuweisen. So gestalten sich die tiefen Blicke, die er sie in sein inneres Leben werfen läßt, zu ebensovielen pastoralen Winken. Beachtenswerth ist dabei, daß er bei aller Erhabenheit seines Amtes doch durch die Bezeichnung κήρυξ und διδάσκαλος (1 Tim. 2, 7) sich selbst allen Verkündigern des Evangeliums an die Seite stellt.

Diese Andeutungen werden genügen, um die Brauchbarkeit und Bedeutung der in den Pastoralbriefen enthaltenen Winke für die geistlichen Amtsträger der Gegenwart zu erweisen. Was schließlich die Gruppirung dieser Winke betrifft, so giebt uns, wie wir sehen werden, der Apostel selbst vielfach Anleitung dazu. Schon auf die Eintheilung im Allgemeinen weist er uns hin durch den Satz, der so themaartig auftritt, daß bekanntlich Baxter sich gedrungen fühlte, ihn seinem Buch „Der evangelische Geistliche" zu Grunde zu legen: „Hab' Acht auf dich selbst und die Lehre" (1 Tim. 4, 16). Wir nehmen partem pro toto und finden in der „Lehre" die Hinweisung auf das Amt überhaupt, wonach sich denn die Unterscheidung der Person und der Amtsführung des Geistlichen [1]) von selbst ergiebt. Und zwar wird — so sehr in der Wirklichkeit die persönliche Tüchtigkeit die Grundlage für die rechte Amtsführung bilden muß — doch bei der Beschreibung die letztere voranzustellen sein, da sich erst aus der Kenntniß dessen, was er in seinem Amt zu leisten hat, ein Schluß auf die Ansprüche ziehen läßt, die hinsichtlich der Beschaffenheit seiner Person gemacht werden müssen.

I.

Für das geistliche Amt findet sich eine bestimmte Bezeichnung in 1 Tim. 3, 1: εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται. Es erscheint damit als Aufsichtsamt, und zwar nach V. 5 über die ἐκκλησία θεοῦ. Dieses Amt nennt der Apostel ein καλὸν ἔργον, wobei er es übrigens für nöthig hält, die Versicherung „πιστὸς ὁ λόγος" voranzuschicken, wohl, weil er sich bewußt ist, hier einen Satz aufzustellen, der in der Welt nicht allzu viele Unterschriften fände. Denn worin hat die Herrlichkeit des Bischofsamtes ihren Grund? Darin, daß der ἐπίσκοπος nach Tit. 1, 7 θεοῦ οἰκονόμος ist. Das ist ein Ehrentitel, der das καλόν über den Gesichtskreis Aller, welche das πνευματικῶς ἀνακρίνειν nicht verstehen,

---

[1]) Es sei uns vergönnt, der Kürze wegen diesen — allerdings aus den Pastoralbriefen nicht zu belegenden — Ausdruck zu gebrauchen.

hoch hinaushebt, zugleich aber auch einen tiefen Blick in das Wesen des geistlichen Berufes, wie ihn der Apostel auffaßt, vergönnt.

Der Bischof ist *θεοῦ οἰκονόμος*, ist als Hausverwalter über den *οἶκος θεοῦ* (1 Tim. 3, 15), d. i. die Gemeinde, gesetzt. Der eigentliche Hausherr, *δεσπότης* (2 Tim. 2, 21), ist Gott, der Träger des geistlichen Amtes aber an seiner Stelle, in seinem Namen, mit der Leitung des Hauswesens betraut. Darin liegt zuvörderst, daß das geistliche Amt eine doppelte Seite hat. Der *οἰκονόμος*, der im Auftrag und Namen seines Herrn ein Hauswesen zu versehen hat, steht so zwischen dem Herrn und den Gliedern des Hauses, daß er einerseits der Diener des Herrn, andererseits der mit einer gewissen Vollmacht bekleidete Stellvertreter des Herrn gegenüber von den Hausgenossen ist. Dienst und Regiment vereinigen sich in der Stellung des *οἰκονόμος*, so auch in der des *οἰκονόμος θεοῦ*. Streng genommen gehört die ihm zugewiesene Machtstellung eben zu seinem Dienst, er muß an der Spitze stehen und darf die ihm übertragene Oberleitung nicht aus der Hand geben. Allein im Interesse eines klareren Einblicks in die Verhältnisse seiner Stellung nach unten und nach oben ist es nöthig, den angegebenen Unterschied festzuhalten. So wäre also das geistliche Amt auf der einen Seite ein Dienst, auf der andern ein Regiment, und die Träger desselben dem Herrn gegenüber Diener mit einem bestimmten Kreis von Pflichten, aber der Gemeinde gegenüber, obwohl ihre Dienste innerhalb derselben und zu ihrem Besten geleistet werden, mit einer gewissen Herrschaftsbefugniß ausgestattet. Diese Unterscheidung hat sich auch in den neueren Werken auf dem Gebiete der Pastoral- und praktischen Theologie mit Recht eingebürgert, da sie vollkommen der Anschauungsweise des Apostels entspricht. Beide Seiten sind schon in den verschiedenen Namen der Amtsträger in den Pastoralbriefen vertreten, die erste z. B. 1 Tim. 4, 6, wo Timotheus *διάκονος Ἰησοῦ Χριστοῦ* genannt wird, und 2 Tim. 2, 24, wo er als *δοῦλος κυρίου* erscheint; die andere Seite wird durch den Titel *ἐπίσκοπος* angedeutet, der einen mit Aufsichtsfunctionen und daher auch mit Aufsichtsrechten betrauten Mann bezeichnet, womit noch der Ausdruck *προστῆναι* (1 Tim. 3, 4 f.) und die Benennung *οἱ προεστῶτες πρεσβύτεροι* (1 Tim. 5, 17) zu vergleichen ist. Doch tritt der Natur der Sache nach das Dienstverhältniß zu dem Herrn der Gemeinde am meisten in den Vordergrund, weßhalb auch das Amt des Timotheus geradezu eine *διακονία* genannt wird (2 Tim. 4, 5).

Worin diese *διακονία* bestehe, zeigt der Begriff eines *οἰκονόμος*. Ein solcher hat Pflichten gegenüber den Gütern des Hauses und gegenüber dem Hauspersonal. Die Güter hat er zu verwalten und im rechten Stande zu erhalten, für das Personal hat er in der Weise zu sorgen, daß jedes das ihm Gebührende bekommt. In ersterer Hinsicht ist seiner Treue von dem Herrn etwas Wichtiges anvertraut. Was dem *οἰκονόμος θεοῦ* anvertraut sei, sagt uns Paulus 1 Kor. 4, 1: *οἰκονόμος μυστηρίων θεοῦ*. Wir werden es aber auch in den Pastoralbriefen finden, in einem allerdings etwas unbestimmt gehaltenen Ausdruck, der jedoch seine Verwandtschaft mit den in *οἰκονόμος* liegenden Gedanken nicht verleugnen kann. Zweimal ermahnt Paulus den Timotheus: *τὴν παραθήκην φύλαξον* (1 Tim. 6, 20 und 2 Tim. 1, 14). Die *παραθήκη* ist ein Depositum, ein bei Timotheus niedergelegtes Gut, das er bewahren soll, und diesem Begriff entspricht nach dem Zusammenhang (indem es in der ersten Stelle im Gegensatz zu dem Treiben der Irrlehrer, in der zweiten in Verbindung mit der rechten Heilslehre auftritt) am besten das ihm anvertraute Gut der evangelischen Wahrheit. Dieses Gut hat der *οἰκονόμος θεοῦ* zu schützen und zu wahren, hat es unverdorben und ungeschmälert zu erhalten. Und zwar ist dieses Gut eben im *οἶκος θεοῦ* niedergelegt, das sagt uns die allerdings viel angefochtene Stelle 1 Tim. 3, 15: *ἐν οἴκῳ θεοῦ, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος, στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*. Den Beisatz *στῦλος κτλ.* betrachtet bekanntlich eine Anzahl von Auslegern als Anfang von V. 16, so daß das in diesem Vers angegebene *μυστήριον τῆς εὐσεβείας* die Säule und Stütze der Wahrheit wäre. Eine ausführlichere exegetische Beleuchtung [1]) wird

---

[1]) Für die Beziehung von *στῦλος* und *ἑδραίωμα* auf V. 16 werden (vergl. z. B. Osterzee in Lange's Bibelwerk) hauptsächlich folgende Gründe geltend gemacht: a) „Es würde sich ungemein schleppend und matt hintennachziehen"; allein das ist eine Frage des subjectiven Geschmacks; Andern möchte die Periode dadurch eher besonders kräftig und rund abgeschlossen erscheinen. b) „Es sei ein Verstoß gegen allen ästhetischen Geschmack, die Gemeinde in einem Athem *οἶκος* und *στῦλος* zu heißen". Allein da wird eine ganz unlebendige sinnliche Fassung von Haus Gottes vorausgesetzt; es kann doch nur in dem Sinne von Familie oder Hausgenossenschaft genommen werden. c) Der Gedanke sei „wenig paulinisch" und streite mit 1 Kor. 3, 11. Allein dort ist das Bild ein ganz anderes; Christus wird dort dargestellt als die einzig wahre Grundlage für Erbauung einer Gemeinde, hier aber wird der bereits auf diesem Grund erbauten Gemeinde die Bestimmung zugetheilt, nun ihrerseits für die Erhaltung der christlichen Wahrheit zu sorgen. d) „Das copulative *καί* (V. 16) wäre durchaus unmotivirt und

uns jedoch das Recht verschaffen, in Uebereinstimmung mit den meisten älteren und neueren Exegeten den *οἶκος θεοῦ*, die *ἐκκλησία*, als „Pfeiler und Stütze der Wahrheit" zu fassen, freilich nicht im katholischen Sinne, wie ihn z. B. Calvin bezeichnet: ista est execrabilis blasphemia, incertum esse dei verbum, donec ab hominibus certitudinem quasi precario mutuetur, sondern in dem Sinne, daß die göttliche Wahrheit, welche sich in der Gemeinde niedergelassen, von der Gemeinde getragen und auf Erden erhalten werde. Es streitet dies nicht mit der Anschauung, daß der Herr der Kirche selbst durch den heiligen Geist für die Erhaltung seines Wortes sorge, denn den Schauplatz der Wirksamkeit des heiligen Geistes bildet eben nur die Gemeinde, deren Glieder dieser Geist in seinen Dienst zieht und unterstützt, weßhalb auch Timotheus (II, 1, 14) ermahnt wird, sein Depositum *διὰ πνεύματος ἁγίου* zu bewahren. Hat aber der ganze *οἶκος θεοῦ* die Aufgabe, in seinem Schooß die christliche Wahrheit zu erhalten, so ist es speciell Sache des *οἰκονόμος*, darüber zu wachen, daß das auch geschehe, ihm selbst fällt in erster Linie die Sorge dafür zu. Die Erhaltung der rechten Heilslehre innerhalb der Gemeinde wird denn auch in einer Reihe von Ermahnungen sowohl den Apostelgehülfen als den Presbytern ans Herz gelegt. Und wenn aus der Fülle der jenen gegebenen Anweisungen deutlich ein doppelter Weg, auf dem dieser Pflicht nachzukommen ist, hervortritt, so wird für die letzteren dieser doppelte Weg in kurzer und präciser Fassung angegeben Tit. 1, 9: *ἵνα δυνατὸς ᾖ καὶ παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν.* Unterweisung in der rechten Lehre und Zurückweisung jedes Widerspruchs dagegen, — dieses positive und negative Moment bilden also miteinander die Aufgabe des Geistlichen hinsichtlich der Erhaltung der christlichen Wahrheit. Der eine Theil dieser Aufgabe stellt ihn als Lehrer der Gemeinde im eigentlichen Sinne hin, wonach er die Gemeindeglieder mit dem

---

zugleich ein sonderbarer Anfang eines Satzes". Dagegen ist zu sagen: Unmotivirt wäre das *καί* bloß dann, wenn etwas ganz Neues folgte; das Folgende ist jedoch nichts Neues, sondern schließt sich aufs Engste dadurch an V. 15 an, daß *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* den Inhalt der *ἀλήθεια* V. 15 bildet. Ferner giebt z. B. Osterzee selbst zu, daß die Construction bei der von ihm acceptirten Verbindung sonderbar und hart bleibt. Endlich ist noch (abgesehen von grammatikalischen Gründen, worüber Huther zu vergleichen) geltend zu machen: das *μυστήριον* u. s. f. könnte gar nicht eine Säule, eine Stütze der Wahrheit genannt werden, denn es ist einfach die Wahrheit selbst, und die im Weiteren angegebenen einzelnen Momente, in die es zerfällt, sind eben die Hauptmomente der christlichen Wahrheit.

Lehrinhalt des Evangeliums bekannt zu machen (2 Tim. 2, 2), das Wort Gottes zu predigen (2 Tim. 4, 2), überhaupt in jeder Weise die göttliche Wahrheit mitzutheilen hat (1 Tim. 4, 13). Damit sind wir zugleich in die oben angegebene andere Seite der Dienstleistung eines οἰκονόμος hineingerathen, die sich auf seine Sorge für die Glieder des Hauses bezieht. Sofern diese Sorge darin besteht, daß er jedem Glied den ihm gebührenden Antheil an den Gütern des Hauses zukommen läßt, widmet sich der Haushalter Gottes derselben eben durch die Ausübung des Lehramtes, das ja seiner Natur nach ein Austheilen der göttlichen Hausgüter unter die göttlichen Hausglieder ist, und es fällt also seine Bemühung um die Erhaltung der ihm übergebenen παραθήκη theilweise mit seiner Sorge für die ihm untergebenen Hausgenossen zusammen. Aber auch nur theilweise. Denn die positive Lehrthätigkeit ist nur der eine Weg, jenes Ziel zu erreichen; der andere Weg besteht, wie wir oben sahen, in der Zurückweisung des Widerspruchs gegen die rechte Lehre. Diese zweite Art drückt dem Lehrer zugleich das Gepräge eines Kämpfers auf. Daher geschieht es wohl auch nicht ohne Anspielung auf diesen Theil seines Berufes, wenn Paulus von der στρατεία des Timotheus redet (I, 1, 18) und ihn als einen στρατιώτης Χριστοῦ bezeichnet (II, 2, 3). Wenigstens der erste Ausdruck weist durch seine Zurückbeziehung auf den dem Timotheus gewordenen Auftrag, die Irrlehre zu bekämpfen, auf eine gewisse kriegerische Stellung hin, die der mit Wahrung der Reinheit der Lehre Betraute gegenüber den Feinden derselben einzunehmen hat [1]). Die Streitbarkeit, die von dem Gemeindelehrer verlangt wird, paßt übrigens auch ganz zu dem Begriff des οἰκονόμος, der die ihm übergebenen Güter zu vertheidigen, jeden Angriff darauf zurückzuweisen hat.

So weit die eigentlichen Dienstpflichten eines Haushalters. Was im Uebrigen von seiner Stellung gilt, gehört nicht zu seinem Dienst im engeren Sinne, sondern zu seinem Regiment, wie dies oben gefaßt wurde. Bengel bemerkt zu dem Ausdruck οἰκονόμος: potestas igitur episcopi circumscripta illa quidem est, sed tamen non est nulla. Die circumscriptio seiner Macht folgt freilich unmittelbar aus dem Haushalterbegriff; es liegt darin die Restriction, daß die-

---

1) Wenn wir auch nicht so weit gehen wollen, mit Otto (a. a. O. S. 92) das ταύτην τὴν παραγγελίαν παρατίθεμαί σοι zu übersetzen: Dieses Commando — nämlich das Commando gegen die Irrlehrer — vertraue ich dir an.

selbe nur eine vom Herrn für dessen eigene Zwecke ihm übertragene ist und darum auf keinen Fall in selbstischer Willkür, sondern nur sowohl im Sinne des Herrn als in Uebereinstimmung mit seinem Willen gebraucht werden darf. Wie nahe allerdings bei der Ausübung dieser potestas die Gefahr der Grenzverrückung liege, zeigt das Beispiel dessen, der auf den Titel eines „Stellvertreters Christi“ ein besonderes Recht zu haben glaubt. Im Grunde ist jeder Träger des geistlichen Amtes als *οἰκονόμος θεοῦ* nach der Anschauung des Apostels ein Stellvertreter des Herrn der Kirche. Aber gerade diese Auffassung seines Verhältnisses zu der Gemeinde sollte am besten geeignet sein, jeden Gedanken an ein eigentliches Herrscheramt dabei abzuschneiden. Der Haushalter hat ja nur darüber zu wachen, daß das vom Herrn selbst aufgestellte Hausgesetz in Geltung bleibe und diesem sowohl die Gestaltung des Hauswesens im Ganzen als das Verhalten der einzelnen Glieder entspreche. Daher läßt sich die Thätigkeit des *οἰκονόμος θεοῦ* hinsichtlich der regimentlichen Seite seiner Stellung wesentlich in den Begriff der Gemeinde**leitung** und Gemeinde**beaufsichtigung** zusammenfassen.

So interessant nun aber auch der Einblick in das Wesen des geistlichen Berufes ist, den uns die Vergleichung des Bischofs mit einem Haushalter gestattet, so ist dieselbe doch nicht geeignet, uns ein **vollständiges** Bild davon zu verschaffen. Für die richtige Auffassung der bischöflichen Regierungsthätigkeit mag der Hinweis auf die Haushalterstellung genügen. Allein der Kreis der eigentlichen **Dienst**pflichten erscheint zu beschränkt, so lange nur das Lehrgeschäft nach seiner doppelten Seite, als positive Lehrmittheilung und als Wahrung der reinen Lehre gegenüber von etwaigen Angriffen, dazu gerechnet wird; mehr aber giebt der Haushalterbegriff hinsichtlich der Dienstleistungen nicht an die Hand. Die Vollziehung dieser Pflichten bringt den Bischof noch nicht in die unmittelbare und lebendige Beziehung zu den einzelnen Gemeindegliedern, die die Pastoralbriefe deutlich voraussetzen. Abgesehen von einer Reihe von Stellen, die, wie wir unten sehen werden, speciell darauf hinweisen, geht aus der ganzen Anschauung des Apostels von dem Verhältniß der Gemeinde zu ihrem Führer bestimmt hervor, daß dieser sich nicht bloß auf die mit der Ausübung des Lehramtes verbundene Einwirkung auf die Gemeinde im Ganzen beschränken dürfe, sondern auch den einzelnen Seelen nachgehen und sich ihnen nach ihren eigenthümlichen geistlichen Bedürfnissen widmen werde. So wäre also der oben angegebene Kreis der

Dienstpflichten eines *οἰκονόμος θεοῦ* dahin zu erweitern, daß auch noch die pastorale Beschäftigung mit den einzelnen Seelen, d. h. die „Seelsorge“ nach ihrem specielleren Begriff oder „die eigenthümliche Seelenpflege“, darin aufgenommen wird. Damit hätte denn nun die Aufzählung der Hauptgebiete, auf welchen sich nach der Auffassung des Apostels die geistliche Berufsthätigkeit zu bewegen hat, ihren Abschluß erreicht.

Ehe wir jedoch den Apostel auf diese Gebiete im Einzelnen begleiten, verdienen noch einige Winke desselben über den allgemeinen Charakter der Amtsführung unsere Aufmerksamkeit. Wie sehr der ganze Geist, in dem das Amt zu führen ist, seiner hohen Wichtigkeit entsprechen müsse, zeigt er uns z. B. in einem Zuruf der Ermunterung an den von der Schwere seines Amtes und den widrigen dabei gemachten Erfahrungen gebeugten Timotheus (2 Tim. 1, 7). Paulus fordert ihn auf, die ihm gewordene charismatische Begabung mit neuem Eifer anzufachen, indem er hinzufügt, daß der Geist, den Gott ihnen gegeben, nicht ein Geist der *δειλία*, sondern ein *πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ* sei. Dieser Geist ist nicht (wie die meisten Ausleger wollen) der, der ihnen als Christen überhaupt verliehen ist, so daß der Apostel aus dem Charakter des Christen im Allgemeinen dem Diener des Evangeliums seine Pflicht nachweisen würde. Dem widerstreitet die enge Verbindung mit *χάρισμα* (V. 6); denn es wäre (wie Otto a. a. O. S. 315 mit Recht bemerkt) eine seltsame Argumentation: „Deine Amtsbegabung laß nicht ungenützt, denn du hast einen Geist der Kraft ꝛc. empfangen, wie ihn jeder Christ hat, auch derjenige, dem kein Amt anvertraut ist.“ Vielmehr finden wir mit Beziehung darauf, daß der heilige Geist nach 1 Kor. 12, 7 seine Gaben je nach dem Bedürfniß verschieden austheilt, hier den Gedanken: in den Amtsträgern wirkt der heilige Geist insonderheit die *δύναμις*, *ἀγάπη* ꝛc., gerade weil sie diese besonders nöthig haben. Sind also hier die Gaben aufgezählt, die der heilige Geist in den Amtsträgern hauptsächlich wirkt, so sind eben damit auch die Eigenschaften gesetzt, die dieselben bei Führung des Amtes hauptsächlich an den Tag zu legen haben. Voran steht die *δύναμις*, d. h. ein kräftiges, energisches Wesen, das keine Anstrengung und keine Gefahr scheut, wogegen die *δειλία*, die sowohl vor schwerer als vor gefährlicher Arbeit zurückschaudernde Schlaffheit und Weichlichkeit, wie des Christen überhaupt, so insbesondere des Führers der Gemeinde unwürdig ist. Die männliche Entschlossenheit und unerschütterliche

Thatkraft, wie sie gerade aus der Wirksamkeit des Apostels Paulus hervorleuchtet, ist die erste Bedingung für eine erfolgreiche Thätigkeit, besonders in einem Beruf, der der Schwierigkeiten nur allzu viele bietet. Kräftige, energische Naturen aber gerathen leicht in Gefahr, ihre Ueberlegenheit in den Dienst selbstischer Zwecke zu stellen; darum muß ein Zweites hinzutreten, die *ἀγάπη*. Was das für eine Liebe sei, zeigt die Beziehung des ganzen Verses auf die Amtswirksamkeit des Timotheus [1]); es ist die liebende Hingabe an den Herrn, der ihn ins Amt gesetzt, und an die Gemeinde, in der er für diesen Herrn wirken soll. Diese Liebe stellt die ganze Kraft des Dieners Christi seinem Herrn zur Verfügung und befähigt ihn noch dazu, die schwersten Opfer für seine Sache zu bringen. In ihr wurzelt auch der *σωφρονισμός*, die Selbstbeherrschung, welche alle diejenigen Regungen, die der Erreichung des **einen** Zieles hindernd in den Weg treten, unterdrückt und der ganzen Handlungsweise des Dieners Christi das Gepräge ernster und consequenter Bestimmtheit verleiht. — In dieser Weise wird der allgemeine Charakter der geistlichen Amtsführung durch die schöne Trias, an die Paulus seinen Gehülfen mahnt, ins Licht gesetzt. Jener Geist kräftiger Energie, liebender Hingebung und ernster Selbstbeherrschung, — es ist der Geist, in dem der *δοῦλος Χριστοῦ* sein heiliges Amt führen soll.

Eine andere Trias in demselben Brief schildert diesen Geist in näherer Beziehung zu der **Thätigkeit** der Amtsträger. Es ist eine Trias von **Bildern**: mit einem Krieger, einem Wettkämpfer, einem Landmann wird Timotheus (II, 2, 4—6) verglichen. Sehen wir uns nach dem punctum saliens bei jedem dieser drei Bilder um, so bietet das letzte, das eines **Landmanns**, auf den ersten Anblick die allgemeinste Regel, die überhaupt einem Mann, der ein Geschäft hat, gegeben werden kann, nämlich: er solle arbeiten. Denn wie man auch im Einzelnen die Stelle erklären mag, der Nachdruck liegt jedenfalls auf dem *κοπιῶντα*. Wäre nun der *γεωργὸς κοπιῶν* ohne Weiteres zu identificiren mit dem *ἐργάτης* im Allgemeinen (1 Tim. 5, 18), so könnten wir dieses Bild, als etwas zu Selbstverständliches enthaltend, überschlagen. Allein die Vergleichung mit der Arbeit gerade des **Landmanns** verleiht **der** des Geistlichen einen besonderen Charakter, stempelt sie zu einer besonders **mühsamen**, die (wenn auch nur bildlich gesprochen) im Schweiße des Angesichts vollbracht sein will

[1]) Vergl. dazu Otto a. a. O. S. 317.

(1 Mos. 3, 17—19). Darum wird der Ausdruck κοπιᾶν für die Bezeichnung der geistlichen Amtsthätigkeit mehrfach wiederholt (1 Tim. 4, 10. 5, 17) und dadurch angedeutet, daß sie mit Anstrengung aller Kraft und unermüdlichem Eifer geschehen solle. Aufs Engste hängt damit die Forderung der ausschließlichen Hingabe an den Beruf zusammen, die das Bild vom Krieger hervorhebt. „Kein Kriegsmann flicht sich in Händel der Nahrung", d. h. er läßt sich auf die gewöhnlichen bürgerlichen Geschäfte nicht ein, „um dem Feldherrn zu gefallen". Soll hiermit dem στρατιώτης Χριστοῦ jede Beschäftigung mit dem, was sein Amt nicht unmittelbar berührt, untersagt werden? Wir brauchen nicht darauf hinzuweisen, wie sehr des Apostels eigenes Beispiel mit einer solchen Auffassung streiten würde; der Ausdruck ἐμπλέκεσθαι bewahrt vor jedem Mißverständniß. Die Hauptsache ist: die Beschäftigung mit weltlichen Dingen darf kein ἐμπλέκεσθαι werden, d. h. darf nicht Sinn und Kraft und Zeit so sehr in Anspruch nehmen, daß das Amt darunter leidet. Dem wird aber durch die Bevormundung der katholischen Kirche, welche „dem Klerus eine gewisse Anzahl nicht-geistlicher Beschäftigungen entschieden untersagt" (vergl. Osterzee a. a. O. zu 2 Tim. 2, 4), in keiner Weise vorgebeugt. Es bleibt dabei die Thüre weit offen für die Kraft und Lust zur Amtswirksamkeit am meisten absorbirenden Liebhabereien, gegen welche Bengel seine bekannte Philippika schleudert: in his (τούτοις, 1 Tim. 4, 15) qui est, minus erit in sodalitatibus mundanis, in studiis alienis, in colligendis libris, conchis, nummis: quibus multi pastores notabilem aetatis partem inscientes conterunt. Gegen jene studia aliena läßt sich zwar an sich nichts einwenden, wohl aber gegen das esse in iis, gegen die leidenschaftliche Hingabe daran, wodurch die Beschäftigung damit zu einem die treue Amtswirksamkeit hindernden ἐμπλέκεσθαι wird. Dem gegenüber gilt das kurze, aber vielsagende Wort: ταῦτα μελέτα, ἐν τούτοις ἴσθι (1 Tim. 4, 15). Das ταῦτα geht auf die V. 12—14 gegebenen Vorschriften über rechte Amtsführung, und der Sinn dieses Zurufes ist also: das Amt recht zu versehen, soll die Hauptsorge des Amtsträgers sein und das, was hierfür nöthig ist, das Element, in dem sich seine ganze Persönlichkeit bewegt. Nicht bloß einzelne Theile seiner Fähigkeit oder einzelne Seiten seiner Thätigkeit, sondern den ganzen Menschen (ἴσθι), die ganze Person nimmt das Amt für sich in Anspruch. Es folgt daraus, daß die gesammte Thätigkeit des Geistlichen, auch wo sie nicht unmittelbar auf Erfüllung von Amtspflichten ge-

richtet ist, doch immer in einer gewissen Beziehung zu der großen Aufgabe seines Lebens stehen, der Gedanke an sein Amt der Alles beherrschende Grundgedanke seines Strebens und Wirkens sein muß. Das ist die positive Seite des Erfordernisses, von dem uns das Bild des *στρατευόμενος* zunächst die negative geboten hatte, nämlich der ausschließlichen Hingabe an den geistlichen Beruf. — Haben wir hierbei gesehen, wie das ganze Leben des Geistlichen von der Idee seines Berufes getragen sein soll, so führt uns das dritte der aneinandergereihten Bilder: *ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις κτλ.*, wieder in die Schranken der eigentlichen Amtswirksamkeit zurück. Von einem Wettkämpfer darf man voraussetzen, daß sein ganzes Streben auf die Erreichung seines Ziels gerichtet und seine ganze Kraft diesem Zwecke dienstbar gemacht werde, aber es handelt sich bei ihm nun darum, daß er auch *νομίμως* kämpfe, d. h. den Kampfregeln pünktlich sich füge und also weder zu unerlaubten Mitteln greife, noch durch Umgehung eines Theils seiner Verpflichtungen sich seine Aufgabe erleichtere. Willkür und Eigenmächtigkeit brachten auf der heidnischen Arena selbst den bewundertsten Sieger um seinen Kranz; sie sind es, die auch auf der Arena der christlichen Kirche einer wenngleich sonst tüchtigen Leistung ihren Werth in den Augen des großen Preisrichters benehmen. Der Diener Christi hat sich streng an seine Instruction, d. h. an den Willen des Herrn der Kirche, zu halten und darf sich mithin weder Willkürlichkeiten, die mit demselben streiten, erlauben, noch eigenmächtig einem Theil seiner Aufgabe sich entziehen. Der erstere Punkt möge in dieser allgemeinen Fassung hier stehen bleiben, da die Pastoralbriefe nichts Weiteres zu seiner Illustrirung bieten. Ein Anklang an den letzteren aber findet sich auch in der Mahnung 2 Tim. 4, 5: *τὴν διακονίαν σου πληροφόρησον*. Zu der Aufforderung, die Arbeit eines Evangelisten zu thun, tritt für Timotheus noch die weitere: erfülle deine Diakonie ganz, d. h. auch die anderen damit verbundenen Aufgaben, nicht bloß die der Verkündigung des Evangeliums. Die Neigung des natürlichen Menschen, irgend einem Theil seiner Pflichten, dessen Erfüllung ihm besonders angenehm ist, mit Vorliebe sich zu widmen, zieht sich leicht auch ins Amtsleben des Geistlichen herein und treibt ihn zu einseitiger Pflege besonderer Lieblingszweige, mit Vernachlässigung seiner übrigen Pflichten. Kann nun auch der Apostel, der selbst auf die Verschiedenheit der Geistesgaben hinweist, die Vorliebe für gewisse Theile des Amtes, die in der natürlichen Begabung begründet ist, unmöglich mißbilligen, so muß er

doch der Vernachlässigung anderer Theile, die jene leicht im Gefolge haben kann, entschieden entgegentreten. Daher hier die Mahnung, nicht bloß an einzelne Stücke zu denken, sondern an alle, dem ganzen Amt nach allen Seiten zu genügen.

Nach all' diesem steht der rechte *δοῦλος Χριστοῦ* als ein Mann vor uns, der mit angestrengtem Eifer, ausschließlich und mit Unterdrückung der eigenen selbstischen Neigungen sich seinem hohen Berufe hingiebt. Dazu kommt noch als weiterer Zug aus dem Bilde des Kriegers, daß er als *καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ* (2 Tim. 2, 3) auch zu jedem Leiden (*κακοπάθησον*), das sein Dienst ihm auferlegt, bereit sein muß. Dies wird entsprechend der damals so angefochtenen Stellung der christlichen Kirche besonders von dem selbst um des Evangeliums willen in Banden befindlichen Glaubenshelden, also namentlich im zweiten Brief an Timotheus wiederholt betont. Und zwar erscheint das *κακοπαθεῖν* 2, 3 und 4, 5 nicht als eine ganz besondere, außerordentliche Leistung, sondern der Aufruf dazu reiht sich ganz ruhig unter die anderen Ermahnungen ein, ein Beweis, daß die Uebernahme jeglichen Leidens um des Evangeliums willen (1, 8) nach der Anschauung des Apostels als etwas Selbstverständliches zu dem Amte eines *δοῦλος κυρίου* gehört.

Nun aber ist das Maß dessen, was schon im Allgemeinen von dem Träger des geistlichen Amtes verlangt wird, so voll, daß wir wohl begreifen, warum der Apostel es für nöthig hält, seinem Gehülfen wiederholt ermunternde Winke zu geben. Timotheus freilich, der durch die schmerzlichsten Erfahrungen, die steigende Verfolgung des Christenthums, das traurige Schicksal seines geistlichen Vaters, das Umsichgreifen der Irrlehre in der Gemeinde und wohl auch so manchen Widerstand, auf den er bei seinem Wirken stieß, gebeugt und gelähmt war, — er brauchte ganz besonders die Mahnung, die Flamme seines *χάρισμα* hell wieder anzufachen, zu neuer Freudigkeit und Energie sich zu erheben (2 Tim. 1, 6). Aber auch in ruhigen, gefahrlosen Zeiten sind die Träger des geistlichen Amtes Angesichts der schweren Aufgaben und der hohen Ansprüche desselben der Gefahr des Verzagens an sich und ihrer Kraft ausgesetzt und begrüßen es darum gewiß mit Freuden, daß gerade in den Pastoralbriefen zwischen die vielen ernsten Forderungen auch mancherlei tröstliche Winke zur Belebung des Eifers eingestreut sind. Selbst ein Paulus fühlt je und je das Bedürfniß nach einem stärkenden Trunk aus der Quelle des Trostes, wie er sich z. B. zu neuer Freudigkeit in seinem Leiden auf-

schwingt durch den Gedanken: εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος κτλ. (2 Tim. 1, 11). Mitten in seiner Erniedrigung hält er sich da den hohen Posten vor, den Gott ihm anvertraute, und mit neuem Muth erfüllt ihn die daraus fließende Gewißheit: es ist seine Sache, die ich führe, also kann es keine verlorene Sache sein (παραθήκη, V. 12, in der gleichen Bedeutung wie V. 14). Sollte nicht der Gedanke an die Göttlichkeit des geistlichen Amtes jedem seiner Träger gleiche Zuversicht verleihen? Und nicht bloß auf Gottes Hülfe, die sie begleite, sondern auf Gottes Kraft, die selbst in ihnen wirke, weist er sich und seinen Freund, z. B. 2 Tim. 1, 8 (κατὰ δύναμιν θεοῦ) und insbesondere in der schon oben angeführten Versicherung (2 Tim. 1, 7), daß sie von Gott das πνεῦμα δυνάμεως u. s. w. erhalten haben. Sind es auch charismatisch besonders bevorzugte Männer, die dieses ἔδωκεν ἡμῖν von sich bekennen dürfen, so ist doch der darin liegende Gedanke: „wir können, wenn wir nur wollen“, ein Mittel zur Neubelebung des Eifers, dem der Glaube an die Verheißung Luk. 11, 13 auch in einer mit Charismen weniger gesegneten Zeit fortdauernde Gültigkeit verleiht. Von jenen Zweien hatte freilich der Eine ein weit höheres Maß von Geisteskraft erhalten, aber er steht auch besonders groß da in der Benutzung der zehn Pfund, die ihm geworden, so groß, daß er wohl auf sein Beispiel hinweisen darf, um den sinkenden Muth des Freundes aufzurichten. Dies thut er denn auch deutlich, z. B. 2 Tim. 1, 12, wo die augenfällige Zurückweisung von ἀλλ᾽ οὐκ ἐπαισχύνομαι auf μὴ ἐπαισχυνθῇς (V. 8) sein Auftreten als ein vorbildliches hinstellt. Auch 2 Tim. 2, 9 f. richtet er den Blick des Jüngers auf sein eigen Bild, das Bild des in heldenmüthigem Dulden wie in siegesfrohem Wirken gleich großen Meisters hin und giebt uns damit ein weiteres Hülfsmittel zur Belebung des Eifers an die Hand: das Anschauen großer Vorbilder. Endlich schimmert noch aus dem und jenem Zuspruch Eines heraus, was den Timotheus zu rechter Treue ermuntern soll, das ist der Gedanke an den Lohn, der den treuen Diener erwartet. Insbesondere enthält jedes der oben erwähnten drei Bilder (2 Tim. 2, 4—6), die uns die Stellung des Geistlichen zu seinem Amt so anschaulich schildern, auch die Hinweisung auf den mit rechter Amtsführung verbundenen Lohn. Das Lob des Feldherrn sich erwerben, einen Ehrenkranz erlangen und die Früchte seiner Arbeit genießen dürfen, das wird hier in Aussicht gestellt, und wie das rechte Ringen nach diesem Ziel als conditio sine qua non für seine Erreichung bezeichnet wird, so er-

scheint hinwiederum der Hinblick auf dieses Ziel als stimulus für das rechte Ringen. Worin dieses Ziel bestehe, lassen uns die drei Ausdrücke ahnen; sie weisen — wenigstens die zwei letzteren — hin auf die Zeit, wo der Kampf beendigt und die Ernte gekommen ist. Auf den himmlischen Lohn wirft der Apostel auch für sich einen Hoffnungsblick (2 Tim. 2, 11 f. und namentlich Capitel 4, 7 f.), der ihn zu neuer Wirkensfreudigkeit entflammt. Um wie viel nöthiger wird das für diejenigen Träger des geistlichen Amtes sein, die sich keiner solchen Geistesstärke rühmen können!

Von der Nothwendigkeit dieser Mittel zur Belebung des Eifers wird uns übrigens die Betrachtung der Amtsführung mit Rücksicht auf die oben angegebene Gliederung des Amtes noch genauer überzeugen. Es handelt sich dabei um die besonderen Aufgaben, die der geistliche Beruf nach seinen verschiedenen Seiten mit sich bringt. Wenden wir uns zunächst den Dienstpflichten im engeren Sinne zu, so kommt in erster Linie der Dienst am Wort oder die geistliche Lehrthätigkeit in Betracht.

Die Lehrthätigkeit wird in den Pastoralbriefen bald durch das einfache *διδάσκειν* (1 Tim. 4, 11. 6, 2; 2 Tim. 2, 2), bald durch Ausdrücke wie *κηρύττειν τὸν λόγον* (2 Tim. 4, 2) oder *ἔργον ποιεῖν εὐαγγελιστοῦ* (2 Tim. 4, 5) bezeichnet. Sieht man bei letzterem Ausdruck von dem in der apostolischen Zeit damit verbundenen Nebenbegriff eines Reisepredigers ab (daher Eph. 4, 11 von dem „Lehrer“ unterschieden) und faßt nur den nächstliegenden Wortsinn ins Auge, so weist derselbe, wie der Zuruf 2 Tim. 4, 2, auf den Gegenstand der Lehrmittheilung hin, das Evangelium oder den *λόγος*, genauer die *ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* (1 Tim. 6, 3). Damit ist zum Voraus jeder andere Inhalt (*ἑτεροδιδασκαλεῖν*, 1 Tim. 6, 3) ausgeschlossen, selbstverständlich was damit im Widerspruch, aber auch was nicht in unmittelbarem Zusammenhang damit steht (Tit. 2, 1: *λάλει ἃ πρέπει τῇ διδασκαλίᾳ*). So die *μῦθοι* in des Wortes weitester Bedeutung, d. h. alles Selbstersonnene, nicht aus dem göttlichen Wort zu Beweisende oder Abzuleitende, alle Menschenfündlein und Eigengedanken, wie Luther [1]) zu 1 Tim. 1, 4 bemerkt: hodie Schwermeri nihil docent, nisi fabulas, quae sunt sua somnia et recedunt a semel tradita doctrina. Die christliche Wahrheit nun, die den Gegenstand der Lehrmittheilung bilden soll,

---

[1]) In seinen „Annotationes in epistolas Paulinas ad Tim. et Tit.“

hat Timotheus von seinem geistlichen Vater überkommen (2 Tim. 3, 10), und dabei soll er auch bleiben (2 Tim. 3, 14), bei seinem Wirken als Lehrer sich allein an das von dem Apostel Gehörte halten (2 Tim. 2, 2). Zwar empfiehlt ihm dieser auch die *γραφή* (des alten Bundes) als nütze zur Lehre; allein damit ist nicht gesagt, daß er den Lehrinhalt daraus zu schöpfen habe, vielmehr wird ihm — gerade durch die Wendung „nütze zur Lehre“ — nur die Benutzung des Alten Testaments zu gründlicherer und lebendigerer Darlegung der christlichen Wahrheiten (in der Art, wie z. B. Paulus in Röm. 4 die Geschichte Abraham's verwendete) angerathen; ein Wink, dessen Befolgung manche Lehrvorträge nicht bloß verständlicher, sondern auch anregender und fesselnder machen würde. Die eigentliche Quelle, aus welcher der Lehrstoff zu schöpfen ist, ist und bleibt aber natürlich das apostolische *κήρυγμα* (Tit. 1, 3).

Doch dies ist im Ganzen selbstverständlich. Wichtiger ist, daß Timotheus auch in Beziehung auf die Mittheilung des Lehrstoffs sich an das Beispiel seines Meisters anschließen soll. Das geht hervor aus 2 Tim. 1, 13: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγ. λόγων ὧν παρ᾽ ἐμοῦ ἤκουσας*. *ὑποτύπωσις* bezeichnet die Abbildung, die Darstellung im Bilde. Hier wäre es demnach das Bild des Lehrganzen, das Paulus für ihn zur Nachachtung entworfen, ihm gleichsam vorgezeichnet hat. Dieses Bild soll er festhalten als ein Vorbild, das ihm bei seiner eigenen Lehrwirksamkeit beständig vorschwebe. Freilich nicht, um es in äußerlich mechanischer Weise Strich für Strich nachzuzeichnen, vielmehr soll es *ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ* erfaßt und festgehalten und dadurch sein persönliches Eigenthum werden, so daß aus dem eigenen Glaubens- und Liebesleben eine freie lebendige Reproduction des apostolischen Lehrganzen hervorgehe. Der Begriff des „Bildes“ legt es nahe, sowohl an den Inhalt als auch an die Form der apostolischen Lehrvorträge zu denken. Daher bemerkt Melanchthon [1]) zu dieser Stelle: vult et res ipsas retineri et modos loquendi usitatos apostolis, und ebenso findet Calvin darin die Beziehung nicht bloß auf die substantia, sondern auch auf die figura ipsa orationis. Allein dies möchte doch etwas zu weit gegangen sein. Denn die Form der Rede ist ja nur das nach Zeit und Umständen und auch nach der Individualität des Lehrers, die hier wohl zu ihrem Rechte kommen darf, wechselnde Kleid, das daher unmöglich immer den gleichen Zuschnitt

---

[1]) Enarratio epistolae I. ad Tim. et duorum capitum secundae.

haben kann. Wohl aber dürfen wir hier an die Art und Weise der **Behandlung** des vorzutragenden Stoffes denken und also das apostolische *κήρυγμα* als Musterbild für die Lehrmittheilung nach **Inhalt** und nach **Methode** betrachten. Die Pastoralbriefe sind in dieser Hinsicht sehr instructiv, indem der Apostel darin nicht bloß als Lehrer der Predigtkunst (freilich in primitivster Weise), sondern mehrfach selbst als Prediger auftritt. Als schönes Muster einer evangelischen Predigt nach ihren Grundzügen läßt sich z. B. die Stelle Tit. 2, 11—14 ansehen. Was diesem Excurs seinen eigentlichen Werth verleiht, ist, daß Paulus das hier Gesagte seinem Gehülfen durch das angeschlossene *ταῦτα λάλει* (V. 15) — zunächst seinem Inhalt nach — selbst als Muster zur Nachachtung empfiehlt. Wir sehen hier deutlich, was den Hauptinhalt der Lehrverkündigung bilden soll: die Hauptthatsachen des Heils in Christo nach ihrer tiefen Bedeutung, ihrer herrlichen Wirkung, ihren ernsten Forderungen *rc.* Dasselbe wird uns gleich daneben (Tit. 3, 3—7) in einer ähnlichen Ausführung dargeboten, die sich ebenfalls durch das beigefügte *καὶ περὶ τούτων βούλομαί σε διαβεβαιοῦσθαι* (vergl. Luther: „Solches will ich, daß du fest lehrest") (V. 8) als ein Muster kennzeichnet. Damit ist zu vergleichen, was Paulus von der rechten Lehrmittheilung (im Gegensatz zu der Irrlehre, V. 3) 1 Tim. 1, 4 erwartet, nämlich daß durch sie „das Wesen der göttlichen Heilsanstalt, wie sie auf den Thatsachen des christlichen Glaubens beruhe" (*οἰκονομία θεοῦ ἡ ἐν πίστει*), dargelegt werde. Der Apostel weiß wohl, daß die Besprechung der sogenannten *μῦθοι* (deren eigentliches Wesen für uns freilich im Dunkeln liegt) und die Anstellung von Untersuchungen über allerlei geheimnißvolle Probleme Vielen interessanter vorkam als die einfache evangelische Predigt. Dennoch aber gilt es nach seiner Meinung, selbst auf die Gefahr hin, trivial zu erscheinen, die Haupt- und Grundlehren immer und immer wieder zu treiben. Denn *ταῦτα*, d. h. eben diese (vergl. den vorhergehenden Vers), *ἐστὶ τὰ καλὰ καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις*, Tit. 3, 8. Der allein maßgebende Gesichtspunkt ist aber der wahre Nutzen der Hörer (Tit. 3, 9), nicht die Befriedigung ihrer Gelüste (2 Tim. 4, 3: *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*). Durch Hereinziehen von allerlei Punkten, die nur die Neugierde reizen, wird die Aufmerksamkeit von dem eigentlichen Kern der Wahrheit abgezogen (2 Tim. 4, 4); dieser aber muß mit allem Nachdruck (Tit. 3, 8: *διαβεβαιοῦσθαι*) zum Eigenthum der Zuhörer gemacht und darum — wenn auch in mannichfach verschiedener Schale und in immer wieder wechselnder Ausführung und An-

wendung (wie wir dies bei Paulus z. B. gerade in Tit. 3, 3—7, verglichen mit 2, 11—14, sehen) — doch immer aufs Neue der Gemeinde geboten werden.

Wie aber alle Speculationen und Untersuchungen über Genealogien u. dergl., die nicht mit den Grundwahrheiten des Christenthums im Zusammenhang stehen, dem Apostel unnütz und bei allem Aufwand von Gelehrsamkeit doch geradezu thöricht vorkommen (*μωράς*, 2 Tim. 2, 23), so kann er auch mit einer bloß auf Befriedigung des Wissens und einseitige Förderung der Erkenntniß gerichteten Darstellung des christlichen Glaubensgehalts nimmermehr einverstanden sein. Das eigentliche Ziel aller Lehrmittheilung ist ihm ein durchaus praktisches. So heißt es im Gegensatz zu den falschen Bahnen, die die Irrlehrer einschlagen, 1 Tim. 1, 5, das Ziel der *παραγγελία* sei Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben. Unter der *παραγγελία* kann natürlich nicht das mosaische Gesetz verstanden werden (Calvin u. A.), für das sich ja gleich nachher die Bezeichnung *νόμος* findet; eher dürfte damit das Gebot, welches der *οἰκονομία θεοῦ* eignet, das evangelische Gesetz, das die Norm des Verhaltens der Christen bildet (Huther), bezeichnet sein; am liebsten aber möchten wir bei dem unverkennbaren Anklang an das *παραγγείλῃς* V. 3 die auf die Durchführung jenes Gebots gerichtete Thätigkeit des Gemeindelehrers, die eigentliche Lehr- und Ermahnungsthätigkeit, darunter verstehen. Diese muß, soll sie rechter Art sein, auf Hervorbringung der *ἀγάπη* gerichtet sein. Von diesem Ziel, fährt V. 6 fort, haben sich die Irrlehrer abgewendet (*ἀστοχεῖν* = a scopo deflectere), haben das eigentliche Ziel der Lehrverkündigung ganz aus den Augen gelassen, nicht mehr den praktischen Zweck der Hinwirkung auf christlich-sittliches Leben verfolgt, daher ist Alles, was sie sagen, nur Mataölogie (V. 6). In ähnlicher Weise hält der Apostel dem Titus vor, auf was er als Lehrer sein Hauptaugenmerk richten müsse: *ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προΐστασθαι κτλ.* (Tit. 3, 8). Als der hauptsächlichste Zweck seiner Lehrwirksamkeit wird also auch hier die Erzeugung eines rechten Tugendeifers bezeichnet. Mit diesem klar ausgesprochenen Zweck nun steht die ganze Art und Weise der Darstellung der christlichen Heilslehre im engsten Zusammenhang. Dieselbe darf jedenfalls keine bloß theoretisch gehaltene Belehrung über die christlichen Religionswahrheiten sein, denn sie soll vor Allem sittliche Besserung im Auge haben; sie darf sich aber auch nicht auf einseitige Hervorhebung der sittlichen Forderungen im engeren Sinne

beschränken, denn jenes Ziel läßt sich nach Tit. 3, 8 (περὶ τούτων u. s. f. — ἵνα ꝛc.) nur durch gründliches Eingehen auf die (im Vorhergehenden ausgeführten) Glaubenswahrheiten erreichen. Vielmehr erscheint als die einzig wahre Behandlungsweise die enge Verschlingung von Dogmatik und Moral, von Glaubenswahrheiten und Lebensregeln. Dies ist es, was namentlich jene beiden oben angeführten Predigtmuster (Tit. 2, 11—14 und 3, 3—7) aufweisen; sie stellen die hauptsächlichsten Glaubenswahrheiten in unmittelbarem Zusammenhang mit den daraus sich ergebenden ethischen Folgerungen dar und zeigen damit, wie wenig das Eine vom Andern losgelöst werden und für sich allein auftreten dürfe. Hätte jenes ταῦτα λάλει (Tit. 2, 15) in der Kirche mehr Beachtung gefunden, es wäre weder die einseitig dogmatisirende Predigtweise der nachreformatorischen noch das fade Moralisiren der rationalistischen Periode möglich gewesen. So oft der Apostel auf Hebung des sittlichen Standes der Gemeinde dringt, weist er zugleich auf die unumgänglich nöthige Wurzel, den Glauben, hin, wie z. B. das πεπιστευκότες Tit. 3, 8 zeigt, daß, um auf καλὰ ἔργα zu hoffen, vor Allem auf den Glauben und seine Weckung gedrungen werden müsse, wie auch die ἀγάπη 1 Tim. 1, 5 nur als Frucht des Glaubens erscheint. Ebenso aber soll auch die Darstellung der Glaubenswahrheiten immer zugleich mit der Hinweisung auf die Bethätigung des Glaubens im sittlichen Leben der Gemeindeglieder verbunden sein.

Hält sich der Prediger an diese Vorschriften, dann erweist er sich als einen ἐργάτην ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας (2 Tim. 2, 15), d. h. dann geht er recht um mit dem Worte der Wahrheit. Dem ὀρθοτομεῖν ist zwar vielfach der Sinn von „recht theilen“ untergelegt worden, und die „Orthotomie“ in diesem Sinne hat sich einen förmlichen Platz in der Pastoraltheologie errungen als die Lehre von der „rechten Austheilung und Anwendung des göttlichen Wortes in Bezug auf die Eigenthümlichkeit der Zustände und Anlässe“ [1]). Ursprünglich aber ist diese Bedeutung dem Wort völlig fremd; man hat gar kein Recht, dabei ans „Theilen“ zu denken, es heißt einfach: in gerader Richtung schneiden. Mag man nun dabei ans Pflügen denken (ἐργάτης?), bei dem keine schiefen Furchen gezogen werden dürfen, oder wie man es sonst erklären will, der allgemeine Sinn ist jedenfalls: richtig damit umgehen. Und das geschieht

---

1) Nitzsch a. a. O. III. a, S. 168.

nun eben auf die oben angedeutete Weise. Allerdings aber ist der Gedanke, den man gewöhnlich damit verbindet, nämlich: der Prediger solle — wie ein Hausvater seinen Kindern das Brod vorschneidet (Calvin) — so suum cuique zutheilen, den Pastoralbriefen auch nicht fremd. Denn z. B. Titus wird ermahnt, gerade in Bezug auf die einzelnen Verhältnisse zu reden ἃ πρέπει τῇ διδασκαλίᾳ, Tit. 2, 1 ff. Wenn V. 2—10 ausgeführt wird, auf was bei den alten Männern und Frauen, bei den Jüngeren und bei den Knechten insonderheit hinzuwirken sei, so wird damit die Berücksichtigung der einzelnen Classen der Zuhörer je nach ihren speciellen Bedürfnissen und so überhaupt das Eingehen auf die Eigenthümlichkeit der Zustände nachdrücklich empfohlen. Es liegt offenbar im Sinne des Apostels, daß das dahin Gehörige auch in den öffentlichen Lehrvorträgen seine Stelle finden solle; doch haben wir damit zugleich den Grenzpunkt zwischen Lehramt und Seelsorge erreicht.

Ausführlicher als die positive Lehrthätigkeit wird in unseren Briefen die pastorale Thätigkeit zur Wahrung der reinen Lehre gegenüber von jeder Trübung und Fälschung, das pastorale Verhalten gegenüber der Irrlehre, besprochen. In allen drei Briefen ist von einer Irrlehre die Rede, die zwar nirgends unter einem bestimmten Namen auftritt, aber durch eine Reihe charakteristischer Merkmale näher bezeichnet wird. Als allgemeinstes Merkmal erscheint der Gegensatz gegen die rechte Heilslehre (1 Tim. 1, 6. 19. 6, 3. 5. 21; 2 Tim. 2, 18. 25. 3, 8; Tit. 1, 9). Den Gegenstand dieser ἑτεροδιδασκαλία (1 Tim. 1, 3. 6, 3) bilden theils unfruchtbare (1 Tim. 1, 6. 6, 20) oder geradezu gottlose (1 Tim. 6, 20. 4, 1) Speculationen[1]), z. B. 2 Tim. 2, 18, theils willkürliche ascetische Gebote (Tit. 1, 14; 1 Tim. 4, 3). Die Anhänger dieser Richtung suchen ihre Behauptungen mit großem Wissensdünkel (1 Tim. 6, 20; Tit. 1, 16) und krankhafter Streitsucht (1 Tim. 6, 4) aufrecht zu halten. In sittlicher Hinsicht werden sie nicht nur als unlauter geschildert, namentlich voll Eigendünkels und schnöder Gewinnsucht (1 Tim. 1, 19. 4, 2. 6, 4; Tit. 1, 11), sondern als ganz verdorben (1 Tim. 6, 5; 2 Tim. 3, 8. 13; Tit. 1, 16), ja in des Teufels Schlingen (2 Tim. 2, 26). Bekanntlich ist die Frage, mit welcher Erscheinung wir es eigentlich hier zu thun haben, noch immer eine offene; nicht einmal das ist aus-

---

[1]) ζήτησις = philosophischer Terminus für Speculation oder speculative Untersuchung (vergl. Otto a. a. O. S. 124).

gemacht, ob eine oder mehrere Classen von Häretikern gemeint seien. Gewöhnlich wird allerdings eine Hauptart angenommen, und zwar sollen es nach den meisten Auslegern Vorläufer der Gnostiker des zweiten Jahrhunderts sein. Immerhin aber, auch wenn die verschiedenen angeführten Seiten in einer Grundrichtung zusammenlaufen, sind mancherlei Modificationen derselben denkbar. Dem Apostel mochte bald diese, bald jene Seite besonders entgegengetreten sein, und hier vereinigt er nun die Summe dessen, was ihm bei den Gegnern der reinen Lehre aufgestoßen, in einem Gesammtbild, ohne daß darum gerade jeder einzelne Zug von Allen gälte. Namentlich mag auch das harte Urtheil des Apostels über ihren sittlichen Gehalt in seiner ganzen Schärfe nicht ausnahmslos auf Alle zu beziehen sein. Uebrigens liegt eine genauere Untersuchung darüber, die uns in ein wahres Labyrinth von Hypothesen einführen würde, dem hier verfolgten Zweck natürlich fern. Was wir in Hinsicht auf den Inhalt der vom Apostel so bitter verwünschten Irrlehre allein hervorheben möchten, ist, daß die zwei Hauptarten religiöser Verirrung nach rechts und nach links, die im Laufe der Zeit in mannichfach wechselndem Gewande aufgetaucht sind, schon hier zum Vorschein kommen, — auf der einen Seite unevangelische Engherzigkeit und Gesetzlichkeit (z. B. 1 Tim. 4, 3), auf der anderen unchristliche Freigeisterei (z. B. 2 Tim. 2, 18), wogegen dann die apostolische Lehre die goldene Mitte bildet.

Die eingehende Rücksichtnahme, welche diesen Erscheinungen in den Pastoralbriefen zu Theil wird, ist schon ein Beweis, wie viel dem Apostel an der Zurückweisung und Bekämpfung derselben liegt. Zwar ist die Behauptung Baur's, der auch de Wette seine volle Zustimmung giebt, daß die Polemik gegen die Häretiker als der gemeinsame Hauptzweck aller drei Briefe betrachtet werden müsse, viel zu stark; sie streitet einfach mit dem, was Paulus selbst als Zweck seines ersten Briefes an Timotheus Cap. 3, 14 f. angiebt. Aber daß ihm gerade diese Seite der pastoralen Thätigkeit besonders wichtig schien, zeigt unter Anderem der Umstand, daß er seinen Gehülfen hauptsächlich zur Bekämpfung der Irrlehre in Ephesus zurückließ (1 Tim. 1, 3). Auch bildet dieser Punkt allerdings das A und das O des ersten Briefes an ihn (vergl. 1, 3 mit 6, 20 f.), und 1 Tim. 6, 4 f. werden die Irrlehrer mit einem Schwall der heftigsten Worte gegeißelt, die eine heilige Zornesgluth athmen und ganz dazu angethan sind, in Timotheus ähnliche Gefühle und damit auch einen besonderen Eifer gegen sie zu erwecken. Die hohe Wichtigkeit, die der Apostel dem

Auftreten gegen die Irrlehre beimißt, ist aber auch sehr erklärlich. Denn dieselbe ist ihm eine krankhafte Erscheinung, und der Gemeindelehrer muß vor Allem darüber wachen, daß die Seinigen gesunde Speise erhalten. Diese gesunde Speise ist die ὑγιαίνουσα διδασκαλία (1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9. 2, 1), die ὑγιαίνοντες λόγοι (1 Tim. 6, 3; 2 Tim. 1, 13). Der Ausdruck bezeichnet die innere Gesundheit und Unverdorbenheit der evangelischen Lehre, die allein auch ein wahrhaft „gesundes", von aller Verirrung freies Christenthum in der Gemeinde erzeugen kann (vergl. Tit. 1, 13: ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει). Schon der Gebrauch dieses (den Pastoralbriefen eigenthümlichen) Ausdrucks weist darauf hin, daß jede der apostolischen widerstreitende Lehre etwas in sich Ungesundes und darum auch schädlich Wirkendes sein müsse, daher auch ein Anhänger der Irrlehre 1 Tim. 6, 4 geradezu νοσῶν genannt wird. Und wirklich hat dieselbe die schädlichsten Folgen, die überhaupt gedacht werden können; denn sie untergräbt und zerstört das Gebäude des christlichen Glaubens (2 Tim. 2, 18) und übt auch in sittlicher Hinsicht den unheilvollsten Einfluß aus (1 Tim. 6, 4: ἐξ ὧν γίνεται κτλ.). Darum darf der Pastor in dieser Beziehung wohl über seine Heerde wachen. Und zwar ist alle Energie gegenüber dem Treiben der Verführer nöthig; denn diese verfolgen selbst mit so viel Energie ihr Ziel, dringen in die Häuser ein (2 Tim. 3, 6) und wissen die Leute durch allerlei Künste zu berücken (αἰχμαλωτίζοντες) (namentlich auch das schwächere Geschlecht — γυναικάρια —, ein bezeichnender Zug, für den sich mancherlei Parallelen aus alter und neuer Zeit fänden!). Wenn sie vollends auf dem besten Wege sind, „ganze Häuser zu verkehren" (Tit. 1, 11), wenn ihr Anhang und damit auch die Gefahr für die Gemeinde wächst, dann gilt die nachdrückliche Mahnung: οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν, und es fragt sich nur: Wie kann das geschehen?

Vor Allem wird ein Weg, den besonders jugendlicher Feuereifer könnte einschlagen wollen, ernstlich widerrathen. Man könnte nämlich zu dem Gedanken versucht sein, das einfachste Mittel, den Führern der Irrlehre recht gründlich „das Maul zu stopfen", wäre eine öffentliche Disputation, wobei der Macht der Wahrheit der Sieg nicht entgehen und die Haltlosigkeit der gegnerischen Behauptungen klar aufgedeckt würde [1]). Allein von einem solchen Zweikampf will der Apostel nichts wissen. Er ist nicht der Ansicht, Timotheus solle ihren „Anti-

---

[1]) Solches ist ja auch in neuester Zeit z. B. in Genf versucht worden.

thesen" (1 Tim. 6, 20) nun auch seinerseits wieder Thesen entgegensetzen und den Fehdehandschuh, den jene hinwarfen, aufheben, sondern wiederholt und dringend macht er es ihm zur Pflicht, diese Kenophonien &c. einfach abzuweisen (1 Tim. 4, 7 u. 2 Tim. 2, 23: παραιτοῦ, 1 Tim. 6, 20: ἐκτρεπόμενος, 2 Tim. 2, 16: περιΐστασο). In diesem Sinne müssen nämlich jene Warnungsrufe, das Geschwätz der Irrlehrer zu meiden, nothwendig aufgefaßt werden; denn über die Befürchtung, sein Gehülfe könnte sich selbst ihnen zuneigen und ins feindliche Lager übergehen, war der Apostel doch gewiß erhaben. Wohl aber mochte er ihm die Geneigtheit zutrauen, sich mit den Gegnern zu messen, um sie mit schlagenden Gründen von der Falschheit ihrer Ansichten zu überzeugen und wo möglich zur Wahrheit zurückzuführen. Und das soll er nicht thun, soll sich ihnen gegenüber gar nicht auf ihre Behauptungen einlassen; mit einem Wort: das λογομαχεῖν, das förmliche Disputiren, verbietet der Apostel (2 Tim. 2, 14; nach der Lesart μὴ λογομάχει geht das Verbot den Timotheus an, nach der anderen Lesart μὴ λογομαχεῖν soll dieser es auch bei Andern nicht dulden). Warum? Antwort 2 Tim. 2, 14: „es ist doch zu nichts nütze", und V. 16: „sie werden doch weiter gehen in ihrer Gottlosigkeit". Mit großer Nüchternheit tritt da der Apostel dem Wahn entgegen, die Abgefallenen lassen sich durch Widerlegung ihres Geschwätzes alsbald zur Wahrheit zurückführen und die Unterdrückung der Irrlehre könne das Resultat von Disputationen sein! Ja, noch mehr: das λογομαχεῖν ist nicht nur nichts nütze, es richtet noch dazu Schaden an, denn es dient nur ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων (V. 14), „zur Verkehrung der Hörer". Versteht man unter den „Hörern" die Anhänger der Irrlehre, auf deren Bekehrung es abgesehen ist, so wird dadurch angedeutet, daß auf dem Wege des Disputirens gerade die gegentheilige Wirkung erzielt wird. Und wie sehr stimmt damit die Erfahrung überein, daß man sich in der Hitze des Streites bei dem Reiz, den der Widerspruch für den natürlichen Sinn hat, und unter der Herrschaft der Eitelkeit, die sich nicht für besiegt erklären will, nur noch tiefer in eine verkehrte Ansicht hinein verrennt! Sind aber die ἀκούοντες die „Zuhörer" im eigentlichen Sinne, die ohne activen Antheil an der Disputation ihrem Gange folgen, so braucht man nicht einmal an den bösen Eindruck zu denken, den es auf die Gemeinde machen müßte, wenn die Vertreter der „gesunden Lehre" sich etwa von besonders schlagfertigen Disputirkünstlern durch allerlei Sophismen in die Enge treiben ließen und die Irrlehre einen schein-

baren Triumph erränge; auch im günstigsten Falle ist eine καταστροφή in sittlicher Hinsicht unvermeidlich, da die im Wortgefecht entfesselten Leidenschaften etwas ungemein Ansteckendes haben und der Eifer der Parteinahme gerade bei religiösen Fragen nur zu leicht in einen fleischlichen und sündhaften Eifer ausartet. Wie sehr aber nicht bloß die Glieder, sondern auch die Leiter der Gemeinde selbst dieser Gefahr ausgesetzt seien, darauf weist noch 2 Tim. 2, 23 f. hin, wo Timotheus noch einmal ermahnt wird, sich doch ja nicht mit den Gegnern einzulassen, weil er dadurch nur in ein heftiges, streitsüchtiges Wesen hineingerathen möchte, das dem δοῦλος κυρίου (V. 24) am wenigsten anstehe.

Was aber nun thun? Gar nicht gegen die Irrlehre auftreten? Ruhig warten, bis ihr Strom von selbst im Sande verläuft? Es steht ein Wort in den Pastoralbriefen, aus dem man diesen Rath ableiten könnte. 2 Tim. 3, 9 beruhigt der Apostel seinen Freund mit der Versicherung: „sie werden es nicht weiter treiben, denn ihr Unsinn wird Allen offenbar werden.“ Das ist allerdings ein sehr trostvolles Prognostikon, mit dem wir uns ganz zufrieden geben könnten, wenn nur nicht im vorhergehenden Capitel (2, 16 f.) gerade die entgegengesetzte Behauptung stünde, nämlich: „ihr Wort wird wie ein Krebs um sich fressen.“ Huther sucht den scheinbaren Widerspruch damit zu erklären, daß ihr Einfluß zwar in der Gegenwart sich noch eine Zeit lang weiter ausbreiten, aber später dann sein Ende finden werde. Allein 3, 9 heißt es eben nun einmal kurz und bestimmt: sie werden nicht weiter fortmachen! Faßt man jedoch den Grund, den Paulus für seine Prophezeiung anführt, genauer ins Auge, so ergiebt sich eine einfache Lösung. Was nämlich hier von der ἄνοια gesagt wird, die Jedermann auffallen müsse, kann gewiß nicht auf die Irrlehre schlechthin und durchaus gehen. Denn z. B. 1 Tim. 6, 20 werden Solche erwähnt, die gerade, weil sie ihr Heil in einer höheren Wissenschaft (γνῶσις) suchten, vom Glauben abgekommen sind. Es ist darum 3, 9 wohl von einer besonderen Classe oder Nebenart von Häretikern die Rede, die sich nach Art der Goëten (V. 13) mit Zauberkünsten à la Jannes und Jambres (V. 8) abgaben und in besonders unsinniger Weise gerirten, weßhalb sie auch mehr bloß bei den γυναικάρια Eindruck machten (V. 6). Diesen Leuten nun wird der nahe Untergang verkündigt, und es ist das eine Prophezeiung, die allerdings — auch in ihrer Verallgemeinerung in Bezug auf alle religiösen Verirrungen, die den Stempel besonderer

ἄνοια an sich tragen — noch immer ihre Erfüllung gefunden hat. Etwas Anderes aber ist es mit den Erscheinungen, die von einer gewissen (wenn auch vom Standpunkt der christlichen Weisheit aus ψευδώνυμος zu nennenden) γνῶσις getragen werden. Die besitzen zu viel Lebenskraft, als daß man ihnen nur so getrost aufs Ende warten dürfte, von denen gilt im Gegentheil, daß sie wie ein Krebsgeschwür immer weiter um sich greifen. Ein Trost allerdings ist auch da noch vorhanden: der feste Grund Gottes bleibt stehen (2 Tim. 2, 19), der eigentliche Grundbau der Gemeinde geht nicht unter, wenn auch ein Theil derselben sich von der Irrlehre anstecken läßt; denn dieser Grundbau ist gegen alles ungöttliche Wesen versiegelt und verschlossen, indem einerseits der Herr die Seinen kennt, d. h. novit amanter et perpetuo servat (Bengel), und andererseits in allen wahren Bekennern des Herrn ein kräftiger Trieb zur Ausstoßung des ungerechten Wesens lebt [1]). Ueberdies (V. 20) geht es im οἶκος θεοῦ wie in einem jeden großen Hause zu: es kann darin nicht lauter Gefäße εἰς τιμήν geben, man darf sich also nicht einmal wundern, wenn auch Geräthe darin sind, die mancherlei Unreinigkeit in sich aufnehmen (εἰς ἀτιμίαν); das thut dem Haus keinen Eintrag. So viel zur Beruhigung der Wächter des Hauses Gottes. Allein zum Schlummerkissen darf diese Zuversicht nicht werden; vielmehr sind sie verpflichtet, nach Kräften gegen die Feinde im eigenen Haus aufzutreten. Welche Rathschläge bieten nun in dieser Hinsicht die Pastoralbriefe? Deutlich läßt sich darin eine doppelte Art des Verfahrens unterscheiden. Auf der einen Seite handelt es sich um die Einwirkung auf den von der Irrlehre noch nicht berührten Theil der Gemeinde, auf der andern um das Verhalten gegenüber von den Anhängern derselben.

An die Gemeinde zunächst soll sich der διάκονος Χριστοῦ wenden. Das erfahren wir aus dem Abschnitt 1 Tim. 4, 1—6. Hier greift Paulus einige der verkehrten Grundsätze der ψευδολόγοι heraus, weist nach, inwiefern dieselben mit der gesunden christlichen Anschauung streiten, und sagt zum Schluß: ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ. Das also, was der Apostel über die Unrichtigkeit der häretischen Aufstellungen sagt, soll Timotheus, wenn er ein rechter Diener Christi sein will, den „Brüdern" vorhalten; zu seiner Diakonie gehört somit die Belehrung der Gemeinde über die Falschheit und Unhaltbarkeit jener διδασκαλίαι δαι-

[1]) Vergl. Otto a. a. O. S. 340.

μονίων (V. 1). V. 3—5 giebt Paulus gleichsam das Thema an, das in eingehenden und wiederholten Lehrvorträgen abzuhandeln ist; und in der That werden die Warnungen vor der Irrlehre nur dann eine nachhaltige Wirkung üben, wenn sie von einer gründlichen, allen falschen Schein (ψευδολόγων, V. 2) zerstörenden Beleuchtung derselben begleitet sind. Damit darf sich dann aber wohl auch die Beleuchtung der Irrlehrer selbst verbinden, d. h. die Aufdeckung der unreinen Motive, von welchen sie geleitet werden, und der unlauteren Mittel, deren sie sich zur Erreichung ihrer Zwecke bedienen. Denn das ist dem Apostel eine ausgemachte Sache: jede Abweichung von der apostolischen Glaubensnorm hat einen sittlichen Grund, wurzelt in sittlicher Unlauterkeit (1 Tim. 1, 19. 4, 2. 6, 5 u. s. f.), und die Zweideutigkeit ihres Verfahrens wird wenigstens bei der Classe der γόητες durch Ausdrücke wie αἰχμαλωτίζοντες u. dgl. gezeichnet. Eine bestimmte Anweisung, der Gemeinde gegenüber auch diese Seite hervorzuheben, treffen wir nun allerdings nicht; wohl aber dürfen wir den Timotheus nicht bloß für berechtigt, sondern geradezu für verpflichtet halten, die Schilderungen, die ihm der Apostel von dem sittlichen Zustand der Häretiker macht, auch der Gemeinde mitzutheilen. — Um derselben übrigens jeden Geschmack an der Irrlehre zu benehmen, dazu genügt der Nachweis, wie wenig Werth die ganze Sache habe, noch nicht; es muß ihr auch auf positivem Wege zum Bewußtsein gebracht werden, wie unendlich viel sie bei einem Tausch verlieren würde. Das geschieht nun eben durch die rechte Verwaltung des Lehramtes, wie wir sie oben betrachtet haben, durch gründliche und überzeugende Verkündigung der christlichen Heilswahrheiten. Darauf weist denn der Apostel auch mehrfach hin. 2 Timotheus 2, 15 folg. folgt unmittelbar auf das Verbot des λογομαχεῖν die Mahnung: „sei ein tüchtiger Arbeiter, der mit dem Wort der Wahrheit in der rechten Weise umgeht, auf die Kenophonien aber laß dich nicht ein"; offenbar liegt diesem Zusammenhang die Ueberzeugung zu Grunde: dieser positive Weg, gegen die Irrlehre aufzutreten, nützt mehr als alles Disputiren. In ähnlicher Weise enthält die enge Verbindung der Aufforderung: ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ (2 Tim. 4, 5), mit dem V. 3 und 4 über die Irrlehre Gesagten den Gedanken: gerade bei der Hinneigung eines Theiles der Gemeinde zu μῦθοι u. dgl. sei es doppelt nöthig, das Evangelium recht zu treiben. Ausreichende und gehörig befriedigende Seelennahrung durch den dazu berufenen Lehrer erscheint also hier als Hauptbewahrungsmittel vor den Schlingen der ψευδολόγοι.

Wie hat sich aber nun der Geistliche gegenüber den Anhängern der Irrlehre selbst zu verhalten? Beachtenswerth ist, wie widersprechend die einzelnen hierauf bezüglichen Anweisungen des Apostels auf den ersten Blick erscheinen. 2 Tim. 2, 25 z. B. wird ihm eine sanftmüthige Behandlung und milde Zurechtweisung der Gegner zur Pflicht gemacht, wogegen es an andern Orten scharf und streng heißt: *ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων* (1 Tim. 6, 5), und: *τούτους ἀποτρέπου* (2 Tim. 3, 5). Offenbar hat Paulus hier andere Leute im Auge als dort. Aber worin mag der Unterschied bestehen? Etwa in dem höheren oder geringeren Grade der Entfernung vom christlichen Glauben und christlicher Sittlichkeit? Nicht wohl, denn die Aufforderung, sie ganz zu meiden, gilt nicht bloß der Classe der *γόητες*, die etwa mit besonderer Unsittlichkeit auftreten mochten (vergl. 2 Tim. 3, 5 f.), sondern ebenso denjenigen Häretikern, deren Hauptfehler in der krankhaften Hinneigung zu Speculationen u. dgl. bestand (1 Tim. 6, 4 f.). Von selbst aber legt es sich nahe, mit den Verführten anders als mit den Verführern umzugehen. Die Irrlehrer sind es wohl, mit denen der Gemeindelehrer gar nichts zu schaffen haben soll, denen gegenüber also das *ἀφίστασο* und *ἀποτρέπου* gilt. Dies verstünde sich von selbst, im Fall dieselben (wie Otto u. A. meinen) von jeher außerhalb der Gemeinde ihre Stellung hatten; aber auch falls sie früher Glieder der Gemeinde waren, sind sie doch so gänzlich (1 Tim. 6, 5) *ἀπεστερημένοι τῆς ἀληθείας*, daß sich bei ihnen gar kein Anknüpfungspunkt für pastorales Wirken mehr fände. Auch läßt sich bei Einem, der selbst als Lehrer einer neuen Weisheit auftritt, zum Voraus annehmen, daß er sich der Schule längst entwachsen glaubt und also für jede belehrende Einwirkung durchaus unzugänglich ist. Daher denen gegenüber einfach die Regel: *ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων!* — Anders aber verhält es sich mit den irregeleiteten Gemeindegliedern; hier darf die Hoffnung der Wiedergewinnung nicht gleich aufgegeben werden. Daher wird der Lehrer über diese verführten und irrenden Seelen nicht sofort den Stab brechen, sondern in sanfter, freundlicher Weise sich ihnen nähern (2 Tim. 2, 24 f.), ohne durch etwaigen Widerspruch sich gleich reizen und erbittern zu lassen (*ἀνεξίκακος*). Er wird sie belehren über die Unrichtigkeit ihrer Ansichten (*διδακτικός*), aber sein Hauptaugenmerk wird doch — entsprechend dem eigentlichen Grund des Irrthums — auf ihre sittliche Besserung gerichtet sein. Eben weil der Schiffbruch am Glauben nach 1 Tim. 1, 19 nur daher rührt, daß man

das gute Gewissen über Bord geworfen hat, so gilt es wesentlich, den Abgefallenen oder abfallen Wollenden ans Gewissen zu reden. Daher gebraucht Paulus für die entsprechende Thätigkeit des Gemeindelehrers den Ausdruck παιδεύειν (2 Tim. 2, 25). Eine erziehende Einwirkung, die zunächst auf Hervorbringung einer Sinnesänderung in sittlicher Hinsicht abzweckt, ist vor Allem nöthig, — μετάνοια, Aenderung des νοῦς, der sittlichen Vernunftthätigkeit, weil die Abgefallenen nach 1 Tim. 6, 5 διεφθαρμένοι τὸν νοῦν sind. Erst daraus kann dann auch eine Aenderung des Sinnes in Bezug auf die Stellung zu der rechten Lehre hervorgehen (εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας). Die Erreichung des erstrebten Zieles ist im Ganzen allerdings nicht besonders wahrscheinlich (wie durch das μήποτε V. 25 angedeutet wird), aber der δοῦλος κυρίου darf doch auch hierbei auf den göttlichen Beistand rechnen (δῷ — ὁ θεός κτλ.). Zu oft soll aber ein solcher Versuch nicht wiederholt werden, der Apostel redet nur von einer oder etwa noch einer zweiten νουθεσία (Tit. 3, 10 f.). Bleibt die Zusprache wiederholt ohne Erfolg, dann tritt auch hier das παραιτοῦ ein, denn solch' beharrliche Widersetzlichkeit ist ein Beweis von totaler Verkehrtheit (ἐξέστραπται), die dem Lehrer das Recht giebt, sich zurückzuziehen, mit dem Bewußtsein, daß er das Seinige gethan.

Mit den zuletzt hier berührten Punkten sind wir übrigens bereits in einen Kreis geistlicher Amtswirksamkeit eingetreten, der mit dem seither beschriebenen zwar theilweise zusammenfällt, aber doch eine gesonderte Darstellung verlangt, — in das Gebiet der „Seelsorge“ nach ihrem speciellern Begriff. Während das pastorale Verhalten gegenüber der Irrlehre in eingehendster Weise behandelt wird, finden wir in Bezug auf die eigentliche Seelsorge nur spärliche Andeutungen in den Pastoralbriefen. Ersteres hat seinen natürlichen Grund in der großen Wichtigkeit der Aufgabe, die junge Gemeinde vor der Gefahr, die ihre ganze, noch so schwache Existenz bedrohte, zu schützen; die Frage: was thun gegen die Irrlehre? war damals die brennende Frage. Daß aber der auf die einzelnen Seelen gerichteten pastoralen Thätigkeit nach ihren verschiedenen Seiten nicht die eingehende Rücksichtnahme wie z. B. in neueren Pastoraltheologien zu Theil wird, ist ebenfalls aus den damaligen Verhältnissen zu erklären. Der der späteren Zeit eigene scharfe Unterschied zwischen der öffentlichen und privaten Wirksamkeit des Geistlichen konnte in den urchristlichen Gemeinden noch nicht so hervortreten. Den religiösen Zusammenkünften verlieh schon das gewählte Local einen mehr familiären Cha-

rakter. Man kam ja in der Regel in Häusern zusammen, und so standen die „Hausbesuche", dieses Hauptmittel, mit den Einzelnen in persönliche Verbindung zu kommen, und überhaupt der genauere Verkehr mit den Gliedern der Gemeinde im engsten Zusammenhang mit dem Dienst am Wort. Aber auch abgesehen davon fand damals jedenfalls ein vertrauteres Zusammenleben der Christen unter sich und mit ihren Vorstehern statt als später, woraus sich von selbst ergab, daß die der Gesammtheit geltende Predigt und die specielle Applicirung, die Leitung des Gemeindeganzen und der einzelnen Gemeindeglieder Hand in Hand gingen. Eine ausführliche Anweisung zur Betreibung der Seelsorge, wie sie der Apostel unter anderen Umständen gewiß für nöthig gehalten hätte, findet sich daher in den Pastoralbriefen nicht. Doch stoßen wir auf einige bedeutsame Winke gerade über das Verhalten zu den einzelnen Seelen, und andere, die zunächst auf die Gemeinde überhaupt gehen, lassen sich am besten ebenfalls hierher ziehen, weil sie nur durch die Anwendung auf Einzelverhältnisse größere Bestimmtheit gewinnen.

Den Uebergang von der allgemeinen Lehrthätigkeit zu der pastoralen Beschäftigung mit den einzelnen Seelen will Huther 2 Tim. 4, 2 in der Anreihung des ἐπίστηθι κτλ. an κήρυξον τὸν λόγον finden. Die gewöhnliche Uebersetzung von ἐπίστηθι = „halte an", d. h. am Predigen, verwirft nämlich schon de Wette, weil der Gebrauch des Wortes in diesem Sinn nicht hinreichend belegt sei, und zieht die Uebersetzung vor: accede — ad coetus christianos. Huther dagegen findet diese Uebersetzung unpassend, behält aber das accede bei und erklärt es nun: „trete heran (mit dem Wort) an die Einzelnen", auf die sich dann das ἔλεγξον u. s. f. bezöge. Timotheus würde also damit aufgefordert, nicht bloß im Allgemeinen vor der Gemeinde sein Lehramt auszurichten, sondern auch mit den einzelnen Gliedern sich abzugeben, speciell sich ihnen zu widmen. Begünstigt wird diese Fassung durch den Beisatz εὐκαίρως ἀκαίρως, der auf das öffentliche allgemeine Predigen nicht wohl anzuwenden wäre; aber als dictum probans für Einzelseelsorge können wir freilich diesen Aufruf bei der Unsicherheit seiner Bedeutung nicht brauchen. Dagegen führt der Apostel 1 Tim. 5, 1 f. seinen Gehülfen gleichsam mitten in den Kreis seiner geistlichen Pfleglinge ein und setzt dabei voraus, daß er sich (wie namentlich aus dem Singular πρεσβυτέρῳ hervorgeht) speciell an jeden Einzelnen wende. Hier haben wir also einen Anhaltspunkt dafür, wie bestimmt Paulus die „eigenthümliche Seelenpflege" zu den

Aufgaben des geistlichen Amtes rechne, und erfahren zugleich einige nicht unwichtige Regeln, die dabei zu beobachten sind. Zunächst liegt in der Aneinanderreihung von πρεσβυτέρῳ — νεωτέρους — πρεσβυτέρας — νεωτέρας der Gedanke: von der seelsorgerlichen Behandlung soll kein einziges Glied der Gemeinde ausgenommen werden, sie muß sich auf alle erstrecken und darf, wenn in den Verhältnissen eine bestimmte Aufforderung dazu liegt, unter keinem Vorwand unterbleiben. So könnte ein Seelsorger durch das Ansehen und die Würde des Einen, durch die mächtige und einflußreiche Stellung eines Andern von der Erfüllung seiner Pflicht sich abhalten lassen. Darum erhält Timotheus die Anweisung, sich den (in der Gesellschaft besonders angesehenen) Alten — auch mit Zurechtweisungen, wo sie's verdienen — so gut zu nähern, wie den unbedeutendsten Jünglingen, und die Reichen sollen nur den Vorzug vor den armen Sclaven haben, daß ihnen die Wahrheit noch nachdrücklicher gesagt wird als jenen (vergl. 1 Tim. 6, 17 ff. mit 6, 1 f.).

Als allgemeinster Ausdruck für die seelsorgerliche Einwirkung erscheint 1 Tim. 5, 1 das παρακαλεῖν. Dies hat ungefähr die Bedeutung unseres „Zuspruch", aber doch nicht in dem weiten Sinn, daß auch die geistliche Trostspendung, die man bei uns gewöhnlich mit diesem Begriffe verbindet, darunter zu befassen wäre. Vielmehr bezeichnet es sowohl 1 Tim. 5, 1 als namentlich auch in seiner Zusammenstellung mit ἐλέγχειν und ἐπιτιμᾶν (2 Tim. 4, 2; Tit. 2, 15) stets die ermahnende Einwirkung. Wie aus den eben angeführten Stellen hervorgeht, muß dann dazu als weiteres Moment der seelsorgerlichen Behandlung je nach dem sittlichen Zustand der betreffenden Seelen auch das ἐλέγχειν, der Tadel, treten, der unter Umständen bis zum ἐπιτιμᾶν, zur entschiedenen Aeußerung des Unwillens, fortschreiten wird. Tritt aber die Nothwendigkeit ein, so zu den Waffen ernster Rüge zu greifen, so sollen sie gehandhabt werden ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ (2 Tim. 4, 2). Damit wird zunächst die Geduld empfohlen, die nicht unmuthig wird, wenn auch der Erfolg nicht gleich sich zeigt, sondern gern bereit ist, zu warten und mißlungene Versuche zu wiederholen. Aber neben diesem speciellen Sinn der μακροθυμία ist hier jedenfalls auch an die allgemeinere Bedeutung zu denken, die der Gegensatz zu der ὀξυθυμία, dem Jähzorn, ihr verleiht. Gerade mit dem ἐλέγχειν und ἐπιτιμᾶν soll ein ruhiges, leidenschaftsloses Wesen verbunden sein, weil dem ernsten und energischen Auftreten gegen die Erscheinungen der Sünde die Gefahr der Aus-

artung in Herbheit und Schroffheit besonders nahe liegt. Zurechtweisung und Tadel müssen in sanfter, milder Weise ausgesprochen werden (2 Tim. 2, 25), das Wettern und Toben und heftige Zanken ist eines Dieners Christi unwürdig, denn δοῦλον κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι (2 Tim. 2, 24), der geistliche Kampf gegen die Sünde darf nicht den Charakter weltlicher Leidenschaftlichkeit annehmen; auch ist nur bei liebreicher, freundlicher Behandlung einige Aussicht auf Rettung der Verlorenen vorhanden (2 Tim. 2, 25: ἐν πραότητι — μήποτε δῷ κτλ.).

Die Festigkeit und Entschiedenheit des Auftretens darf jedoch durch den Geist der Sanftmuth, in dem auch der Tadel, auch die strenge Zurechtweisung sich zu bewegen hat, in keiner Weise abgeschwächt werden; er wird auch beim rechten δοῦλος κυρίου bloß fleischliche Auswüchse abschneiden, den rein geistlichen Eifer aber nimmermehr in seiner Entfaltung hindern. Am wenigsten aber darf sich die Energie der Opposition gegen alles sündige Wesen, die durch den starken Ausdruck ἐπιτίμησον einem jeden Seelsorger ans Herz gelegt wird, durch die ängstliche Besorgniß, damit anzustoßen und zu mißfallen, einen Hemmschuh anlegen lassen. Das lesen wir aus dem Zusammenhang von 2 Tim. 4, 2 u. 3 heraus. Hier folgt unmittelbar auf die Mahnung zu scharfem, energischem Auftreten die Versicherung, die gesunde Lehre werde nächstens den Leuten (wegen ihrer Strenge) unerträglich vorkommen, daher sie sich selbst Lehrer nach ihrem Geschmack wählen werden. Für eine ängstliche Natur, die es ja nicht mit den Leuten verderben möchte, würde nun diese Mittheilung Grund genug zu möglichst subtilem Auftreten sein, den Timotheus dagegen soll gerade diese Aussicht (γάρ, V. 3) zu recht kräftigem Wirken treiben. Wir lernen daraus: der rechte Seelsorger schwingt unerschrocken das Schwert der Wahrheit gegen die Fehler der ihm anvertrauten Seelen, ob dessen Schärfe diesen zuwider sei oder nicht; er wird sich nicht nach dem Geschmack oder Beifall seiner geistlichen Pfleglinge richten, sondern gerade wenn der natürliche Sinn von seinem Verfahren nicht angenehm berührt wird, um so eifriger damit fortfahren, weil eben jenes „die Wahrheit nicht hören mögen“ (ὑγ. διδασκ. οὐκ ἀνέχεσθαι) der deutlichste Beweis von der Nothwendigkeit des seelsorgerlichen Wirkens ist.

Soll übrigens dasselbe Aussicht auf Erfolg haben, so gehört noch etwas dazu, was uns ebenfalls 2 Tim. 4, 2 angegeben wird: das παρακαλεῖν hat auch zu geschehen ἐν διδαχῇ, d. h. mit der Ermahnung

muß immer zugleich Belehrung verbunden sein; denn (wie Calvin schön ausführt) qui fervore tantum et acrimonia pollent, solida autem doctrina non sunt muniti, strenue se fatigant, magnos edunt clamores, tumultuantur, idque sine profectu, quia aedificant absque fundamento. Mit der bloßen, wenn auch noch so ernstlichen und dringenden Aufmunterung zur Erfüllung der verschiedenen Christenpflichten ist nicht Alles gethan, es handelt sich wesentlich auch um die Belehrung über die Art und Weise, wie das zu geschehen habe und welche Mittel hauptsächlich zur Anwendung zu bringen seien. Der Seelsorger darf nicht bloß auf das Ziel hinweisen, seine Aufgabe ist auch, den Weg zu zeigen; darum ist eben der Lehrer zugleich auch der Seelsorger, aber eben darum muß der Seelsorger immer zugleich auch Lehrer sein. Die Erfahrung, daß bloße Rührung oder Erschütterung des Gefühls ohne gründliche Anleitung zum Anderswerden nie eine nachhaltige Besserung zur Folge hat, bezeugt hinlänglich die Wichtigkeit der Erinnerung: παρακάλεσον ἐν διδαχῇ.

Und noch einen Wink endlich bietet die reiche Stelle 2 Tim. 4, 2: ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, „mag es gelegene Zeit dazu sein oder nicht“. Dies geht natürlich auf die Verhältnisse derer, an die das Wort gerichtet wird; aber bezieht es sich wohl auf die Meinung dieser Leute oder auf die Ansicht des Timotheus? Zu ersterer Auffassung könnte uns die Erwägung treiben, es wäre doch ein sonderbarer Rath, den der Apostel gäbe: zu einer Zeit und unter Umständen, die Timotheus selbst für ungeeignet zu seelsorgerlichen Ermahnungen halte, solle er dennoch solche vornehmen. Man könnte denken, für den Seelsorger sei gerade die Wahl des rechten Augenblicks von besonderer Wichtigkeit, aber darauf komme es dann nicht an, ob die betreffenden Individuen den Zeitpunkt für ebenso gelegen halten oder nicht; manchen dürfte es für seelsorgerlichen Zuspruch niemals gelegene Zeit sein (Apgsch. 24, 25), andere möchten wenigstens bei der oder jener Gelegenheit nicht damit behelligt werden, aber — seien nur die Umstände dazu günstig, so würde sich der Seelsorger nicht daran kehren, ob diejenigen, auf die er gerade einwirken kann, den Augenblick für gut oder schlecht gewählt halten. So sehr wir indessen überzeugt sind, daß diese Gedanken nicht mit der Meinung des Apostels streiten, so nöthigt uns doch die Zusammenstellung des εὐκαίρως ἀκαίρως mit ἐπίστηθι ohne irgend welche nähere Bezeichnung zu der Annahme der de Wette'schen Uebersetzung: „mag es Dir gelegene oder

ungelegene Zeit dazu scheinen". Es ist, so gefaßt, eine ernste Warnung vor der Politik des Zuwartens, die auch auf dem Gebiet der Seelsorge eine große Rolle spielt. Das Wartenwollen, bis die Zeitumstände durchaus günstig für das seelsorgerliche Eingreifen sind, ist oft nur der Deckmantel der Trägheit, und wenn auch das nicht, so doch jedenfalls die Ursache der Unthätigkeit; es soll also damit nur der Entschuldigungsgrund, der oft für seelsorgerliche Pflichtversäumniß angegeben wird, „es sei nicht gelegene Zeit", soweit es bloße Ausrede ist, abgeschnitten werden.

Werfen wir schließlich noch einen Blick auf das Verhalten des Seelsorgers gegenüber den einzelnen Persönlichkeiten in ihrem Unterschied von einander, so erinnert uns schon die Stelle, von der wir ausgegangen sind, 1 Tim. 5, 1 f., daß dasselbe je nach den speciellen Verhältnissen derselben eine verschiedene Färbung annehmen muß. Dort wird zunächst die Verschiedenheit der Behandlungsweise mit Rücksicht auf die Altersstufen hervorgehoben, zugleich, wie an andern Orten (vergl. 1 Tim. 2, 8 ff.), hinsichtlich des Geschlechts; wieder an andern wird nach der äußern Lebensstellung unterschieden (1 Tim. 6, 1 f. 17 ff.) und jedesmal das hierbei speciell zu Beobachtende angegeben. Mit demselben Recht könnten wir noch weiter die Verschiedenheit des sittlichen Zustandes, ja auch die der einzelnen Individualitäten geltend machen. All' das hat der Seelsorger in Betracht zu ziehen, und nur die gehörige Rücksicht auf die Sonderverhältnisse der einzelnen Persönlichkeiten wird seiner Wirksamkeit die eigenthümlichen Vorzüge verleihen, die die Seelsorge vor der ihrer Natur nach allgemeiner zu haltenden Einwirkung auf die Gesammtgemeinde haben kann. Und zwar muß sich diese Rücksicht sowohl auf die Form als auf den Inhalt des seelsorgerlichen Zuspruches, sowohl auf den Ton, der dabei anzuschlagen, als auf die Gegenstände, die dabei berührt werden, erstrecken. Ersteres sagt uns 1 Tim. 5, 1 f., Letzteres Tit. 2, 2—6, indem wir dort erfahren, wie mit den verschiedenen Altersstufen umzugehen, hier, auf was bei einer jeden zu halten sei. Auf die materielle Seite der Sache wird auch noch in den oben angeführten Stellen 1 Tim. 2, 8 ff. 6, 1 f. 17 ff. eingegangen, und überall finden wir den Nachweis, wie gegenüber von Männern und Frauen, von Reichen und Sclaven, von Alten und Jungen das suum cuique in Hinsicht der Fehler, die jedem insonderheit nahe liegen, und ebenso der speciellen Züge, in denen das christliche Leben hervortreten solle, zur Anwendung zu

bringen sei. Nicht minder wichtig ist die Form der Behandlung. Alten Leuten gegenüber ist schroffes und heftiges Wesen besonders unziemlich (*μὴ ἐπιπλήξῃς*, 1 Tim. 5, 1); können auch graue Haare, wenn sie nicht mit Ehren getragen werden, auf besondere Achtung keinen Anspruch machen, so dürfen sie doch um Schonung und Milde bitten, und der Ton kindlich besorgter Liebe (*ὡς πατέρα, ὡς μητέρας*) wird gewiß den Weg zu einem alten Herzen am sichersten finden. Ein Bruder darf mit dem Bruder schon derber und rückhaltloser reden (*νεωτέρους ὡς ἀδελφούς*), wenn nur das brüderliche Interesse, das er an seinem Heile nimmt, recht deutlich hervortritt. Einer Schwester gegenüber ist besonders Schonung ihres Zartgefühls nöthig (*νεωτέρας ὡς ἀδελφάς*), daher der Seelsorger jüngeren Frauen, bei welchen sein Rath häufig auch geschlechtliche Verhältnisse berührt, mit besonderer Zartheit (*ἁγνεία*) sich nähern und im Verkehr mit denselben, um allen übeln Nachreden vorzubeugen, auch der größten Vorsicht sich befleißigen wird. Daß ferner Leuten, die auf einer niederen sittlichen Stufe stehen (wie z. B. die Cretenser, die mit allem Nachdruck — *ἀποτόμως* — zurechtgewiesen werden sollen, Tit. 1, 12 f.), eine andere Behandlung zu theil werde, als gereifteren Christen, versteht sich von selbst.

Dies sind die hauptsächlichsten Andeutungen, die uns die Pastoralbriefe in Betreff der Seelsorge geben. Genauere Anweisungen über die so vielfachen Modificationen unterliegende Art und Weise der seelsorgerlichen Behandlung finden sich darin nicht. Der Apostel konnte diese aber auch um so eher unterlassen, als er seinem *γνήσιον τέκνον* den nöthigen Tact, der gerade auf diesem Gebiete pastoraler Thätigkeit vom höchsten Werthe ist, gewiß vollkommen zutraute.

Wenden wir uns noch zu den (freilich spärlichen) Winken der Pastoralbriefe über die Führung des geistlichen Amtes, sofern es als Regiment erscheint. Die geistliche Regierungsthätigkeit hat es nach den Andeutungen des Apostels sowohl mit den einzelnen Gemeindegliedern als mit der Leitung und Ordnung des Gemeindeganzen zu thun. In ersterer Hinsicht schließt sie sich an die Vollziehung der im Seitherigen abgehandelten Dienstpflichten ergänzend an. Es giebt einen Punkt sowohl in der Ausübung des Lehramts als in der Seelsorge, wo der Dienst aufhört und das Regiment anfängt. Es sei hier nur daran erinnert, wie Titus angewiesen wird, nicht bloß zu bitten, sondern auch (natürlich nur im Namen seines Herrn) zu befehlen, Tit. 2, 15: *παρακάλει καὶ ἔλεγχε μετὰ πάσης ἐπιταγῆς*.

Und allerdings, von der dringenden Ermahnung (παρακαλεῖν) und der ernsten Zurechtweisung (ἐλέγχειν) ist der Schritt nicht mehr groß bis zum förmlichen Befehlen. Wie aber dann, wenn der Befehl nicht befolgt, wenn er trotzig zurückgewiesen oder frech verhöhnt wird, — hat das geistliche Amt als Regiment auch eine Strafgewalt? Ein Strafact, vom Apostel selbst vollzogen, wird 1 Tim. 1, 20 angeführt: den Hymenäus und Alexander hat Paulus dem Satan übergeben, d. h., weil extra ecclesiam non est nisi Satanae dominium (Calvin), aus der Kirchengemeinschaft ausgestoßen. Hier ist also die Rede von förmlicher Excommunication. Uebrigens findet sich in den Pastoralbriefen keine Anweisung, nöthigenfalls zu demselben Mittel zu greifen, denn das παραιτεῖσθαι Tit. 3, 10 kann nicht als eigentliche Ausstoßung aus der Kirche betrachtet werden. Auch erscheint dieser Act, da Paulus sowohl hier als 1 Kor. 5, 5 nur von der durch ihn persönlich geschehenen oder zu geschehenden Vornahme desselben redet, so sehr als ein Act seiner besonderen Machtvollkommenheit, daß die Anwendung dieser äußersten Strafe jedenfalls dem Oberhirtenamte, einer höheren kirchlichen Leitung zufallen müßte. Hier, wo es sich nur um das einfache Hirtenamt handelt, kann daher nicht näher darauf eingegangen werden. Wohl aber ist zu beachten: schon dem gewöhnlichen Hirten verleiht die Aufforderung Tit. 3, 10: αἱρετικὸν ἄνθρωπον — παραιτοῦ, eine gewisse Strafberechtigung. Der Sinn dieses Aufrufes ist: hab' nichts mehr mit ihm zu schaffen, brich alle Gemeinschaft mit ihm ab! Bricht aber der Diener der Kirche als solcher jede Verbindung mit einem Menschen ab, so liegt darin der Ausschluß desselben von der Theilnahme an denjenigen kirchlichen Handlungen, welche den Geistlichen in eine unmittelbare und persönliche Berührung mit den Einzelnen bringen. Es ist also damit — auf unsere Verhältnisse angewendet — z. B. die Verweigerung der Abendmahlsspendung, die Zurückweisung von einer Pathenstelle und Aehnliches gegeben. In dieser Weise kann auch der einfache δοῦλος κυρίου seinem im Namen seines Herrn geführten Regiment gegenüber den Einzelnen, die sich ihm nicht fügen wollen, einen gewissen Nachdruck verschaffen.

Die andere Seite der regierenden Thätigkeit bezieht sich auf das kirchliche Ganze und schließt die Leitung der öffentlichen und allgemeinen Angelegenheiten in sich. Ohne solche Leitung kann kein Gemeinwesen bestehen, auch kein kirchliches. Bei der Gemeinde des Herrn ruht dieselbe am naturgemäßesten in der Hand des geistlichen

Amtes. Die Aufgaben, die der Gemeindeleitung zufallen, sind natürlich im Einzelnen von den Gemeindeverhältnissen bedingt und gestalten sich demgemäß in der verschiedensten Weise. Die Hauptpunkte jedoch, auf die sie zu sehen hat, bleiben unter allen Umständen dieselben. So die Sorge für den öffentlichen Gottesdienst. 1 Tim. 2 werden in dieser Beziehung einige Winke gegeben. Nach V. 12 z. B. soll den Frauen das Auftreten in den religiösen Gemeindeversammlungen verboten sein, der Vorsteher der Gemeinde hat also die Gottesdienstordnung in diesem Punkte festzustellen und ihre Befolgung zu überwachen. Er hat auch den Vollzug der apostolischen Weisung hinsichtlich der öffentlichen Fürbitte, speciell für die Obrigkeit (V. 1 u. 2), in der Gemeinde durchzusetzen. Nach V. 8 waren Unordnungen in der Versammlung entweder vorgekommen oder nach des Apostels Meinung zu befürchten; dem zu wehren und vorzubeugen, ist wiederum der Vorsteher berufen. Aufgabe der Gemeindeleitung ist also in erster Linie die Aufstellung aller Vorschriften hinsichtlich des öffentlichen Gottesdienstes und die Ueberwachung ihres Vollzuges, insbesondere die Verhütung von Störungen dabei und die Wahrung seiner Würde. Cap. 5 enthält ferner einige Bestimmungen hinsichtlich der Wahl von Wittwen, die Timotheus als zeitweiliger Gemeindevorstand in die Hand zu nehmen hat (vergl. V. 11: *παραιτοῦ*). Hätten wir bei dem *καταλεγέσθω* V. 9 an die Einregistrirung in das Verzeichniß derer, welche öffentliche Unterstützung empfangen, zu denken (worauf V. 16 hinzuweisen scheint), so wäre dem Gemeindevorsteher damit die Leitung des Armenwesens übertragen. Würde es sich dagegen (was die Forderung der V. 9 u. 10 angeführten besonderen guten Eigenschaften und die Aeußerungen über die jungen Wittwen V. 11—15 wahrscheinlich machen) um die Wahl von Diakonissen handeln, so würde diesem damit die Befugniß zur Besetzung der niederen kirchlichen Aemter zugewiesen. Am meisten hat die Vereinigung dieser beiden Seiten für sich: Einsetzung einer Wittwe ins Diakonissenamt, mit der Absicht, ihr dadurch ein Recht auf Unterhaltung von Seiten der Gemeinde zu verschaffen, woraus denn auch die Vereinigung jener doppelten Befugniß in dem Amte des Gemeindevorstehers folgt. — Weiteres Detail bieten die Pastoralbriefe in dieser Hinsicht nicht, diese wenigen Andeutungen aber, etwas allgemeiner gefaßt, weisen darauf hin, wie in der Hand des geistlichen Amtes als Vorsteheramtes nach dem Sinn des Apostels die Leitung sämmtlicher das religiöse Gebiet betreffenden Gemeindeangelegenheiten ruht.

Kann nun auch das geistliche Regiment hinsichtlich seines Charakters und der Mittel, die ihm zu Gebote stehen, mit dem weltlichen nicht in eine Linie gestellt werden, so doch in gewisser Weise hinsichtlich der Eigenschaften, die bei der Führung desselben zu bethätigen sind. Es sind, so zu sagen, Regententugenden, die der Geistliche als Gemeindevorsteher an den Tag legen soll. So die kräftige und würdevolle Handhabung seiner Autorität; *μετὰ πάσης σεμνότητος* (1 Tim. 3, 4) soll der Hausvater seinem eigenen Hause vorstehen [1]), wie vielmehr der Bischof der Gemeinde! (V. 5.) Damit ist auch zu vergleichen der apostolische Zuruf: *μηδείς σου τῆς νεότητος καταφρονείτω* (1 Tim. 4, 12). Es ist das nicht bloß eine Ermahnung an die mitlesende Gemeinde, sondern eine Erinnerung an Timotheus selbst, er solle darauf halten, daß ihm die gebührende Achtung zu Theil werde. Allerdings wird im Folgenden (*ἀλλὰ κτλ.*) namentlich hervorgehoben, was er selbst dazu beitragen müsse, um diese Achtung sich zu sichern; dagegen steht dieselbe Mahnung: *μηδείς σου περιφρονείτω* an Titus (2, 15) ganz absolut da, und zwar im Zusammenhang mit dem vorausgehenden *μετὰ πάσης ἐπιταγῆς*, wodurch dieselbe den Sinn erhält, er dürfe nicht dulden, daß seine Anordnungen unbeachtet bleiben, müsse vielmehr mit allem Ernst auf die Wahrung seiner Autorität dringen. Freilich darf solche Energie nicht in Anmaßung und Schroffheit ausarten (*μὴ αὐθάδη*, Tit. 1, 7); das ist mit der Abhängigkeit des Vorstehers von dem eigentlichen *δεσπότης* der Gemeinde unvereinbar. Will er ferner ein rechter „*ἐπίσκοπος*" sein, so geziemt ihm besonders ein wachsamer, auf jede Erscheinung in der Gemeinde und wo möglich auch auf die Einzelnen gerichteter Blick, wie Timotheus ermahnt wird (II, 4, 5): *σὺ δὲ νῆφε ἐν πᾶσιν*, und zugleich — was in diesem Ausdruck noch weiter liegt — eine nüchterne, besonnene, von aller Ueberspanntheit und Leidenschaftlichkeit freie Auffassung der Verhältnisse. Namentlich gilt es auch, die verschiedenen einzelnen Persönlichkeiten, mit denen das Vorsteheramt in Berührung bringt, in rechter Weise zu beurtheilen, vor Willkür und Parteilichkeit sich zu hüten. Dies wird ausdrücklich empfohlen 1 Tim. 5, 21: *ἵνα ταῦτα φυλάξῃς χωρὶς προκρίματος, μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόσκλισιν.* Allerdings geht das *ταῦτα* zunächst auf das Verfahren gegen die

---

[1]) Denn diesen Ausdruck von den Kindern zu verstehen (Huther u. A.), ist seltsam, da das Wort (vergl. Osterzee) allein auf die „Gravität" des männlichen und bischöflichen Charakters paßt.

unwürdigen Presbyter, womit auf das Oberhirtenamt des Timotheus hingewiesen wird; allein das μηδὲν ποιῶν verleiht doch der ganzen Ermahnung die allgemeinere Bedeutung, er solle sein Urtheil nicht bestechen lassen durch Gunst oder Ungunst, sich vor guten und bösen Vorurtheilen hüten. Den gleichen Sinn hat auch die unmittelbar darauf folgende Warnung: χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει (V. 22). Mag es sich hier um die Ordination zum Presbyter oder Diakonen oder um die Wiederaufnahme von lapsi handeln, immer ist der Sinn der: er solle sich nicht, etwa durch eine vorgefaßte gute Meinung von der betreffenden Person, zu einer voreiligen Handauflegung hinreißen lassen. Vielmehr ist nach V. 24 f. bei jedem Menschen eine genauere und längere Beobachtung nöthig, da der erste Eindruck nur zu häufig trügt. Im Allgemeinen geht also hieraus für den Gemeindevorsteher der wichtige Rath hervor, sich nicht durch den Schein auf oberflächliche Kenntniß hin täuschen zu lassen, in der Zuwendung von Sympathie und Antipathie die größte Vorsicht zu beobachten und namentlich diejenigen Gemeindeglieder, in Bezug auf welche sein Urtheil und seine Entscheidung von besonderer Wichtigkeit ist, einer eingehenderen Prüfung zu unterziehen.

Wohl könnte nun noch manche Eigenschaft aufgezählt werden, deren Bethätigung besonders bei der Führung des geistlichen Regiments von Werth ist. Wir kämen jedoch dadurch in Gefahr, dem folgenden Abschnitt, der die Person des geistlichen Amtsträgers darstellt, vorzugreifen, und begnügen uns daher mit dem Hinweis, daß wohl bei mancher der im Folgenden aufzuzählenden Tugenden ihre Verwandtschaft mit den hier berührten „Regententugenden" von selbst in die Augen springen werde.

II.

Wir sind im ersten Theil von dem Satze ausgegangen: *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται, καλοῦ ἔργου ἐπιθυμεῖ* (1 Tim. 3, 1). Mittlerweile haben wir gesehen, inwiefern es etwas Schönes, Hochwichtiges um das geistliche Amt sei, aber auch uns überzeugt, daß es nichts weniger als ein leichter Ruheposten sei, vielmehr ein *ἔργον*, das eine Reihe schwieriger Aufgaben in sich schließt und, soll es in rechter Weise versehen werden, besondere Anforderungen an seine Träger stellen muß. Um so näher liegt es daher, mit dem Apostel fortzufahren: *δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον κτλ.* Es muß sich die Frage erheben: Was gehört für ein Mann dazu, um diesen Anforderungen gerecht zu wer-

den? Zuvor aber werfen wir noch einen Blick auf 1 Tim. 5, 17: *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι διπλῆς τιμῆς ἀξιούσθωσαν*, und erfahren hier, daß der Apostel einen Unterschied zwischen einfach genügender und besonders trefflicher Amtsführung macht; schon die erstere ist ehrenwerth, die andere ist es zwiefach (*διπλῆς τιμῆς*). Denn den Gegensatz zu den *καλῶς προεστῶτες* können natürlich nicht diejenigen bilden, die ihren Beruf geradezu schlecht versehen (die wären ja sicher nicht einmal einfacher Ehre werth), sondern eben Solche, die sich nur nicht gerade besonders darin auszeichnen. Unsere Frage gestaltet sich daher zu einer Doppelfrage; wir müssen uns auf der einen Seite nach den persönlichen Eigenschaften erkundigen, die es dem Amtsträger möglich machen, dem geistlichen Amt überhaupt gewachsen zu sein, die also für die Amtswirksamkeit unumgänglich erforderlich sind, und andererseits dann auch mit demjenigen uns bekannt machen, was dieselbe in besonderem Grade fördert.

Ersteres enthält der 1 Tim. 3, 2—7 und Tit. 1, 6—9 aufgeführte Katalog der persönlichen Eigenschaften eines Bischofs, welche durch das *δεῖ* als absolut nothwendig bezeichnet werden. Dieselben erscheinen hier allerdings zunächst als Erfordernisse für die Möglichkeit des Eintritts ins geistliche Amt, allein das *δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι* erstreckt sie zugleich auch auf die ganze Dauer des Amtslebens. Ein Blick auf diesen Katalog läßt eine größere Anzahl allgemeiner Eigenschaften von einigen wenigen, die in speciellerer Beziehung zu der geistlichen Berufsthätigkeit stehen, unterscheiden.

Wer mit der Erwartung, hier etwa besonders hohe Christentugenden aufgezählt zu finden, an dieses Verzeichniß heranträte, der müßte sich eigenthümlich getäuscht sehen; es zeigt sich uns ein Bild, zu dem fast durchaus auch ein Sokrates oder Plato den Pinsel hätte führen können. Es werden dabei Laster verpönt, deren sich jeder rechtschaffene Mensch schämen würde, und Tugenden verlangt, die nicht über das Maß des auch dem gewöhnlichsten Christen Geziemenden hinausgehen; von einer besonderen Höhe christlichen Geisteslebens, von besonderer Glaubenskraft u. dgl. ist nicht die Rede. Aber gerade darin müssen wir die hohe Weisheit des Apostels bewundern. Vergessen wir nicht, daß die Ueberschrift des Bildes lautet: so muß der Bischof sein, daß es sich also hier um das für alle Zeiten unumgänglich Nöthige handelt. Nun aber hatte ihn seine eigene Erfahrung schon belehrt, daß die Fülle geistlichen Lebens, die in jungen Gemeinden anfangs pulsirte, oft nicht sehr lange vorhielt; auch mochte der Geist,

von dem er sagt: δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν (1 Kor. 7, 40), ihm kommende Zeiten vorführen, in denen — hätte er hier ein nur von Auserlesenen zu erreichendes Ideal aufgestellt — nur wenige zu Bischofsämtern taugliche Persönlichkeiten sich finden würden. Er mußte daher das Maß seiner Ansprüche auf dasjenige reduciren, was immerdar, auch in den trübsten Zeiten der Kirche, gefordert werden kann. Damit hat er aber auch eine Linie gezogen, unter die ohne die äußerste Gefahr für das Amt nicht heruntergegangen werden darf [1].

Als erstes und unerläßlichstes Erforderniß für Einen, der ein οἰκονόμος θεοῦ sein will (Tit. 1, 7), erscheint ein guter, unbefleckter Ruf (δεῖ — ἀνεπίληπτον, 1 Tim. 3, 2, ἀνέγκλητον, Tit. 1, 7, εἶναι). Ohne guten Namen keine Achtung; fehlt aber diese beim Haushalter Gottes, so ist seine Stellung schlechterdings haltlos; wie kann der als ἐπίσκοπος, als Wächter der Gemeinde, auf Anerkennung rechnen, der bei der Gemeinde im Geruche steht, daß er nicht einmal auf sich selbst ein wachsames Auge habe? Als ein besonderer Wink wird 1 Tim. 3, 7 noch hinzugefügt, der gute Ruf des Bischofs müsse so über allen Zweifel erhaben sein, daß er nicht etwa bloß bei der — in christlicher Liebe leichter verzeihenden — Gemeinde in Ansehen stehe, sondern auch den ἔξωθεν, den Nichtchristen, durch seine Tadellosigkeit imponire. Damit ist die Aufforderung zu ganz besonderer Vorsicht gegeben, denn den Feinden der Kirche ist natürlich nichts lieber, als irgend einen Makel an einem christlichen Bischof zu entdecken; jeder ὀνειδισμός aber, der einen Lehrer des Christenthums trifft, ist es zugleich auch für die Sache des Christenthums selbst, daher auch Titus die Mahnung erhält (2, 8), durch tadellosen, ja ausgezeichneten Wandel den Gegnern jede Gelegenheit zu Schmähungen der Christengemeinde (περὶ ἡμῶν) zu benehmen. Wie verhängnißvoll übrigens der Verlust des guten Namens nicht bloß für die Sache, die der Bischof vertritt, sondern auch für ihn selbst und sein persönliches Wirken werden könne, darauf weist noch die unheimliche Bemerkung hin: ἵνα μὴ ἐμπέσῃ εἰς παγίδα τοῦ διαβόλου (1 Tim. 3, 7). Huther u. A. finden hier den Gedanken, daß in dem ὀνειδισμός eine zum Abfall von dem Evangelium verführende Macht liege, und allerdings wäre es möglich, hier an einen „Verbrecher aus verlorener Ehre“ zu denken, den der Schmerz über die ihm zu Theil werdende Verachtung zu dem ver-

[1] Vergl. dazu Lechler a. a. O. S. 297.

zweifelten Entschluß triebe: wenn doch der sittliche Name dahin sei, lieber auch dem — etwa neu angefangenen — sittlichen Leben wieder den Abschied zu geben. Es fragt sich aber, ob dieser Ausdruck so stark zu fassen sei. Ebenso möglich, ja vielleicht vorzuziehen dürfte die Beziehung auf die Führung des Amtes sein, wobei die παγὶς διαβόλου die dieselbe hindernde satanische Einwirkung bezeichnen würde. Merkt nämlich ein Geistlicher, daß sein guter Name dahin ist, so verliert er die nöthige Freudigkeit (παῤῥησία, V. 13) in seinem Wirken, er tritt der Gemeinde befangen gegenüber, wagt nicht mehr, mit der Entschiedenheit gegen die Sünde aufzutreten, die er im Zustande unbefleckten Rufes zeigen würde, und fühlt sich so förmlich gebunden wie von einer παγὶς διαβόλου und in seiner Wirksamkeit gelähmt; und sollte es für den Fürsten der Finsterniß nicht von besonderem Werthe sein, gerade den Arm, der das Schwert des Geistes gegen die herrschenden Laster hauptsächlich schwingen soll, in solcher Weise zu fesseln? Doch mag nun das speciell in jener Stelle gefunden werden oder nicht, jedenfalls ist die Unbescholtenheit des Namens die conditio sine qua non nicht bloß für die Haltbarkeit der Stellung, sondern namentlich auch für die Möglichkeit des rechten Wirkens eines ἐπίσκοπος. Darum nimmt sie auch die erste Stelle in jenen beiden Verzeichnissen im Timotheus- und Titusbrief ein.

Der gute Name darf aber nicht auf bloßem Schein beruhen, darf kein künstlich bloß vor den Augen der Welt erhaltener sein, ihm muß die wirkliche sittliche Reinheit und sittliche Tüchtigkeit entsprechen.

Die erstere wird durch eine Reihe meist negativ gehaltener Ausdrücke bezeichnet, welche sämmtlich auf die Enthaltung von groben Leidenschaften hinweisen; im Timotheusbrief sind dieselben V. 3, im Titusbrief V. 7 aneinandergereiht, und zwar hier in der ihrem Begriff adäquateren Stellung vor den positiven Erfordernissen. Es wird da gewarnt vor Anmaßung und Gewaltthätigkeit, vor Zornsucht, Trunksucht, Händelsucht und Gewinnsucht. Die Unvereinbarkeit dieser Laster mit dem geistlichen Amte bedarf eines Beweises so wenig, als sie ihn an den angeführten Stellen erhält. Dazu wird noch ein Erforderniß zu rechnen sein, das zwar nicht in negativer Fassung auftritt, aber seinem Sinne nach sich eng an das eben Erwähnte anschließt: der Bischof solle μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ sein (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 6). Eine Polemik gegen Agamie (Bengel u. A.) wird wohl heutzutage hier Niemand mehr finden; auch die Möglichkeit der Be-

ziehung auf die Polygamie (Chrysostomus, Calvin u. A.) fällt durch die Vergleichung mit 1 Tim. 5, 9 (ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή) von selbst weg, da Polyandrie nie vorkam. Dagegen wird für die Beziehung auf die Deuterogamie (von den meisten neueren Auslegern) geltend gemacht, im christlichen Alterthum sei man einer zweiten Ehe durchaus nicht günstig gewesen. Ohne jedoch auf die betreffenden Stellen (jedenfalls erst aus nachapostolischer Zeit) näher einzugehen, sei als wesentlichstes Moment dagegen bemerkt, daß die Enthaltung von zweiter Ehe dort immer nur unter den Gesichtspunkt besonderer Vollkommenheit gestellt wird; hier aber ist durchweg nicht von „Vollkommenheit" im christlichen Sinne die Rede, sondern nur von dem, was zur Begründung und Aufrechthaltung eines guten Rufes gehört, und von allgemein sittlichen Erfordernissen. Wir finden daher (mit Huther) hier nur die Vorschrift, der Bischof dürfe bloß mit einer, mit seiner Frau geschlechtlichen Umgang haben, somit die Warnung vor dem Laster der Unzucht, das sich jenen anderen ebenbürtig anreiht.

Zu dem Verlangen sittlicher Reinheit tritt aber nun noch in einer Anzahl positiver Bestimmungen das Verlangen gehöriger sittlicher Tüchtigkeit. Es findet sich darunter ein Ausdruck — ὅσιος (Tit. 1, 8) —, der besonders weit zu gehen und uns auf einmal in die Sphäre specifisch christlicher Tüchtigkeit zu versetzen scheint. Daß man jedoch diesen Ausdruck nicht allzu sehr premiren dürfe, zeigt schon das Fehlen desselben in dem Verzeichniß 1 Tim. 3. Und die Stellung des ὅσιον Tit. 1, 8 zwischen δίκαιον und ἐγκρατῆ am Schluß der V. 6—8 aufgezählten Eigenschaften weist darauf hin, daß es in Verbindung mit den zwei anderen Ausdrücken wesentlich dazu dienen soll, diese Eigenschaften in ihrer Bedeutung als Pflichten gegen die Nebenmenschen, gegen Gott und gegen das eigene Selbst zusammenzufassen. Den ersten Punkt soll das δίκαιος, den zweiten dann das ὅσιος hervorheben. Im Einzelnen nun wird unter den positiven Erfordernissen 1 Tim. 3 vorangestellt, der Bischof müsse νηφάλιος und σώφρων sein (V. 2), d. h. ein Mann von nüchternem, besonnenem, leidenschaftslosem Wesen. Eine bestimmte Hinweisung auf die prudentia pastoralis in ihrem speciellen Sinne (wie sie Balduin hier findet) läßt sich in dem so allgemein gehaltenen σώφρων keineswegs entdecken, wohl aber wird mit diesen beiden Bestimmungen die nothwendige sittliche Voraussetzung für dieselbe angegeben. Mit der Gesetztheit des inneren Wesens muß dann auch die des äußeren Auftretens harmoniren, so daß in dem ganzen Betragen und Ver-

halten alles Unanständige, Unziemliche vermieden wird (*κόσμιος*, 1 Tim. 3, 2). Dazu wird noch Gastfreundlichkeit (*φιλόξενος*) [1]) und überhaupt Wohlthätigkeit (*φιλάγαθος*) dringend gewünscht (1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8), abgesehen von der damaligen, vielfach so bedrängten Lage der christlichen Brüder, die gerade die Bethätigung dieser Tugend besonders wünschenswerth machte, wohl auch darum, weil diese Eigenschaften schon nach heidnischer Anschauung so sehr zu dem Begriffe eines rechten Mannes gehörten, daß das Fehlen derselben bei einem Bischof die Sache des Christenthums in Mißcredit gebracht hätte. — Die große Wichtigkeit eines geordneten häuslichen Lebens wird ferner besonders hervorgehoben, 1 Tim. 3, 4, schon deßhalb, weil nach der Anschauung des Apostels die Führung seines Hausregiments bei einem Candidaten des Bischofsamtes einen Maßstab für seine Befähigung zur Uebernahme des Gemeinderegiments abgiebt (V. 5); während der Amtsführung aber müßte der Mangel an Zucht in seinem eigenen Hause das Vertrauen der Gemeinde zu seiner Kraft, Geschicklichkeit und Treue überhaupt erschüttern. Dabei ist übrigens nur von dem sittlichen Zustand seiner Kinder die Rede, von welchen Gehorsam und Ehrbarkeit erwartet wird; die Frauen der Bischöfe dagegen finden keine Erwähnung. 1 Tim. 3, 11 beschäftigt sich allerdings mit Frauen, allein unter diesen kann man, weil vor- und nachher von den Diakonen die Rede ist, — will man nicht geradezu an Diakonissen denken — jedenfalls nur die Gattinnen der Diakonen verstehen, und zwar werden auch diese wohl nur darum speciell hervorgehoben, weil die Natur des Diakonenamtes es mit sich brachte, daß sie ihren Männern bei den mancherlei Verrichtungen derselben an die Hand gingen, sie also, so zu sagen, eine halbofficielle Stellung zu der Gemeinde einnahmen. Auf den in den Pastoraltheologien so beliebten Pfarrfrauenspiegel aber müssen wir hier verzichten.

Noch eine Bestimmung findet sich im Timotheusbrief den seither erwähnten angehängt: der Bischof dürfe kein *νεόφυτος* sein (V. 6). Luther sagt darüber wieder in seiner eigenthümlichen Weise: „quum primo eram monachus, ich hätt' in den Himmel gestürmet; ergo eligendi, die das Seele von der Nasen gewischet haben.“ Allein der

[1]) Interessant ist Luther's Bemerkung hiezu (in seinen annotationes in epistolas Paulinas ad Tim. et Titum): hospitalitatem ziehen wir nicht auf die Pfarrer; illis prohibitum, ne sint hospitales, quia ipsi se ipsos vix fovent; tam parce et frigide aluntur verbi ministri. Welcher's hat, soll gastfrei sein. Si haberemus, faceremus.

Ausdruck νεόφυτος ist nicht, wie ihn Luther hier faßt, gegen die Jugendlichkeit gerichtet, man darf dabei nicht an die Zahl der Lebensjahre denken, deren ja auch ein Timotheus nicht allzu viele aufzuweisen hatte, es ist vielmehr ein Neuling im Christenthum, ein erst kurz Bekehrter darunter zu verstehen. Einem Manne, dem bald nach der Bekehrung so hohe Ehre widerfährt, liegt die Gefahr sträflicher Selbstüberhebung besonders nahe. In dieser speciellen Fassung ist die Stelle außer für die damalige Zeit hauptsächlich eben noch für Missionsgemeinden von Bedeutung; wollen wir aus ihr einen allgemeineren Gedanken herauslesen, so wäre es der, daß überhaupt der Mangel an gehöriger christlicher Reife mit dem schwierigen Posten eines ἐπίσκοπος unverträglich ist.

Denken wir uns einen Mann, der sämmtliche im Bisherigen aufgezählte Eigenschaften in sich vereinigt, als Träger des geistlichen Amtes, so dürfen wir überzeugt sein, daß es in würdigen Händen ruhe. Allein mit der Würdigkeit ist, wenn auch viel, doch noch nicht Alles gethan; es kommt auch noch auf die Geschicklichkeit an. Diese möchte zwar hinsichtlich einiger Theile des Amtes, z. B. der Gemeinderegierung und in gewissem Grade auch der Seelsorge, einem christlichen Manne, der die kleine Gemeinde seines eigenen Hauses in musterhafter Ordnung zu erhalten versteht, nicht abgesprochen werden. Aber ein Hauptttheil des geistlichen Amtes, die Lehrthätigkeit, stellt doch noch besondere Anforderungen. Der Apostel faßt diese in einigen Bestimmungen zusammen, die einander nahe verwandt sind: der Bischof solle διδακτικός, lehrhaft, sein und er solle festhalten an der rechten apostolischen Lehre (1 Tim. 3, 2; 2 Tim. 2, 24; Tit. 1, 9).

Die letztere Forderung ist etwas allgemeiner als die erstere, denn was sie verlangt, sollte bei jedem einzelnen Glied der christlichen Gemeinde der Fall sein. Doch wird es nicht ohne Grund gerade beim Lehrer hervorgehoben, da bei ihm eine bemerkbare Heterodoxie auch in einem minder wichtigen Punkte Anlaß zur Verwirrung der ganzen Gemeinde geben kann. Während es daher bei der Gemeinde genügt, wenn sie sich überhaupt an den πιστὸς λόγος hält, muß der Gemeindelehrer denselben auch κατὰ τὴν διδαχήν festhalten, d. h. in genauer Uebereinstimmung mit der apostolischen Lehre, ohne sich irgend welche subjective Abschweifungen und willkürliche Ausschreitungen zu erlauben. Dadurch allein ist er fähig zum παρακαλεῖν ἐν διδασκαλίᾳ ὑγιαινούσῃ. Der Beisatz: καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν, nöthigt uns jedoch noch zu tieferer Auffassung der διδαχή. Sollte das Festhalten

an ihr insonderheit auch zur Widerlegung der Gegner befähigen, so muß darunter ein besonderer Unterricht verstanden werden, den die Gemeindelehrer von dem Apostel oder seinen Gehülfen empfingen. Daran erinnert auch die Aufforderung 2 Tim. 2, 2: Timotheus solle, was er von Paulus gehört, zuverlässigen Männern, die geschickt seien, auch Andere zu lehren, mittheilen. Dies kann sich offenbar nur auf einen von der Belehrung der Gemeinde im Ganzen zu unterscheidenden speciellen Unterricht beziehen, in welchem die Glaubenslehre wohl mit tieferem Eingehen auf die christliche Gnosis, auch mit der nöthigen Begründung, besonders gegenüber von möglichen Angriffen, mitgetheilt wurde. Das, was sie hier gelernt, sollten die Gemeindelehrer namentlich festhalten, um dadurch ihrem ganzen Amt auch in seinem polemischen Theil genügen zu können. Es tritt uns da die Forderung einer über das einem gewöhnlichen Gemeindeglied eignende Maß der Erkenntniß hinausgehenden tieferen und gründlicheren religiösen Bildung entgegen. — Auch jene zuerst angeführte Bestimmung, der Bischof müsse *διδακτικός* sein, weist darauf hin. Denn der Natur der Sache nach gehört zu solcher Lehrfähigkeit ein Doppeltes: vor Allem ein gründliches Wissen von den betreffenden Lehrgegenständen und sodann das gehörige Geschick, sie auch in rechter Weise mitzutheilen. Diese beiden Seiten hat einst auch Melanchthon in seinen Vorlesungen über die Pastoralbriefe (zu 1 Tim. 3, 2) seinen Schülern mit ernstem Mahnruf ans Herz gelegt: sciant juniores rem difficilem esse, recte complecti totum doctrinae corpus, multo autem difficilius esse, recte et perspicue exponere; et se ad haec tanta opera propter gloriam dei, propriam salutem et utilitatem ecclesiae praeparent! Wie wir an der Stelle Tit. 1, 9 sahen, schloß die Forderung, nicht bloß die Gemeinde zu belehren, sondern auch die Gegner zu widerlegen, schon in der ersten Zeit die Nothwendigkeit eines tieferen Einblicks in die christliche Wahrheit und einer umfassenderen Erkenntniß in sich. Von eigentlich „wissenschaftlicher" Bildung läßt sich natürlich im Blick auf jene Zeit noch nicht reden, doch dürfen die Anforderungen, die sie in dieser Beziehung an die geistlichen Leiter der Gemeinde stellte, auch nicht allzu sehr unterschätzt werden. Sollte ein Lehrer im Stande sein, z. B. der schon damals in ihren Anfängen sich regenden gnostischen Richtung, zu deren Wesen eben eine speculative und dialektische Auffassung der Glaubenswahrheiten gehörte, mit Erfolg entgegenzutreten, so mußte er nicht nur mit ihren Behauptungen einigermaßen bekannt sein, sondern er mußte es namentlich

auch verstehen, die einzelnen christlichen Wahrheiten durch genauere Formulirung vor Fälschung und Verflüchtigung zu retten und in ihrer inneren Nothwendigkeit, ihrem Zusammenhang mit dem ganzen Lehrsystem darzustellen. Jene Stelle ist daher für das Maß des Wissens, das der Lehrhaftigkeit zu Grunde liegen muß, von großer Wichtigkeit. Wir werden durch dieselbe daran erinnert, daß ja die eigentliche theologische Wissenschaft ihre Existenz nur im Kampf mit den hervortretenden Gegensätzen gewann, wie auch der ganze Gang ihrer Entwickelung durch die Antithese gegen die mannichfachen Versuche, die christlichen Wahrheiten zu trüben oder zu fälschen, bestimmt erscheint. Nun ist aber die Aufrechthaltung und Vertheidigung der christlichen Glaubenswahrheiten gegenüber von allen Angriffen nach jenem V. 9 wesentlich Aufgabe des Gemeindelehrers. Mochten daher auch in jener ersten Zeit die Ansprüche, die in dieser Hinsicht gemacht wurden, noch ziemlich bescheiden sein, so läßt sich doch jedenfalls in der Anwendung auf spätere Verhältnisse der Schluß daraus ziehen, daß der Gemeindelehrer mit dem ganzen Stande der theologischen Wissenschaft seiner Zeit, sowohl was den inneren Ausbau des Systems der christlichen Wahrheit als was ihre Begründung mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten der Opposition betrifft, vertraut sein muß. Dieses Wissen kann und muß durch „Lernen" (ἔμαϑες, 2 Tim. 3, 14) angeeignet werden, wie Timotheus auch bei seinem Meister auf die hohe Schule ging. — Das andere Moment der Lehrhaftigkeit, die Kunst klarer, überzeugender und ergreifender Darstellung, kann zwar in gewissem Maße auch durch Uebung erworben werden, wird aber ohne das Vorhandensein besonderer persönlicher Begabung wenigstens keinen außergewöhnlichen Grad erreichen können. Darum ist solche persönliche Begabung für den Gemeindelehrer von ungeheuerem Werth, und sofern damals an ein förmliches Studium der geistlichen Redekunst nicht gedacht werden konnte, so hat Paulus gewiß auch diese persönliche Tüchtigkeit vor Allem im Auge gehabt, wenn er von der Wahl solcher Männer redet, die tauglich seien, auch Andere zu belehren.

Welch' hohen Werth aber nicht bloß die persönliche Begabung, sondern insbesondere auch das Durchdrungensein der eigenen Person von der christlichen Wahrheit, das persönliche Glaubens- und Liebesleben für die Führung des Amtes habe, das geht hervor aus einer Reihe von Winken, die insbesondere die beiden Apostelgehülfen für ihre Person bekommen. Es fällt daraus ein bedeutungsvolles Licht auf die Persönlichkeit des geistlichen Amtsträgers in Hinsicht

dessen, was die Amtswirksamkeit in besonderem Grade fördert. Wenn zur Beschreibung der unerläßlichen Eigenschaften desselben das Bild des Bischofs, wie er sein soll, genügt, so führt uns dagegen diese neue Seite der Sache, wie gesagt, zu den besonderen Vorschriften, die dem Timotheus und Titus für ihre eigene Person zu Theil werden. Zugleich ist auch hier der Ort, wo wir das Bild des großen Apostels selbst ins Auge zu fassen haben. Jene sollten ja ihrem geistlichen Vater Ehre machen und das Amt nicht nur nothdürftig versehen, dieser aber steht in jeder Hinsicht als unerreichtes Ideal vor uns.

Es ist etwas Großes, wenn man wie Paulus Andere nicht bloß auf sein Wort, sondern auch auf sein Vorbild hinweisen und so wie er (2 Tim. 3, 10 f.) von dem eigenen Glauben, der eigenen Liebe und Ausdauer sprechen kann. Eine Gemeinde selbst darauf hinzuweisen, steht freilich nur einem Prediger zu, aus dessen persönlichem Leben die Hingabe an die Sache des Herrn mit solcher Evidenz hervorleuchtet wie bei einem Paulus. Das konnte ein Timotheus und Titus allerdings nicht. Wohl aber konnten sie durch die stille Predigt ihres Wandels die Predigt des göttlichen Wortes um so lauter und eindringlicher machen, und darum ergeht an sie und an alle Prediger die Mahnung: *τύπος γίνου τῶν πιστῶν* (1 Tim. 4, 12), und: *σεαυτὸν τύπον παρεχόμενος καλῶν ἔργων* (Tit. 2, 7). Ein Vorbild also soll der Prediger für die Gemeinde sein, und zwar enthält die letztere Stelle durch den Rückblick auf *παρακάλει* den Gedanken: es ist nicht genug, mit Worten zu lehren, es muß auch mit Thaten geschehen. Denn, wie Calvin zu 1 Tim. 4, 12 bemerkt, parum alioqui autoritatis habebit doctrina, nisi in vita episcopi tanquam in speculo vis ejus et majestas eluceat. Beachtenswerth ist dabei namentlich auch der Ausdruck *παρεχόμενος* = „gieb dich selbst dar"; es liegt darin eine gewisse Prägnanz: er soll nicht nur überhaupt der *καλὰ ἔργα* sich befleißigen, sondern insbesondere sein Licht leuchten lassen, damit es die ganze Gemeinde auch sehe. Noch bestimmter spricht sich dieser Gedanke aus in der Mahnung an Timotheus (I, 4, 15): *ταῦτα μελέτα* (d. h. alles V. 12—14 ihm Empfohlene, wozu namentlich auch die Vorbildlichkeit seines Wandels gehört, s. V. 12), *ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν*. Man sieht da, welch' großes Gewicht der Apostel darauf legt, daß die Fortschritte, die sein Timotheus macht, auch gewiß allseitig bemerkt werden. Wohl werden keine ganz besonderen außerordentlichen Tugenden von dem Prediger

verlangt, sondern 2 Tim. 2, 22 heißt es ausdrücklich, er solle der Gerechtigkeit, dem Glauben, der Liebe, dem Frieden nachjagen μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον, im Verein mit den anderen Christen. Es werden ihm also nur die allgemeinen Christentugenden anbefohlen, die auch von dem geringsten Jünger des Herrn gefordert werden können und müssen. Aber eben weil das der ganzen Gemeinde zukommt, darf es der Lehrer der Gemeinde am wenigsten daran fehlen lassen; seine Sache ist es vielmehr, sich immer möglichst rein zu erhalten (1 Tim. 5, 22), ja der Begriff der Vorbildlichkeit bringt es mit sich, daß er namentlich auch in Bezug auf diejenigen καλὰ ἔργα, die besonders in die Augen fallen, z. B. die Ausübung der Wohlthätigkeit und Aehnliches, sich besondere Mühe gebe und unter Umständen mehr darin leiste, als von einem gewöhnlichen Gemeindeglied (unter sonst gleichen Verhältnissen) verlangt werden kann.

Uebrigens wird Timotheus gelegentlich auch auf ein Extrem aufmerksam gemacht, zu dem der Eifer, in dieser Hinsicht alle Gerechtigkeit zu erfüllen, hinreißen könnte. Wenn ihn nämlich Paulus I, 5, 23 ermahnt: μηκέτι ὑδροπότει u. s. f., so können wir — bei der eigenthümlichen Stellung dieses Zurufs unmittelbar hinter σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει — doch nicht bloß einen harmlosen diätetischen Rath hier finden, vielmehr verleiht demselben die enge Verbindung mit der Aufforderung, sich selbst rein zu erhalten, den Sinn: Timotheus solle die Enthaltsamkeit nicht zu weit treiben. Er mochte wohl um des guten Beispiels willen in dem bacchusverehrenden Ephesus den Wein ganz meiden, um — selbst auf Kosten seiner Gesundheit — als ein glänzendes Vorbild der Mäßigkeit dazustehen. Von dieser übertriebenen Ascese ist Paulus, der Mann der „gesunden" Mitte, kein Freund, er giebt daher durch diesen Wink ihm und damit allen Trägern des geistlichen Amtes den Rath: μηδὲν ἄγαν, auch nicht auf dem Gebiet des sittlichen Lebens; die pastorale Sittlichkeit darf nicht in pedantische Aengstlichkeit ausarten. Eine solche zur Schau getragene äußerliche ganz besondere Heiligkeit ist nicht nach dem Sinne des Apostels; die Hauptsache ist ihm vielmehr stets die innere Reinheit, die sich dann von selbst auch in der entsprechenden Weise äußern wird. Daher weist er seinen Freund nicht bloß wiederholt auf den Geist hin, der in ihnen wohne und durch sie sich bethätigen solle (2 Tim. 1, 7. 14), sondern gerade auch seine Vorbildlichkeit soll darin bestehen, daß er durch Wort und Wandel zeige, wie sein Leben in Glauben und Liebe wurzele und der heilige Geist das bewegende Princip desselben

sei (1 Tim. 4, 12). Es kommt also hienach wesentlich darauf an, daß die ganze Persönlichkeit eine christlich durchgebildete sei und die Gemeinde von ihrem Prediger den Eindruck der Uebereinstimmung seiner Lehre und seines Lebens bekomme. Daher gilt wohl jedem Christen, aber insbesondere dem Lehrer und Führer der Gemeinde das Wort: γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν (1 Tim. 4, 7).

Von selbst versteht sich übrigens, daß durch das persönliche Christenthum des Geistlichen die Amtswirksamkeit nicht bloß insofern gefördert wird, als die Vorbildlichkeit seines Lebens seiner Lehr- und Ermahnungsthätigkeit erst den nöthigen Nachdruck verleiht. Vielmehr muß von der Stellung der eigenen Persönlichkeit zum christlichen Glauben nothwendig auch der ganze Charakter der Amtsführung bedingt sein, und daß nur der rechte Christ auch ein καλὸς διάκονος Χριστοῦ sein könne, ist die Grundanschauung der Pastoralbriefe. So geht aus der ganzen Art und Weise, wie uns darin der Apostel selbst entgegentritt, hervor, daß nur derjenige Prediger die christlichen Wahrheiten wahrhaft ergreifend und eindringlich zu verkündigen wisse, der sie gleich Paulus an sich selbst durchlebt hat und noch fortwährend durchlebt; vergl. namentlich 1 Tim. 1, 12—17, ein Selbstzeugniß des Apostels, das man als biblischen Text zu dem Zinzendorf'schen „Wollt ihr Posaunen der Gnade sein, räumt euch erst selber der Gnade ein" betrachten könnte. Auch die mancherlei Ermahnungen, die sich auf das Wachsthum seiner Gehülfen im geistlichen Leben beziehen, haben nicht bloß einen allgemeinen paränetischen Zweck, sondern — bei ihrer Stellung neben und zwischen Verhaltungsmaßregeln für ihre Amtsaufgaben — insbesondere auch die Absicht, ihnen dadurch zu einer immer tüchtigeren Erfüllung ihrer Amtspflichten zu verhelfen. Z. B. 2 Tim 2, 1 ergeht an Timotheus die Weisung, er solle stark werden in der Gnade, die in Christo wohnt. Wozu aber ist ihm solche Stärke insonderheit nöthig? Das sagt uns die V. 2—6 folgende Beschreibung der Amtsaufgaben, die auf ihn warten. Um diesen vollkommen gerecht zu werden, dazu braucht er tüchtige Kraft, diese Kraft aber kann er nur bekommen, wenn die Gnade Christi das Lebenselement ist, in dem er sich bewegt (ἐν χάριτι); aus ihr heraus wird erst die rechte δύναμις geboren. So rühmt es ja auch der Apostel selbst 1 Tim. 1, 12 gerade im Hinblick auf seine διακονία, daß der Herr, dem er sich in Glaube und Liebe hingegeben (V. 14), ihn mit Kraft ausgerüstet habe. Es ist somit vor Allem die persönliche Gemeinschaft mit Christo, die die Amtswirksamkeit in besonderem Grade fördert, die

den Amtsträger namentlich auch zur Uebernahme alles Schweren und Unangenehmen, das mit seiner Diakonie verbunden ist (2 Tim. 2, 3: *κακοπάθησον*), befähigt. — Bemerkenswerth ist der große Nachdruck, den der Apostel gerade hierauf, gerade auf das Vorhandensein des specifisch christlichen Lebens bei seinen Gehülfen legt. Das Streben nach Erwerbung der Kenntnisse und Fertigkeiten, die zur recht tüchtigen Führung des Amtes erforderlich sind, setzt er mehr als etwas Selbstverständliches voraus, wogegen gerade dasjenige, was sich der äußeren Wahrnehmung und Beurtheilung von Seiten der Gemeinde am meisten entzieht, das persönliche Glaubensleben, am stärksten von ihm premirt wird. Wohl empfiehlt er seinem Timotheus auch ein gründliches und fortgesetztes „Studium" der christlichen Wahrheit; allerdings nicht 1 Tim. 4, 13, wo Calvin eine nachdrückliche Ermahnung zu fleißigem Privatstudium zu treffen meint (denn *ἀνάγνωσις* bezeichnet das Vorlesen der Schrift in den Gemeindeversammlungen), wohl aber 1 Tim. 4, 6: *ἐντρεφόμενος τοῖς λόγοις τῆς πίστεως*, das göttliche Wort soll sein permanentes (vergl. das Präsens) Nahrungsmittel sein; es wird ihm also die eingehendste Beschäftigung mit demselben zur Pflicht gemacht. Aber daß diese Nahrung nicht etwa bloß mit dem Verstand aufgenommen werden solle, so daß nur von einer sogenannten „wissenschaftlichen" Beschäftigung die Rede wäre, zeigt schon der Begriff des *ἐντρέφεσθαι*, das nothwendig auf das Centrum des geistigen Lebens, das Herz, hinweist, und auch die unmittelbar folgende Hindeutung auf die *εὐσέβεια*.

Das Hauptförderungsmittel der geistlichen Amtsführung ist und bleibt also für den Apostel das persönliche Ergriffen- und Durchdrungensein vom göttlichen Wort, das persönliche Glaubensleben. Darum verdient nur derjenige „Geistliche" in Wahrheit seinen Namen, der den Geist Gottes als treibendes Lebensprincip in sich hat, und nur dann kann das geistliche Amt in vollkommener Weise versehen werden, wenn es geführt wird *διὰ πνεύματος ἁγίου* (2 Tim. 1, 14).

John Milton und der Calvinismus.

Eine Studie

von

Alfred Stern, Dr. phil. in Göttingen.

I.

Toland spricht sich in seiner berühmten Biographie John Milton's über die religiösen Wandlungen, welche der Dichter des verlorenen Paradieses in seinem wechselvollen Leben durchgemacht habe, folgendermaßen aus: „In seiner Jugend (in his early days) war er denjenigen Protestanten zugeneigt, welche man damals mit dem Schmähwort der Puritaner belegte, in seinen mittleren Lebensjahren fand er am meisten Gefallen an den Independenten und Anabaptisten, als welche mehr Freiheit gestatteten als andere und nach seiner Ansicht den ursprünglichen Gebräuchen am nächsten kamen, aber in dem letzten Theile seines Lebens war er kein erklärtes Mitglied irgend einer besonderen christlichen Sekte, er besuchte weder eine ihrer Versammlungen, noch hielt er ihre eigenthümlichen Riten in seiner Familie" [1]). Johnson urtheilt über denselben Gegenstand folgendermaßen: „Seine theologischen Ansichten sollen zuerst calvinistisch gewesen sein und nachher, vielleicht als er begann, die Presbyterianer zu hassen, nach dem Arminianismus hingeneigt haben. .. Er gesellte sich keiner Sekte des Protestantismus zu; wir wissen eher, was er nicht war, als was er war" [2]).

Lassen wir unberücksichtigt, was in diesen beiden Aussprüchen von einander abweicht, und fassen wir in's Auge, was in ihnen sich unbestreitbar deckt, so ist es, daß man in Verlegenheit ist, die religiöse Denkweise John Milton's, sofern man sein Leben überschaut,

---

[1]) The Life of John Milton, vorgedruckt der Collection of Milton's Works, Amsterdam 1698, p. 46.

[2]) S. Johnson: The Life of Milton, seiner Ausgabe von Milton's poetischen Werken vorgesetzt, S. 69.

dem Schema einer bestimmten Sekte anzupassen, daß sie aber von Anfang an unzweifelhaft auf dem Boden des Calvinismus wurzelt.

Dies Letzte näher nachzuweisen, zu zeigen, inwieweit der englische Dichter den Lehren des Reformators von Genf treu geblieben, zu entwickeln, in welchen Punkten er sich von denselben getrennt hat, soll die Aufgabe der folgenden Blätter sein, eine Aufgabe, deren Berechtigung Niemand leugnen wird, welcher weiß, wie energisch, ja leidenschaftlich Milton in den Streit der großen kirchlichen Fragen eingegriffen hat, die seine Zeit bewegten [1]).

Immer wird die Art und Richtung der ersten Erziehung auch für bedeutende Naturen von maßgebendem Einfluß auf das ganze spätere Leben sein. Daß nun die Lehren, welche der junge Milton empfieng, zum guten Theil vom puritanischen Geiste erfüllt waren, kann kaum bezweifelt werden. Zwar wissen wir über die religiöse Gesinnung seines Vaters ausdrücklich nur, daß er zum Kummer seines eigenen streng katholischen Vaters zum Protestantismus abfiel, weshalb er sogar von dem Erzürnten enterbt sein soll [2]), indes darf man nach anderen Beispielen ähnlicher psychologischer Vorgänge vielleicht vermuthen, daß er nun, so zu sagen, der äußersten Linken des neuen Bekenntnisses sich anschloß. Bestimmt überliefert ist aber, daß John Milton's erster Lehrer Thomas Young gewesen ist, ein Mann, dessen puritanische Gesinnung nach Allem, was man von ihm weiß, nicht in Frage gezogen werden kann [3]). Die Schule von St. Paul, welche demnächst den jungen Milton aufnahm, legte vornehmlich den Grund zu seiner humanistischen Bildung, durch welche er später unter den ersten seiner Zeitgenossen strahlte. Zum innerlichen Durchbruch und zu einer entschiedenen Stellung zu den religiösen Parteien der Zeit gelangte er aber in der achtjährigen

---

[1]) Daher ist ihm mit vollem Recht eine Stelle gewährt in Hagenbach, der evangelische Protestantismus in seiner geschichtlichen Entwickelung, II, 269—272.

[2]) S. die Biographien Milton's von Aubrey und Eduard Philips, abgedruckt als Anhang zu Godwin: Lives of Edward and John Philips, 1815; vgl. Athenaeum 1859 p. 389 (19. März), wo Hyde Clarke nach einer neuen, von ihm gemachten Entdeckung die Sache nochmals beleuchtet.

[3]) S. Näheres über ihn zusammengestellt in David Masson: The Life of John Milton narrated in connexion with the political, ecclesiastical and literary history of his time, Vol. I, p. 52 ff. 1859. Ausführlicheres in Biographical Notices of Thomas Young etc. by the Editor of Principal Baillie's Letters and Journals (David Laing). Edinburgh 1870.

Studienzeit im Christ-College zu Cambridge. Der Jüngling hatte die Universität bezogen, begleitet von dem Wunsche seiner Eltern und seiner Freunde, sowie in dem eigenen Entschluß, sich dem geistlichen Stande zu widmen, als er aber im Jahre 1632 die Universität verließ, gab er seine Absicht auf und zog, wie er selbst sich kräftig ausdrückt, „ein tadelloses Schweigen dem heiligen Amte des Redens, welches mit Sklaverei und Meineid erkauft und begonnen werden sollte, vor“ [1]). Alle Nachforschungen führen auf dasselbe Ziel, daß nichts Anderes diese Sinnesänderung hervorgebracht haben wird als der ganze Zustand der englischen Kirche, wie er damals war. An deren Spitze stand Laud, der leidenschaftliche Verfechter zugleich des bischöflichen Systems und der königlichen Prärogative, der glühende Feind der calvinistisch-puritanischen Tendenzen in Lehre und Verfassung. Zu einem Anhänger dieser puritanischen Tendenzen stempelte sich Milton unleugbar, wenn er am Ende der Lehrjahre den anfänglich gehegten Plänen der Zukunft entsagte.

Es folgten nun beinahe sechs Jahre ruhiger Arbeit auf dem freundlichen Landsitz Horton, in welchen sich der Dichter Milton in der Stille bildete, der Theolog Milton keine deutliche Spur seines Denkens hinterlassen hat. Sodann 1638 zog es ihn in den Strom der Welt, zum Besuche ferner Länder, durch Kunst und Wissenschaft glänzender Städte, Paris, Florenz, Rom, Neapel, Venedig. Bei der Rückkehr wurde Genf nicht vergessen, „gleich als hätte er gewünscht, einen Hauch frischer protestantischer Theologie nach so langem Verweilen in der katholischen Atmosphäre Italiens zu empfangen“ [2]). Hier am Ursitz des Calvinismus mögen in der That die Erinnerungen an die Gestalt und an das Wirken des gewaltigen Reformators einen tiefen Eindruck auf den Reisenden gemacht haben.

Als er im Sommer 1639 den englischen Boden wieder betrat, war der Mann fertig; nicht lange dauerte es, so stürzte er sich muthig und lebhaft in die literarischen Kämpfe seiner Zeit, welche sich vornehmlich um die Verfassung der Kirche drehten, und wir haben nun genauer zu untersuchen, wie sich der selbstständig Schaffende im Verlauf seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu den Lehren Calvin's stellt,

[1]) Siehe seine Worte in The reason of church government urged against prelaty. Prose Works, ed. St. John. London, Bell and Daldy. 5 Vols. II, 482. Diese Ausgabe ist in den folgenden Citaten immer gemeint, wenn nicht eine andere ausdrücklich genannt wird.

[2]) Masson, I, 777.

den Lehren, welche einen so wesentlichen Theil seiner Jugendbildung ausgemacht hatten.

Indeß ist es unumgänglich nothwendig, sich vorher über den Grund und Boden aufzuklären, auf welchem Milton das Gebäude seiner Ansichten über Kirche und Glauben errichtete, sich zu unterrichten über seine Stellung zum „Formalprincip" der Reformation, der Anerkennung der Bibel als Lebensnorm. Schroffer als von irgend einem der anderen Reformatoren wird dies Princip von Calvin durchgeführt. Nach ihm „gilt einzig und allein die Autorität des Schriftworts. In ihm hat Gott ein- für allemal seinen absoluten Willen als feste und unwandelbare Norm für uns niedergelegt und die ganze neutestamentliche Lebensordnung geregelt. Der Verfasser der Institution verlangt deshalb die strengste Unterordnung des gesammten Lebens unter den Buchstaben der Bibel. Nicht bloß für Glaubens- und Sittenlehren, auch für die Verfassung und äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens ist die Schrift maßgebend.... Kirchliche Tradition, apostolische Succession sind leere Worte und für den Gläubigen völlig gleichgültig. Die Kirchenväter haben für Calvin nur so viel Bedeutung, als das Gewicht ihrer Gründe oder vielmehr der Grad ihrer Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift ... ihnen verleiht" [1]). Unzählige Stellen aus Milton's Schriften können beweisen, daß seine Gedanken über diesen Punkt im Ganzen und Großen mit denen des Verfassers der „christlichen Institution" völlig übereinstimmen, und man wird kaum einen seiner zahlreichen prosaischen Traktate aufschlagen können, ohne auf Stellen dieses Sinnes zu stoßen. „Mit gutem Grunde", sagt er in dem Treatise of civil power in ecclesiastical causes [2]), „mit gutem Grunde ist die allgemeine Uebereinstimmung aller wahren (sound) protestantischen Schriftsteller, daß weder Traditionen, Concilien oder Kanones irgend einer sichtbaren Kirche, noch weniger die Edikte irgend eines Magistrats oder einer bürgerlichen Versammlung, sondern allein die Schrift der letzte Richter oder die Norm in Sachen der Religion sein kann." „Die Schrift allein ist das einzige Buch göttlicher Autorität, das uns hinterlassen ist" [3]), und mit dem unbarmherzigsten Spott werden die Anhänger jener „unge-

---

[1]) Kampschulte, Johann Calvin, I, 259.

[2]) Works, II, 524. cf. Of true religion etc. II, 509: that the rule of true religion is the word of God only.

[3]) Of prelatical episcopacy, II, 421. cf. II, 435.

fügen Volumina der Tradition" [1]) in zahllosen ironischen Vergleichen und Sarkasmen verfolgt, „jene guten Maulthiere mit ihren Pferdelasten von Citaten und Kirchenvätern, deren Tagewerk gethan ist, wenn man ihnen ihre Packsättel abgenommen hat", „jene Verschlechterer des evangelischen Manna", die ihm die „befleckten Schnitzel und Brocken einer fremden Tafel" (unknown table) beimischen wollen [2]), jene Verehrer der Kirchenväter, welche Kirchenväter selbst doch nichts sind, als „was die Zeit oder die sorglose Hand des Zufalls von Alters her bis auf die Gegenwart in ihrem großen Netz emporgezogen hat, sei es Fisch oder Meergras, Muschel oder Strauchwerk ohne Auslese und ohne Wahl".

Herber hat Calvin selbst den Gegensatz gegen die kirchliche Tradition, auf welche der Katholicismus sich stützt, nicht ausgesprochen. Für Milton gilt als Wahrheit, was er im Paradise lost, XII, 511, in den Versen ausspricht:

> The truth . . . .
> Left only in those written records pure,
> Though not but by the spirit understood,

und man hat volles Recht zu sagen, daß er aus der Bibel sich seine Politik, seine Moral, seine Religion, seine Philosophie gezogen hat [3]). Indes, wenn man bei diesen Allgemeinheiten stehen bleibt, wird man unmöglich die Unterschiede der einzelnen reformatorischen Richtungen erkennen können. Sie alle stimmen in der „Hervorhebung der heiligen Schrift als der wahren und untrüglichen Grundlage der christlichen Religion" [4]) überein, ein Auseinandergehen zeigt sich erst, als die feinere Ausarbeitung des Systems erfordert, über das Verhältnis von Vernunft und Schrift, individueller und herkömmlicher Auslegung, Altem und Neuem Testament u. s. w. feste Regeln aufzustellen.

Gleich der zuletzt erwähnte Punkt liefert den Beweis, daß Milton durchaus nicht gewillt war, der reinen calvinistischen Lehre in allen Konsequenzen beizupflichten, die sie etwa mit einem auch von ihm anerkannten Grundprincip verband. Man weiß, wie mächtig auf das System des Genfer Reformators gerade das Alte Testament einge-

---

[1]) The reason of church government urged against prelaty, II, 484.

[2]) II, 428. An einer Stelle (II, 458) bezieht er sich doch selbst einmal auf einen Kirchenvater.

[3]) Revue chrétienne, 1863, p. 26.

[4]) Siehe den vorzüglichen Abschnitt in Hagen, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformations-Zeitalter, II, 238 ff.

wirkt hat [1]). Alttestamentliche Bilder und Vorstellungen waren es vor Allem, die seine Seele erfüllten. Die Geschichte und die Schicksale des Volkes Israel immer vor Augen, war er geneigt, auch dessen Institutionen in Staat und Kirche in das 16. Jahrhundert, auf den Boden Genf's zu übertragen. Die Stellung, welche dem „kleinen Rath" angewiesen ist, die ganz besondere Würde, mit der die Person des Geistlichen umgeben wurde, selbst die ausgesprochene Vorliebe Calvin's für kleine demokratische Staatswesen, alles dies, wie es uns in seinem System und seinem Wirken entgegentritt, hat sich ohne Zweifel unter dem Einfluß alttestamentarischer Studien gebildet. Das ganze Gebäude der Theokratie, wie es nach dem Wunsche dessen, der den Entwurf geplant, in Genf sich erheben sollte, hatte sein Vorbild in jenen längst zertrümmerten Institutionen des Orients, deren Andenken die Schrift späteren Geschlechtern überlieferte.

Auch Milton stand unter dem vollen Einfluß der alttestamentarischen Anschauung. Mit dieser war der Unterricht seiner Jugend getränkt, in dieser lebte und webte der ganze Puritanismus. Wenn es Milton darauf ankommt, gottlose Regenten zu nennen, so sind es Ahab, Isabel, Athalia, Usia, und wenn es ihm darauf ankommt, die Prälaten herunterzusetzen, so sind es die „Philister, welche dem schlafenden Simson-Könige die Locken der Gesetze und der gerechten Kronprärogative, in denen seine Kraft und sein Schmuck besteht, abschneiden". Aber er bewahrte sich die Kritik über das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen. Er bemerkt, daß das im Alten Testament niedergelegte jüdische Gesetz entweder politischer oder moralischer Natur sei. Das erste zum Muster zu nehmen, habe nie eine christliche Nation sich für verpflichtet gehalten [2]), das zweite ist aber gleichfalls im Evangelium enthalten und braucht nicht erst von einer „geborgten Handschrift einer untergeordneten Rolle" entlehnt zu werden [3]). Das ganze 27. Kapitel des Traktates de doctrina christiana und zahlreiche andere Stellen desselben Werkes [4]) (Kap. 26. 30) beschäftigen sich mit dem Nachweise, daß das ganze mosaische Gesetz abgeschafft sei (abolished) durch das Evangelium, daß aber seine

---

[1]) Kampschulte, I, 472.

[2]) Ein Satz, der sich schwerlich beweisen ließe.

[3]) II, 451.

[4]) Siehe die Auszüge in Keightley, Life, opinions and writings of Milton. Näheres über den tractatus de doctrina christiana siehe unten.

Summe und sein Wesen (sum and essence) dadurch nicht abrogirt (abrogated), vielmehr im Evangelium erfüllt sei.

Wichtiger noch ist es, zu betrachten, wie sich Milton im Gegensatz zu Calvin das Verhältniß der menschlichen Vernunft zum Schriftwort dachte. Die starre und harte Lehre Genf's verschmäht es, die Hülfe der menschlichen Vernunft in Anspruch zu nehmen. Die Bibel ist etwas „an sich Glaubwürdiges". „Das Christenthum wird nach Calvinischer Lehre fast wie der Islam zu einer Religion des Buches" [1]). Erinnern wir uns, daß Milton in jener Stelle aus dem verlorenen Paradies den Worten „the truth left only in those written records pure" sofort hinzufügt „though not but by the spirit understood", bemerken wir, daß er neben der Schrift, als Erkenntnisquelle für die Gesetze der Moral, „jene ungeschriebenen Gesetze und Gedanken, welche die Natur in unsere Herzen eingegraben hat" [2]), in ganzer Kraft gelten läßt, daß er nicht müde wird, der „auctoritas fidei externa in scripturis" die „interna vero cuique adeoque summa atque suprema (ipse spiritus)" entgegenzusetzen, und wir werden Weingarten beistimmen, wenn er jenen Charakterzug des Independentismus bei Milton hervorhebt, über den unlebendigen Schriftglauben hinauszugehen, einen Charakterzug, dem Treitschke in seinem geistvollen Essay in der That zu wenig Beachtung zu Theil werden läßt [3]).

II.

Mit dem Vorhergehenden hängt die Ansicht über die individuelle Auslegung der Bibel auf's innigste zusammen, und sofort führt dieser Punkt zur Erörterung der Gedanken über die Verfassung der Kirche. Denn wie die Reformation überall und beim Auftreten aller ihrer Führer durch das Ankämpfen gegen die kirchliche Tradition und durch das Betonen der individuellen Gewissensfreiheit zu der Idee des allgemeinen Priesterthums gelangt war, so war diese wiederum, trotz der verschiedensten Abwandlungen, die sie im Kampfe streitender Parteien erlitt, auf die Constituirung der neuen Kirche vom größten Einfluß.

---

[1]) Kampschulte, I, 260.

[2]) II, 450.

[3]) Siehe Weingarten, die Revolutionskirchen Englands, 1868, S. 82, daselbst auch mehrere hierher gehörige Stellen aus Milton's Werken. G. Weber in Raumer's hist. Taschenbuch, 1852, S. 407.

Auch Calvin führt jenes Princip des Individualismus folgerichtig zu dem Gedanken des allgemeinen Priesterthums, ja man kann sagen, daß dieser Gedanke im Gegensatz zur lutherischen Kirche das eigentliche Fundament der Genfer Kirchenverfassung geworden ist [1]). Mit Entschiedenheit spricht der Genfer Reformator aus, daß nicht immer im Schooße der Geistlichen die Wahrheit genährt werde; trotz der Widersprüche, in die er sich verwickelte, bewahrte er theoretisch der Gemeinde ein Revolutionsrecht, sobald der Geistliche von der Schrift abweiche [2]). Aber hier zeigt sich dieselbe Erscheinung wie in so vielen anderen Punkten der calvinistischen Lehre. Sie basirt auf einer breiten demokratischen Grundlage, im Laufe der Zeit jedoch, je nach den Erfahrungen und Neigungen ihres Stifters, verengt sie sich zu aristokratischen Begriffen, und man muß froh sein, wenn sie nicht auf eine monarchische Spitze hinausläuft, von deren Bekämpfung sie ausgegangen ist.

Je mehr der Beruf und Stand der Geistlichen dem Verfasser der christlichen Institution als ein besonders bevorzugter und erhabener erscheint, desto mehr vindicirt er auch dieser besonders erleuchteten Kaste, den berufenen und approbirten „Dienern des Wortes“, die Fähigkeit der Schrifterkenntnis; müßige Spekulationen, unnütze Fragen, frivole Untersuchungen sollen sie vermeiden, „denn nicht deshalb ist uns die Schrift gegeben, um eine thörichte Neugier zu nähren“ ꝛc. [3]). Da aber auch der Geistliche dem Irrthum ausgesetzt war, „so verlangte die Sicherheit und Konsequenz des Systems offenbar eine höhere Autorität, ein unfehlbares Lehramt, welches in derartigen Fällen den wahren Sinn der Vorschriften des höchsten Herrschers erklärte und damit dem Gottesstaat einen festen Halt verlieh. Eine solche Autorität hat Calvin thatsächlich für seine Person in Anspruch genommen und ausgeübt“ [4]).

Wie gleichartig sind auch für Milton in dieser Frage die Ausgangspunkte, aber wie unendlich verschieden die letzten Ziele, zu denen er geführt wird! „Kein Mensch und keine Versammlung von Menschen kann der unfehlbare Richter oder die entscheidende Instanz in Sachen der Religion für anderer Menschen Gewissen sein, außer

---

[1]) Kampschulte, I, 268.

[2]) Kampschulte, I, 476, Anm. 1.

[3]) Kampschulte, I, 406 nach den kirchlichen Ordonnanzen, vgl. 476.

[4]) Kampschulte, I, 476.

diesen selbst" [1]). „Jeder Gläubige hat ein Recht, die Schrift sich selbst auszulegen . . . Das Recht öffentlicher Auslegung zum Besten Anderer besitzen Alle, welche Gott zu Aposteln oder Propheten oder Evangelisten oder Pastoren oder Lehrern bestimmt hat, das heißt alle die, welche mit der Fähigkeit des Lehrens begabt sind (who are endowed with the gift of teaching)" [2]). Die Diener des Wortes bilden zwar einen besonderen Bestandtheil der Kirche, Diener des Wortes in gewöhnlichem Sinne aber zu werden und als solcher aufzutreten, ist „jeder Gläubige" befähigt, und es ist zu tadeln, daß der „moderne Klerus, wie er zum Unterschied genannt wird, das ausschließliche Recht, das Evangelium zu predigen, für sich in Anspruch nimmt" [3]). Und endlich, kann es einen schneidenderen Gegensatz geben als Calvin's selbstgefälligen Ausspruch: „Dieu m'a faict la grâce de me déclarer ce qui est bon ou maulvais" [4]), und Milton's freiheitathmenden Satz: „It is a human frailty to err and no man is infallible here on earth" [5])!

Die consequent festgehaltene Idee vom allgemeinen Priesterthum führt nothwendig dazu, die kirchliche Souveränetät in den Willen aller Mitglieder der Kirche zu legen. In Folge dessen ist die Wahl der Prediger ein Vorrecht der Gemeinde.

In diesem Punkte nun trifft die Calvinische Lehre gerade die große Streitfrage, welche das England Milton's bewegte und zuletzt zu einer blutigen Revolution führte, die Frage über die kirchliche Verfassung. Erzbischof Laud und seine Partei suchten die bischöfliche Verfassung, die nun einmal in Folge der nur halben Reformation Englands im 16. Jahrhundert bestand, nicht nur festzuhalten wie sie war, sondern auszubilden nach dem Muster ihrer katholischen Collegen; die Gegner, zusammenzufassen unter dem Namen der Puritaner, stemmten sich diesem Beginnen mit aller Kraft entgegen. Sie bekämpften die Begriffe der göttlichen Einsetzung und der apostolischen Succession als solche, die das Wesen des Protestantismus gefährdeten, sie bekämpften die

[1]) II, 523. — [2]) IV, 444, vgl. IV, 439: „scriptures . . . adapted for the daily hearing or reading of all classes and orders of men" etc. S. auch II, 524 und Treitschke 83.

[3]) IV, 433. 434, vgl. III, 33. 39: The likeliest means to remove hirelings out of the church: „the third priesthood only remaining is common to all faithfull."

[4]) Aus einem Brief an H. v. Aubeterre. Kampschulte 476.

[5]) II, 511, vgl. Par. lost, XII, 528: On earth Who against faith and conscience can be heard Infallible?

Devise „kein Bischof, kein König“ als eine solche, welche die Freiheit des Landes gefährdete; ihre Opposition war eine religiöse, ausgehend von dem Gedanken der reinen Kirche, und eine politische, ausgehend von dem Gedanken der parlamentarischen Rechte, und wurde durch diese Verknüpfung nur um so heftiger. Aber anfangs hatte der Kampf mehr einen negativen Charakter. Es handelte sich weniger um ein ausgebildetes Verfassungssystem, das an die Stelle der bischöflichen Verfassung zu setzen gewesen wäre, als um die Abschaffung, vielleicht nur um die Reform dieser selbst. Erst als unter schottischem Einfluß der Presbyterianismus, unter der Einwirkung von Holland und Neu-England der Independentismus eindrang und in England Wurzel faßte, wurden positive Programme einer neuen Kirchenverfassung aufgestellt. Und wie feindlich sich auch alsbald die Meinungen sonderten, ein Kernpunkt dieser Verfassung, das Recht der Gemeinde, ihren Geistlichen zu wählen, jenes Recht, für dessen Erkämpfung schon so viel Blut geflossen war seit jenem Jahre, da die deutschen Bauern den ersten ihrer Artikel darauf gründeten, wurde von allen Gegnern der episkopalen Kirche als unveräußerliches Palladium betrachtet [1]). Auch die Milton'schen Streitschriften, deren Thema der Kampf um die Kirchenverfassung war, stellen schon sehr früh jenes positive Programm auf. Zwar ist ihr Hauptzweck auf Verneinen, auf den Beweis der Unrechtmäßigkeit des Bisthums gerichtet, jedoch „die Wahl der Kirche, versammelt in hinlänglicher Anzahl (convenient number)“ [2]), die „Wahl durch die Stimme des Volkes“ [3]), die freie Wahl der zu einer Kirchengemeinde zusammengetretenen Christen [4]) wird mit bewußter Ueberlegung als die wünschenswerthe Form bezeichnet. Und Zeit seines Lebens hat Milton daran festgehalten. Sein tractatus de doctrina christiana spricht es kurz und bündig aus: „Die Wahl der Geistlichen gehört dem Volke an“ [5]). In vielen einzelnen Bestimmungen, die zur Ergänzung und Ausführung dieses

---

[1]) Siehe die meisterhafte Entwickelung bei Weingarten, Kap. 2. „Der Geistliche, von der Gemeinde gewählt, versieht die Seelsorge.“ S. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Secten von Groß-Britannien, 1. Theil, 2. Band, S. 589, aus dem für Schottland verfaßten „Buch der Kirchenpolizei“; vergl. a. a. O. S. 587: „Die Wahl des Geistlichen durch die Gemeinde erlangte zwar nie Geltung in der Staatskirche“.

[2]) Of Reformation in England, II, 373.

[3]) Popular voice, II, 378.

[4]) Weber, Abth. 1, S. 414.

[5]) IV, 454.

grundlegenden Satzes erforderlich waren, stimmt nun gleichfalls Milton mit Calvin überein, so in den Bestimmungen über die Prüfung der Geistlichen, ihrer Einführung, ihrer Erhaltung durch die Gemeinde [1]). Indes bei dem letzten Punkt zeigt sich wieder der Gegensatz der beiden Systeme. Calvin wünschte das ehemalige Kirchenvermögen zu retten, für den geistlichen Stand als Nahrungsquelle zu erhalten; Milton, weit entfernt von dem Versuche, den Gang der Säkularisation zu unterbrechen, stellte es als wünschenswerth wegen des guten Beispiels hin, der Kirche unbezahlte Dienste zu leisten, und verwies auf das rühmliche Muster mancher Propheten, Apostel, ja Christi selbst [2]), die es nicht verschmäht hätten, sich durch Ausübung eines gewinnbringenden Berufes zu nähren [3]).

Und wie der englische Republikaner in diesem Punkte den demokratischen Charakter des Priesterthums im Gegensatz zu der exklusiven Stellung betonte, die der Genfer ihm anwies, so hielt jener auch immer an dem reinen Grundsatz der freien Wahl durch die Gemeinde fest, während dieser so viel von ihm opferte, daß man mit einiger Uebertreibung sagen kann, „er sei in Wirklichkeit in sein Gegentheil umgeschlagen“ [4]). Von allen jenen Beschränkungen des grundsätzlich gewährten Volksrechtes, welche die kirchlichen Ordonnanzen in Genf einführten und die dem Volke kaum das Recht eines Veto beließen, ist Milton weit entfernt eine einzige vorzuschreiben.

Und so bemerken wir, je mehr wir uns bemühen, der feineren Ausbildung des Systems nachzuforschen, je mehr wir uns von den allgemeinsten Principien entfernen, welche allein noch nicht fähig sind, das Leben zu gestalten, einen um so größeren Abstand der Geister. Wie irrig würde es sein, diesen aus dem Unterschiede persönlicher Anschauungen erklären zu wollen! Vielmehr stoßen hier die Gegensätze zweier Geistesrichtungen auf einander, welche, aus einer Wurzel erwachsen, aber sofort zu selbstständigen Zweigen ausgebildet, in den bedeutendsten Naturen verkörpert, Jahrzehnte, vor Allem auf englischem Boden, mit wildem Kampfe erfüllt haben. Der Presbyterianismus ringt mit dem Independentismus. Daß Milton der Bannerträger des zweiten gewesen, macht ein Blick auf seine Stellung

[1]) Tract. de doctrina christiana, IV, cap. 31; die Schrift Considerations touching the likeliest means to remove hirelings out of the church etc.

[2]) Mit Beziehung auf Markus 6, 3.

[3]) S. IV, S. 455 ff. 461 ꝛc.

[4]) Kampschulte, I, 268. 399.

zu den einzelnen Fragen der Kirchenverfassung, die aus dem Princip abzuleiten waren, unwiderleglich klar.

Indes daß er trotzdem nicht im Stande war, sich ganz von gewissen Anschauungen der calvinistischen Kirchenverfassung loszureißen, wird gleich die folgende Betrachtung lehren. Auch wird es uns nicht sonderlich wundern, selbst diesen edlen und kühnen Geist in Inconsequenzen verfallen zu sehen. Nur wenig selbstständige Denker sind befähigt, unabhängig von allen so wirksamen Eindrücken der Jugend, Erziehung, Gewohnheit und ungeschreckt durch die wechselnden Erscheinungen des Lebens, sich ein stolzes Gebäude unerschütterlicher Ideen über die Welt im Großen und Kleinen zu errichten, in welchem ein Baustein genau zum andern paßt.

Der Hebel, mit welchem Calvin die von ihm geschaffene Welt bewegte, das praktische Mittel seiner Macht war das Consistorium, diese Mischung von „kirchlicher Inquisition, altrömischer Censur und der früheren bischöflichen Jurisdiktion“ [1]). Aus ihm geht hervor der Rath der Aeltesten, dessen Aufgabe es ist, die kirchliche Disciplin zu erhalten, und das Consistorialgericht, dessen Aufgabe es ist, Uebertretungen der kirchlichen Disciplin zu strafen. Daß auch Milton die kirchliche Disciplin aufrecht erhalten und ausgeübt wissen wollte, wird nicht Wunder nehmen. Sie stand ganz wohl im Einklang mit seinem übrigen System und schien ihm noch dazu in einigen Bibelstellen ausdrücklich geboten zu sein [2]). Konnte er aber die geistliche Gerichtsbarkeit, die geistliche Strafgewalt rechtfertigen? Zwar auch für diese schienen zahlreiche Stellen des Neuen Testamentes mehr oder minder deutlich zu sprechen [3]), wenn schon sie ein positives Vorgehen gegen den Fehlenden nicht eben forderten. Aber der ganze Kampf seiner Jugend war ja zum guten Theil gegen die Macht der geistlichen Gerichtsbarkeit gerichtet gewesen, gegen jene verhaßte Macht, deren harte Urtheilssprüche so viele Puritaner ins Elend getrieben hatten [4]). Freilich war diese Gerichtsbarkeit eine bischöfliche gewesen, aber würde sie nicht, wenn sie überhaupt fortbestände, nur den Namen, nicht das Wesen ändern? Sodann war es doch ein unleugbarer Widerspruch, einerseits „das Gewissen jedes Einzelnen“ als die einzig zuständige Instanz in Glaubenssachen zu proklamiren (s. ob. S. 94 f.) und andererseits eine

[1]) Kampschulte, S. 432, und die dort folgende Entwicklung.

[2]) S. tract. de doctrina christiana, IV, S. 471 ff.

[3]) S. a. a. O. IV, 472 ff.

[4]) S. besonders II, 487 ff.

Art von Excommunikation von Seiten der Kirche über abfallende Glieder für erlaubt, ja nothwendig zu halten.

Bemerken wir indes, wie unendlich verschieden in ihren Folgen diese Excommunikation von der der calvinistischen Kirche, ja wie abweichend von dieser überhaupt Milton's Anschauungen von Kirchenzucht und -Gerichtsbarkeit gedacht waren!

Die Verwaltung der Kirchendisciplin besteht ihm:

1. in milder Aufnahme und Behandlung der schwachen oder gefallenen Mitglieder der Kirche;

2. in Schlichtung von Streitigkeiten zwischen den Brüdern (mit Bezug auf Matth. 18, 17);

3. im Ermahnen oder öffentlichen Tadel Solcher, die schweren Anstoß geben;

4. in Trennung der Ungehorsamen von der Kirchengemeinschaft;

5. in ihrer Ausstoßung aus der Kirche, nicht indes, um sie zu vernichten, sondern um sie zu bewahren, wenn sie zur Reue bewogen werden können [1]). Mit ergreifender Beredtsamkeit beschreibt er an anderer Stelle [2]) die Wirksamkeit der kirchlichen Mittel, Ermahnung und Tadel, und gleichsam nach schwerer Selbstüberwindung, wenn alle Mittel umsonst angewandt sind, spricht er aus: „Im Namen Gottes und der Kirche lösen sie [die Mitglieder der Kirche] ihre Genossenschaft mit ihm [dem Kranken, patient wird der Fehlende genannt], und indem sie den schrecklichen Schwamm der Excommunikation erfassen, erklären sie ihn für ausgewischt aus der Liste der Erbschaft Gottes und im Gewahrsam des Satans bis zu seiner Reue. Obwohl dieser furchtbare Richterspruch weder Leib noch Leben berührt, noch irgend weltlichen Besitz, hat er doch eine so eindringliche Kraft, daß er schneller als irgend ein chemischer Schwefel (chemic sulphur) oder jener Blitz, welcher die Haut nicht verletzt, aber die Eingeweide durchzuckt, die Seele im Innersten versengt. Aber selbst diese schreckliche Erklärung ist der Kirche zu keinem andern Zwecke erlaubt, denn als eine starke und kräftige reinigende Arznei zu dienen, wenn die Krankheit nicht weichen will, eine Abtödtung zum Leben, eine Art von Rettung durch Vernichtung.“ Und noch deutlicher bezeichnet er an einer anderen Stelle den Charakter der Excommunikation, wie er sie versteht [3]). „Sie sucht den Körper nicht zu berauben oder zu zerstören, sie sucht die Seele zu retten, indem sie den Körper demüthigt,

---

[1]) IV, 472. 473. [2]) II, 497. 498. [3]) II, 414.

nicht durch Gefangenschaft oder Geldstrafe, noch weniger durch Schläge oder Ketten oder Enterbung, sondern durch väterliche Ermahnung und christlichen Tadel in gottselige Trauer zu werfen, deren Ende Freude ist und geistige Scham vor der Sünde; wenn das unmöglich ist, so nimmt sie wie eine zärtliche Mutter ihr Kind und hält es über den Abgrund mit schreckenden Worten, damit es fürchten lerne, wo die Gefahr droht," 2c. Es kann bezweifelt werden, ob es dem Dichter gelungen wäre, diese ideale Auffassung zu wahren, wenn er berufen worden wäre, den berührten Institutionen praktischen Eingang zu verschaffen. Das aber darf man nach dem Mitgetheilten wohl als sicher annehmen, daß die überspannte und verhängnißvolle Bedeutung, die sie in der Genfer Kirche erlangten, seiner milden und humanen Auffassung nicht entsprochen habe.

In Genf wurde die kirchliche Disciplinarbehörde zu einer Art von gesetzlich geregeltem Denunciantenamt und die kirchliche Gerichtsbehörde zu einer Art von unerträglicher Inquisition. Jener stehen alle Häuser der Bürger offen, sie hält immer wiederkehrende Visitationen, greift in das innerste Familienleben mit fremder Hand ein und übt eine geräuschlose Controle, die „das Auge überall haben soll". Diese hält wöchentliche Sitzungen, repräsentirt zugleich Kläger, Richter und Zeugen [1]), läßt keine Appellation von ihrem Urtheilsspruch zu und überliefert die Angeklagten zu weiterer, an ihren Bericht gebundener Bestrafung an Geld, mit Gefängniß, ja mit dem Tode der weltlichen Behörde.

Und darin liegt der Hauptunterschied: wie in der Zusammensetzung seines Consistoriums, so in der engen Verknüpfung mit den weltlichen Gerichten, die er ihm mit Bewußtsein gab, drückt Calvin die Tendenz aus, auf der seine Verfassung insgesammt beruhte; er läßt das weltliche Schwert den Diener des geistlichen werden. Milton dagegen, welcher sich über die ungeheuere Gefahr nicht täuschte, die in diesem Grundsatz lag, spricht es mit Entschiedenheit aus, daß der Magistrat nie und nimmer Autorität habe, in Sachen der Religion Gewalt zu üben, in denen er nicht einmal urtheilen könne [2]), daß die kirchlichen Strafen rein geistlicher Natur sind und einzig und allein

---

[1]) Kampschulte, I, 438.

[2]) II, 526. IV, 474; vergl. pro populo Anglicano defensio: „Quos ecclesiae est a coetu fidelium ejicere, non magistratuum e civitate pellere, siquidem in leges civiles non peccant."

der Kirche zustehen und daß die entgegengesetzte Handlungsweise nichts Anderes als ein Stück des alten Papismus wiederholen werde.

Man kann sich im Voraus nach dem eben Gesagten einen Begriff davon machen, wie verschieden sich in den Köpfen der beiden Denker die Idee der Toleranz gestalten mußte. Jene vorhin besprochenen administrativen und gerichtlichen Einrichtungen der Genfer Kirche waren eben dazu da, jede Lehre, die von der Lehre des Hauptes derselben, ja jeden individuellen Glauben, der von seinem Glauben abwich, im Keime zu unterdrücken. Nach seinem ganzen System konnte Calvin's Argumentation, wie sich Weber ausdrückt [1]), nur die folgende sein: „Meine Lehre ist aus der Bibel geschöpft; wer nun meiner Lehre widerstreitet, streitet gegen die Schrift, ist also ein Ketzer, und Ketzer müssen nach den bestehenden Gesetzen verbrannt werden.“ Und nach diesem Grundsatz wurde in Genf in der That gehandelt, wiederum mit der ausdrücklichen Tendenz, daß die Durchführung des Glaubenszwanges von der bürgerlichen Gewalt im Namen und im Auftrag der Kirche vollzogen werde. „Der Ketzer und Häretiker wird zu einem Verbrecher wie der Dieb und Räuber, ja noch schädlicher als dieser, weil er nicht bloß die äußere Sicherheit, sondern die Grundlagen des ganzen Staates gefährdet.“ Ein milderes Strafmaß als Tod durch Feuer oder Schwert für den überwiesenen Ketzer ist nicht statthaft [2]). Servet muß wegen seiner abweichenden Ansichten über die Dreieinigkeit den Scheiterhaufen besteigen.

Man meint eine Verurtheilung gerade dieses Systems zu lesen, wenn man in Milton's Schriften auf die denkwürdigen Worte stößt: „Wie viele Verfolgungen, Einkerkerungen, Verbannungen, Strafen und Schläge, wie viel vergossenes Blut haben die Gewissensknechter zu verantworten, und Protestanten noch mehr als Papisten! Denn der Papist, der nach seinen Grundsätzen urtheilt, bestraft diejenigen, welche nicht dasselbe glauben, was die Kirche glaubt, wenn auch gegen die Schrift, aber der Protestant, welcher Jeden nach der Schrift glauben lehrt, wenn auch gegen die Kirche, hält für ketzerisch und verfolgt gegen seine eignen Grundsätze die, welche in irgend einem einzelnen Punkt nicht so glauben, wie er im Allgemeinen sie lehrt [3]), die, welche

[1]) G. Weber, geschichtliche Darstellung des Calvinismus &c., S. 30.

[2]) Kampschulte, I, 474.

[3]) In der Ausgabe der Werke von St. John, II, 532, und von Toland, S. 746, steht zwar: „persecutes . . . them, who in any particular so believe, as he in general teaches them“. Dies scheint mir aber sinnlos und

das göttliche Wort vor Allem ehren und glauben, aber nicht irgend eine menschliche, wenn auch allgemein angenommene Interpretation gegen dasselbe, die, welche die Schrift nur für sich selbst interpretiren, die nach seiner eignen Ansicht doch Niemand als eben sie selbst interpretiren können, die, welche die Schrift nach seiner eignen Lehre nicht anders zu ihrer Erbauung gebrauchen als er zu ihrer Bestrafung, und so verfolgt seine Disciplin den als einen Ketzer, welchen seine Lehre als einen wahren Gläubigen anerkennt."

Diese Worte sind aus dem 1659 erschienenen Treatise of civil power in ecclesiastical causes entnommen, und man kann in Wahrheit diese Schrift mit jener andern, zuerst 1673 gedruckten: Of true religion, heresy, schism, toleration and what best means may be used against the growth of popery als würdige Vorläufer von Locke's epochemachenden Briefen „on Toleration" betrachten.

Da jene zweite Broschüre (of true religion etc.) sich ganz ausdrücklich mit der Frage der Toleranz beschäftigt, so wäre ich genöthigt, sie fast wörtlich auszuschreiben, um das klarste Bild von Milton's Ansichten über diesen Punkt zu geben. Indes wird es genügen, nur die Hauptpunkte kurz hervorzuheben [1]). Auch hier geht Milton von dem grundlegenden Satze aus, daß „wahre Religion aufrichtige Gottesverehrung und Gottesdienst sei, gelernt und geglaubt allein nach dem Wort Gottes" (II, 509). Ketzerei ist ihm daher wesentlich eine Religion, die sich gründet auf menschliche Tradition und menschliche Zusätze zum Worte Gottes. Nach dieser Unterscheidung, die der modernen Forschung und Kritik nicht genügen wird, da sie nicht klar macht, wo denn das Wort Gottes aufhört und die menschliche Tradition anfängt, werden alle protestantischen Sekten, sie mögen Namen führen, wie immer sie wollen, Lutheraner, Calvinisten, Anabaptisten, Arianer, Socinianer, Arminianer (II, 511. 512), der

---

die Einschiebung eines not vor so erforderlich. Leider steht mir die einzig zuverlässige Ausgabe von Pickering von 1851 nicht zu Gebote. Die Lesart bei Toland und St. John ließe sich nur durch die Erklärung retten, daß Milton sagen wollte: Der Protestant giebt im Allgemeinen Jedem Freiheit, sich die Schrift auszulegen, verfolgt aber doch diejenigen, welche von dieser allgemeinen Lehre, von diesem allgemeinen Dogma (believe) die Anwendung im Einzelnen machen wollen. [Letztere Erklärung ist wohl die richtige. — Anm. d. Redact.]

[1]) Bei Weber a. a. O. und in Liebert's Studie über Milton (Hamburg, O. Meißner, 1860) vermißt man eine Analyse dieser Schrift. Sie findet sich in Kürze bei Treitschke (hist. und polit. Aufsätze), I, S. 82, und bei Tulloch: English Puritanism and its leaders, 1859, p. 239.

Duldung empfohlen, unbedingt von ihr ausgeschlossen bleiben aber die Katholiken [1]). Denn einmal sind sie es ja gerade, welche die Schrift allein als Grundlage für Glauben und Verfassung nicht anerkennen wollen. Sodann sind sie aber mehr noch als politische denn als eine religiöse Faktion zu betrachten. Der Papst spricht Rechte auf Königreiche und Staaten an, zumal auf dies englische Reich, setzt Könige ein und ab und entbindet die Unterthanen ihres Gehorsams gegen dieselben. „Die Duldung des Katholicismus involvirte die Verwerfung von Milton's Axiom — der Religionsfreiheit" [2]). Wir sehen also, obgleich Milton unter dem vollen Einfluß der independentischen Idee der Gewissens- und Glaubensfreiheit stand, konnte er sich doch, gefesselt durch den calvinistischen Grundsatz von der ausschließenden Autorität des Schriftwortes und gehemmt durch Rücksichten der Politik, zu den Folgerungen nicht erheben, die z. B. Godwin aus dem Princip des Independentismus mit größerer Unbefangenheit zog [3]). Milton hatte die „intellektuellen Grundsätze der Duldung völlig durchgearbeitet, aber unter dem Druck der hergebrachten Denkweise, welche ganz in den Rahmen der puritanischen Ansichten über Religion gehörte, fand er den Weg nicht zur allgemeinen praktischen Anwendung dieser Grundsätze" [4]).

Immerhin, so wenig ehrlich es sein würde, die eben berührte unheilvolle Inconsequenz Milton's leugnen oder verhüllen zu wollen, wird man den ungeheuren Vorsprung nicht verkennen, den er vor der starren Exklusivität Calvin's voraus hatte.

Und fassen wir ins Auge, in welcher Art die beiden Männer andere Gebiete des Lebens beurtheilten, so werden wir nicht verkennen, wie sehr sich der Engländer durch weiteren Blick, freiere Gesinnung, wärmere Auffassung des Menschlichen vor dem Franzosen auszeichnet.

Die Censur bestand in Genf schon vor Calvin. Er verschärfte

---

[1]) Treitschke a. a. O. nennt „popery and open superstition". Das Letzte finde ich nicht besonders erwähnt. Auch über die Bekenner eines anderen als des christlichen Glaubens spricht sich Milton nicht aus, z. B. nicht über die Juden. Deren Stellung unter der Herrschaft der Republik fordert zu einer eingehenden gesonderten Studie heraus. Daß „Idololatrie" nicht zu dulden sei, wird noch an anderer Stelle (Works, II, 533) von Milton ausgeführt.

[2]) Weber, I, 405.

[3]) In Baillie, Letters, II, 181, 10. Mai 1644, heißt es: „Godwin is a bitter enemy to presbytery and is openly for a full liberty of conscience to all Sects, even Turks, Jews, Papists." S. Weingarten, S. 111.

[4]) Tulloch 239.

sie aufs Aeußerste. Einmal wurden bei einem Buchhändler alle Bücher confiscirt. Nichts durfte gesprochen, geschrieben, gedruckt werden, was das herrschende System und seine Träger angriff oder einem Angriff nur ähnlich sah. Die Ertheilung der Erlaubniß zum Druck eines Werkes steht zwar der weltlichen Behörde zu, aber Calvin entscheidet, ob dieselbe gegeben werden darf [1]).

John Milton's Gedanken über diese Fragen sind mit dankenswerther Klarheit und Vollständigkeit ausgedrückt in der Eingabe an das Parlament: „Areopagitica, eine Rede für die Freiheit der Presse von der Censur", vielleicht dem Besten, was Milton's Feder in ungebundener Rede entflossen ist, gewiß dem Unvergänglichsten, weil es von den bestimmten historischen Bedingungen seiner Zeit am meisten frei und durch den inneren Werth der Allgemeingültigkeit mit dem Anspruch auf Beachtung an jedem Ort und zu jeder Zeit versehen ist. Da gerade dies Werk durch mehrfache gute Uebersetzungen auch bei uns in Deutschland ziemlich eingebürgert ist, mag es genügen, auf den einen Satz zu verweisen: „Es ist nicht schlimmer, einen Menschen zu tödten als ein gutes Buch; keine Macht ist im Stande, ein geraubtes Leben zu erneuen, — die Anstrengungen vieler Zeitalter reichen oft nicht aus, eine verstoßene Wahrheit wiederzugewinnen, deren Verlust das Unglück ganzer Völker nach sich zieht."

Unter Calvin's strengem Regiment konnten sich theatralische Aufführungen nicht halten. Selbst Historien streng religiösen Inhalts, die der Rath auf inständiges Bitten vieler Bürger 1546 noch einmal gestattete, mußten auf Befehl der Geistlichkeit abgestellt werden [2]).

Wie hätte der Verfasser des Comus und des Samson Agonistes solchen Grundsätzen huldigen können? Er, für dessen unsterbliches Gedicht, wie man guten Grund hat zu glauben, anfangs die Form des Drama's bestimmt war, der Johnson's Soccus rühmt und das „Schmettern des wilden Waldliedes des süßesten Shakspeare, des Kindes der Phantasie" [3]).

Calvin betrachtete die Schule durchaus als ein kirchliches Institut, das den geistlichen Zwecken zu dienen habe. Der Lehrer war der Gehülfe und das Werkzeug, um das Wort „Gottes zu erhalten". Religiöse Belehrung gab den vornehmsten Unterrichtsgegenstand ab.

---

1) Kampschulte, I, 453. 477.
2) Kampschulte, I, 445.
3) S. L'Allegro, v. 132—134 (Poet. Works, ed. Todd, V, 105).

Die Heranbildung von Geistlichen wurde als höchster und letzter Zweck des Instituts angesehen [1]).

Milton entwarf, geleitet durch die Erfahrungen, die er selbst als Lehrer seiner Neffen und anderer Jünglinge zu machen Gelegenheit gehabt hatte, einen Erziehungsplan, der sich von der herkömmlichen theologisch-scholastischen Grundlage durchaus entfernt. Seine Erziehungsanstalt soll den Schüler lehren, vom Sinnlichen zum Geistigen aufzusteigen; daher werden die Hauptunterrichtsgegenstände neben der Rücksicht auf Kenntniß von Sprachen und der religiösen Hauptstücke gebildet durch die Anschauung der Natur und das Studium der Geschichte. Musikalische Studien, in denen es der Dichter selbst bekanntlich weit gebracht hatte, körperliche Uebungen aller Art, Wanderungen und Reisen, kurz die Ausbildung aller natürlichen Gaben (peculiar gifts of nature) machen einen wesentlichen Bestandtheil seines Programms aus. Die Erziehung, wie sie sich Milton denkt, soll einen „Mann befähigen, richtig, geschickt und wacker alle, sowohl öffentliche wie private, Geschäfte im Frieden und im Kriege zu besorgen“, sie soll mit einem Wort den Menschen bilden [2]).

Nach allem diesem wird so viel klar sein: Milton war wohl von der Strenge der calvinistischen Lebensauffassung insoweit beeinflußt, daß er, wie er sich in einem seiner wundervollsten Sonette ausdrückt, sich „immer wie unter seines großen Lehrmeisters Auge“ fühlte, aber die unliebenswürdigen Uebertreibungen jener starren und kalten Weltansicht der Puritaner vermochte er nicht zu theilen. „Nicht der kühlste Skeptiker oder der frivolste Spötter war irgend freier von der Ansteckung ihrer thörichten Irrthümer, ihrer rauhen Sitten, ihres lächerlichen Jargon, ihrer Verachtung der Wissenschaft und ihrer Abneigung gegen die Lust der Welt“ [3]).

Wir haben zu schildern versucht, inwiefern von einander verschieden die Gedanken über die Verfassung der Kirche und ihren Einfluß auf das Leben bei Milton und bei Calvin sich darstellen, es ist noch zusammenzufassen, wie beide Männer das Verhältniß von Staat und Kirche auffaßten. Man fühlt sich versucht, in dieser Frage den Prüfstein zu erblicken, welcher uns Klarheit darüber geben kann, inwieweit die Geister der modernen oder der mittelalterlichen Richtung

---

1) Kampschulte, I, 467.

2) S. den Tractat: On Education (Works, III, 462—478).

3) Macaulay, Critical and historical Essays, Vol. I, p. 54.

angehören. Seit der Reformation und durch sie wurde zum ersten Male mit vollem Bewußtsein der Versuch gemacht, diejenigen Ideen des Verhältnisses von Staat und Kirche zu durchbrechen, welche seit der Verschmelzung germanischen und christlichen Wesens die Jahrhunderte beherrscht hatten; dieser Versuch wurde nicht überall in gleicher Weise unternommen, an einem Ort mit mehr Energie als an dem andern, und an wie vielen verfiel man wieder in einen Zustand zurück, welcher im Grunde dem sehr ähnlich war, den man hatte überwinden wollen!

Calvin geht von dem modernen Grundsatze der Trennung von Staat und Kirche aus. Mit Bezug auf sein Consistorium schreibt er einem Freunde: „Volui, sicut aequum est, spiritualem potestatem a civili judicio distingui" [1]). Aber gerade bei einem flüchtigen Blick auf diese gerichtliche Institution mußten wir bemerken, daß die Trennung der weltlichen und geistlichen Macht theoretisch zwar aufrecht gehalten wird, im praktischen Verfahren aber bei jedem Schritt eine Sphäre in die andere übergreift. Dieselbe Beobachtung machten wir bei der Frage der Censur. Und bei einer eingehenden Betrachtung sowohl von Calvin's Lehrsystem wie von der durch ihn hervorgerufenen politischen und kirchlichen Schöpfung bemerken wir, daß überhaupt jene Trennung mehr eine theoretische und scheinbare als eine wirkliche war [2]). Dem Staate werden allerdings die äußeren Ehren und Titel sowie alle Attribute der Macht gelassen, aber indem seine Aufgabe zu einer religiösen gemacht wird, sieht er sich auf den Rath und die letzte Entscheidung der Kirche hingewiesen. Denn der Endzweck des calvinistischen Systems ist die Herstellung der Theokratie und die mittelalterliche Anschauung lebt in voller Kraft da wieder auf, wo die unbedingteste Verdammung des Systems der „Gregore und Innocenze den Ausgangspunkt gebildet hatte".

Mit welcher Energie Milton den Standpunkt des modernen Menschen vertreten hat, wird man nach dem Mitgetheilten schon vermuthen können. Auch hier setzt die Schrift Of the civil power in ecclesiastical causes, die sich ex professo mit dem Gegenstand beschäftigt, seine Ansicht ins hellste Licht. Ganz entsprechend jenem Satze Calvin's gipfelt sie in der Parole: Trennung von Staat und Kirche [3]),

---

[1]) Epp. et resp. 263a. [2]) Kampschulte, I, 471 ff.

[3]) Vergl. bereits II, 393, wo er polemisirt gegen die „necessity of linking the one (church discipline) with the other (political estates) in a special conformation".

aber sehr verschieden von dem Verfahren Calvin's verwandelt sich diese nicht in ihr Gegentheil. Vielmehr werden mit gewohnter Kühnheit alle Consequenzen jenes Satzes gezogen, der sich in der Schrift de doctrina christiana (IV. 475) befindet: „Es schadet dem Ansehen der Kirche sehr, sowie es einen Mangel an Glauben zeigt, wenn man annimmt, ihre Herrschaft könne nicht genügend aufrecht erhalten werden ohne Intervention des bürgerlichen Beamten." Demnach fällt der Begriff der „Staatskirche" („as they call it . . . a statute or a state religion", II, 535), es fällt die Verpflichtung des Staates, die Geistlichen zu besolden, die vielmehr aus freiwilligen Beiträgen der Gemeinde zu erhalten sind [1]), das Kirchengut ist aufzulösen, der Zehnten, die Gebühren für Taufen, Heirathen und Begräbnisse abzuschaffen, die Ehe als ein bürgerlicher Vertrag zu betrachten.

Wir sehen, der Zeitgenosse und Freund Oliver Cromwell's schreckt so wenig wie dieser vor den äußersten Folgerungen seines Princips zurück, wie denn für ängstliche Naturen wenig Raum in dieser Epoche war. Wie Manches von dem, was nur flüchtig angedeutet worden, ist später durch Gesetzeskraft ins Leben geführt, und wenn es zu der Zeit, wo es ausgesprochen wurde, auf lebhaften Widerspruch stieß, so durfte sich der Verbreiter so revolutionärer Gedanken mit den Worten trösten, welche die eben citirte Schrift beschließen: „Wenn man mich nicht hört oder wenn man mir nicht glaubt, so wird die Zukunft mir bezeugen, daß ich die Wahrheit gesprochen habe, und inzwischen habe ich, nicht zur Unzeit für die Kirche und für mein Vaterland, mein Zeugniß abgelegt."

III.

Wir haben bis jetzt vermieden zu entwickeln, welche Stellung Milton zu dem dogmatischen Theile der calvinistischen Ueberlieferung eingenommen hat. Ohne eine Berührung dieses Punktes würde unsere Studie aber an einer wesentlichen Lücke leiden. Denn gerade das Dogma, wie es Calvin sich ausbildete, ist auch für die Art und Weise seiner Kirchenverfassung, seiner ganzen Lebensauffassung vom größten Einfluß gewesen. Wenn wir daher gefunden haben, daß in diesen Dingen zwischen seinen und Milton's Ansichten die wesentlichsten

[1]) S. Considerations touching the likeliest means to remove hirelings out of the church etc., vergl. IV, 455; s. Pauli, Aufsätze zur englischen Geschichte (Leipzig, Hirzel, 1869), S. 375.

Unterschiede stattfinden, so dürfen wir dasselbe wohl auch von ihrer Auffassung des Dogmatischen voraussetzen, welches die Wurzel des ganzen übrigen Systems ist.

Im Vordergrunde steht hier selbstverständlich die Lehre, welche das ganze calvinistische Lehrgebäude beherrscht, die Lehre von der Prädestination [1]). Die Frage ist, ob Milton Zeit seines Lebens festgehalten hat an den folgenden Sätzen: Gott hat mit ewigem, unabänderlichem Rathschluß festgesetzt, welche Menschen er einst in die Seligkeit aufnehmen, welche er dem Verderben übergeben werde. Die ersten nimmt er auf aus unverdienter Barmherzigkeit, ohne Rücksicht auf Würdigkeit, die letzten schließt er aus mit gerechtem, untadeligem, aber unbegreiflichem Urtheil, non enim pari conditione creantur omnes. Menschliches Thun und menschliches Lassen kann nichts zur Herbeiführung des Erfolges im einen oder im andern Sinne beitragen. Der Fall des ersten Menschen war gleichfalls vorherbestimmt und unabänderlich: „Nec absurdum, quod dico, deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse." Da nun das ganze unsterbliche Gedicht Milton's sich gerade auf diesem theologischen Boden bewegt, da es die Lieblingsfrage der Zeit, die Frage nach dem Ursprung des Uebels, zu seinem eigentlichen Thema macht und somit mehr „einer dichterischen Theodicee als einem religiösen Epos" gleicht [2]), so ist klar, wie unumgänglich nöthig es ist, die Ansichten seines Verfassers über die berührten dogmatischen Fragen genauer zu beleuchten. Es kann nicht fehlen, daß er sich über dieselben in seinem Gedichte selbst an zahlreichen Stellen ausführlich äußert, und eben diese lehrhafte Haltung beeinträchtigt, wie alle Kritiker anerkennen, den poetischen Eindruck aufs Unangenehmste. Indes wird es gut sein, zunächst einige Stellen aus den prosaischen Schriften im Zusammenhang zu betrachten, welche dieselbe Frage berühren.

In der Schrift „the doctrine and discipline of divorce" findet sich Buch II, Kap. 3 (Works, III, p. 223) folgende Stelle: „Die Jesuiten und diejenige Sekte unter uns, welche ihren Namen von Arminius hat, sind gewohnt, uns vorzuwerfen, daß wir Gott zum Urheber der Sünde machen, speciell in zwei Dekreten [3]), nicht zu

[1]) Ich stütze mich wesentlich auf Kampschulte 261 ff. und Al. Schweizer, die Centraldogmen der reformirten Kirche, vornehmlich I, 150 ff.

[2]) Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, I, 63.

[3]) Allerdings steht in der Ausgabe von St. John und bei Toland „de-

sprechen von seiner Erlaubniß: erstens, weil wir dafür halten, daß er Etliche zur Verdammniß bestimmt hat und folglich zur Sünde, wie sie sagen (because we hold, that he hath decreed some to damnation and consequently to sin, say they), sodann, weil er die Mittel, welche für Andere von einer heilsamen Kenntniß sind, für sie zu einer Gelegenheit noch größerer Sünde macht. Aber in Anbetracht der Vollkommenheit, in der der Mensch geschaffen wurde und hätte bleiben können, indem kein Dekret seinen freien Willen nöthigte (no decree [1]) necessitating his free will), sondern dies, obgleich nicht in der Zeit, aber doch in der Ordnung, aus Ursachen folgte, welche in seiner eignen Gewalt waren (but subsequent, though not in time, yet in order to causes, which were in his own power), sollten sie, wie mich dünkt, bewogen werden, sowohl Gott wie uns freizusprechen." Deutlicher konnte allerdings der Gegensatz gegen den Arminianismus nicht manifestirt werden, die Anhänger desselben werden als Sekte bezeichnet im Gegensatz zu Milton und seinen Gesinnungsgenossen, d. h. im Gegensatz zur puritanischen Lehre; genau derselbe Vorwurf wird zurückgewiesen, welcher, wie Gomarus einst erklärte, ihm von Castellio, Koornheert und den Lutheranern gemacht wurde [2]). Um Milton's damalige theologische Ansichten über dies Centraldogma zu charakterisiren, möchte ich daher mehr die Negative betonen, in die er sich gegen die Arminianer setzt, wobei eine gewisse Unklarheit nicht ausgeschlossen bleibt, als ihn positiv, wie es Keightley thut, zu einem Calvinisten von der Partei der Sublapsarier stempeln [3]). Jene Schrift erschien 1644. In demselben Jahre erschienen die Areopagitica, in welcher Broschüre sich (II, S. 70) folgende Stelle findet, die wir für unsern Zweck aus dem Zusammenhang reißen dürfen: „Es ist nicht vergessen, seitdem der scharfsinnige und klare Arminius lediglich durch die Lektüre einer zu Delft geschriebenen anonymen Abhandlung verführt worden (perverted), die er ursprünglich in die Hand nahm, um sie zu widerlegen." Man wird nicht behaupten können, daß sich Jemand für den Anhänger eines Anderen

---

gree", was aber offenbar „decree" lauten muß. Bernhardi in Heimann's histor.-polit. Bibliothek, 1871, Nr. 45, S. 120, übersetzt: „in zwei Punkten".

[1]) Auch hier wieder steht bei St. John noch sinnloser als an der ersten Stelle „degree". Bernhardi übersetzt dies durch „kein Schritt" und scheint auch sonst die Stelle nicht recht verstanden zu haben.

[2]) Schweizer, II, 55.

[3]) Keightley 157.

erklären will, wenn er diesen zu den Verführten rechnet, mag er ihm immerhin die Eigenschaften des Scharfsinns und der Klarheit zuschreiben.

Merkwürdigerweise findet sich aber in derselben Schrift wenige Seiten später (S. 74) folgender Satz: „Es giebt Viele, die es beklagen, daß die Vorsehung Adam's Uebertretung geduldet habe. Thörichte Zungen! Als Gott ihm Vernunft gab, gab er ihm Freiheit zu wählen (he gave him freedom to chose); denn Vernunft ist nichts als Wahl, er wäre sonst ein lediglich künstlicher Adam gewesen, wie er es in den Puppenspielen ist" [1]). Man sieht wohl, von der scharfen calvinistischen Lehre hat sich Milton nun ganz losgemacht und es sieht fast so aus, als sträube er sich noch gegen die Autorität des Namens Arminius, während er doch schon die arminianische Lehre in sich aufgenommen hatte.

In der erst 1673 erschienenen Schrift Of true religion etc. werden die Arminianer sogar in gewisser Weise in Schutz genommen. Denn anders kann man doch die Worte nicht fassen (II, 512): „Der Arminianer endlich wird verdammt, weil er den freien Willen gegen die freie Gnade behaupte, aber diesen Vorwurf weist er in allen seinen Schriften zurück und gründet sich völlig allein auf die Schrift" [2]).

Die vollste Klarheit darüber, bis zu welchem Punkte Milton's Gedanken über das Dogma im Lauf der Jahre fortgeschritten sind, gewinnen wir aus dem Studium des Traktates de doctrina christiana, welcher, wie man behaupten kann, die abgeschlossenen theologischen Ansichten Milton's enthält.

So oft wir bisher auch diesen Traktat citirt haben, so haben wir keine Rechenschaft darüber abgelegt, in welche Zeit von Milton's Leben seine Abfassung zu setzen sei, und doch hat diese chronologische Frage unstreitig für den Gang dieser Studie einigen Werth. Es scheint daher angemessen, an dieser Stelle jene Untersuchung nachzuholen.

Im Jahre 1823 fand Mr. Lemon, einer der Beamten des britischen Staatsarchivs, bei seinen Nachforschungen in den ihm anvertrauten Räumen ein Convolut von Papieren, dessen Umschlag die Aufschrift trug: „To Mr. Skinner, Merchant". Bei näherer Durch-

---

[1]) Nach der Uebersetzung von W. Bernhardi in Heimann's historisch-politischer Bibliothek, Nr. 29, 1870, S. 50.

[2]) Vergl. eine Stelle eines Briefes von Arminius an Grynäus bei Schweizer a. a. O. II, 47.

sicht fand sich in dem Convolut eine vollständige Kopie jener Staatsdepeschen, welche Milton als Sekretär der Republik abgefaßt hatte, verschiedene Papiere, die sich auf das Popish-Plot und Rye-house-Plot beziehen, und ein lateinisches Manuscript mit dem Titel: „Joannis Miltonis Angli de doctrina christiana, ex sacris duntaxat libris petita, disquisitionum libri duo posthumi". Spätere Untersuchungen haben unzweifelhaft festgestellt, daß hier in der That ein echtes Manuscript Milton's vorliegt, welches dieser nicht lange vor seinem Tode dem Daniel Skinner, wahrscheinlich einem Neffen des bekannteren Cyriac Skinner, zum Zwecke der Veröffentlichung übergeben hatte, daß aber Elzevier in Amsterdam seine Betheiligung verweigerte, während zugleich die englische Regierung auf das Manuscript des alten Freiheitskämpfers, den sie noch im Tode fürchtete, als für Kirche und Staat gefährlich fahndete, so daß Skinner es für rathsam hielt, den gefährlichen Schatz einem der Staatssekretäre zu überliefern, unter dessen Papieren das Manuscript bis zu unseren Tagen vergraben lag.

Man wußte wohl, daß Milton ein größeres theologisches Werk hinterlassen hatte. Schon in Aubrey's Aufzeichnungen wird bei einer Aufzählung von Milton's Werken unter Nr. 13 erwähnt: „Idea theologiae in the hands of Mr. Skinner" [1]). Deutlicher berichtet Edward Philips in der Biographie seines Oheims, als dieser nach seiner Rückkehr aus Italien begonnen, die Erziehung seiner Neffen zu leiten, habe das gemeinsame Werk des Sonntags zum größten Theil in Bibellesen bestanden, und weiter: „The next work after this was the writing from his own dictation, some part, from time to time, of a tractate, which he thought fit to collect from the ablest of divines, who had written of this subject: Amesius, Wollebius etc., viz. a Perfect System of Divinity, of which more here after" [2]). Edward Philips erwähnt zwar diese Arbeit später nicht mehr, aber es ist nicht zu bezweifeln, daß sie in dem tractatus de doctrina christiana uns vorliegt [3]). Nicht allein sind große Stücke des Traktats ganz und gar aus den Werken der erwähnten

[1]) A. a. O. S. 348.

[2]) A. a. O. S. 363.

[3]) Toland (S. 45) sagt nur: „He wrote likewise a System of Divinity, but whether intended for public view or collected merely for his own use, I cannot determin. It was in the hands of his Friend Cyriac Skinner and where at present (1698), is uncertain."

Theologen entnommen, auch die ganze Eintheilung der Arbeit schließt sich, selbst in den einzelnen Kapiteln, an ihre schriftstellerischen Leistungen an. Daß der Traktat von Milton in jugendlichem Alter begonnen worden ist, kann demnach nicht bezweifelt werden, aber daß er nun auch nur seine jugendlichen Ansichten enthalte, aus denen man keinen Schluß auf seine letzte und gereifte Meinung ziehen dürfe, wird der unbefangenen Beobachtung zu viel behauptet erscheinen. In England ist zwar mit Lebhaftigkeit und Scharfsinn dieser Standpunkt verfochten worden, aber auch dort haben seine Vertheidiger zahlreiche Gegner gefunden. In der That ist nicht einzusehen, wie Milton, an dessen Aufrichtigkeit wir nicht zweifeln dürfen, sich hätte entschließen sollen, das wichtige Manuscript in Skinner's Händen zu belassen, in die es zum Zwecke der Veröffentlichung gelegt worden, falls er nicht im Alter bereit gewesen wäre, die in dem Traktat ausgesprochenen Ansichten mannhaft zu vertreten. Auch werden wir sofort sehen, daß die Entschiedenheit, mit der er sich über dogmatische Fragen äußert, die er in den erwähnten Stellen der Jugendschriften noch vorsichtiger und zurückhaltender behandelt, sehr wohl als letztes Resultat des Nachdenkens eines gereifteren Geistes erscheinen kann. Dieser Ansicht hat sich denn auch die Mehrzahl derer angeschlossen, welche diese Frage berührt haben [1]). Milton macht in dem tractatus de doctrina christiana den Versuch, Dogmatik und Ethik zu verbinden und auf einander zu beziehen. Das erste Buch ist allein jener gewidmet und aus diesem Buche werden uns besonders drei Kapitel interessiren, das dritte: „Von den göttlichen Dekreten“, das vierte: „Von der Prädestination“, das eilfte: „Vom Fall der ersten Menschen und von der Sünde“ [2]).

Als Grundlage der ganzen Beweisführung sucht Milton aus Bibelstellen darzuthun, daß Gott nicht alle Dinge absolut beschlossen hat (S. 33). Den Gegnern dieser Ansicht, den Verfechtern der unerbittlichen Prädestinationslehre, wird der Vorwurf gemacht, daß nach ihrer Ansicht „alle Freiheit der Handlung in menschlichen Dingen aufhören würde, sowie jedes Bestreben und jeder Wunsch, das

[1]) S. Tulloch, S. 269; Pauli, S. 388; Lelièvre in der Revue chrétienne, 1869, p. 28 etc. S. die Zusammenstellung der hierher gehörigen Materialien in den Editionen der Camden-Society, No. 75: Original Papers illustrative of the Life and Writings of John Milton etc., ed. by W. Douglas Hamilton, 1859.

[2]) In der Ausgabe der Werke von St. John, Bd. 4.

Rechte zu thun. Denn wir können so argumentiren: „Wenn Gott für alle Fälle meine Erlösung beschlossen hat, so werde ich, ich mag handeln, wie immer ich will, nicht untergehen. Aber Gott hat auch beschlossen als Mittel zur Erlösung, daß Du recht handeln sollst. Ich muß also nothwendig ein oder das andere Mal recht handeln, da Gott es so beschlossen hat, inzwischen will ich nach meinem Gefallen handeln; wenn ich niemals recht handle, so wird sich zeigen, daß ich niemals für die Erlösung vorherbestimmt gewesen bin, und daß, was für Gutes ich auch immer hätte thun mögen, es vergeblich gewesen sein würde“ (S. 33).

Man sieht, wie Milton hier bewußt den Finger in die große Wunde des calvinistischen Dogma's legt, wie er als nothwendige Folge desselben jenen sittlichen Fatalismus hinstellt, eine Folge, der Calvin selbst nur durch ein inconsequentes Verlassen seiner Theorie vorzubeugen wußte [1]). Milton im Gegentheil will den Glauben an den freien Willen des Menschen nicht aufgeben, und so hatten nach ihm auch die ersten Menschen durchaus Freiheit, zu sündigen oder nicht zu sündigen. „Was immer dem freien Willen der ersten Menschen überlassen war, konnte nicht unabänderlich oder absolut von aller Ewigkeit her vorherbestimmt sein“ (S. 38). „Gott wußte vorher, daß Adam in Folge seines eigenen freien Willens fallen würde, sein Fall war also gewiß, aber nicht nothwendig, da er von seinem eigenen freien Willen abhieng, welcher mit Nothwendigkeit unvereinbar ist“ [2]) (S. 41). Und dies Verhältnis des göttlichen Vorherwissens und der menschlichen Willensfreiheit wird noch einmal in den unzweideutigen Worten zusammengefaßt: „Gott beschloß in seiner Weisheit, Menschen (und Engel) als vernünftige Wesen zu schaffen und daher als solche, die frei handeln, indem er zugleich voraussah, wohin sich der Antrieb ihres Willens neigen würde in der Ausübung ihrer eigenen ungehemmten Freiheit. Wie also? werden wir sagen, daß diese Voraussicht oder dies Vorherwissen auf Seiten Gottes ihnen die Nothwendigkeit auflegte, in irgend einer bestimmten Weise zu handeln? Nicht mehr, als wenn der künftige Erfolg von irgend einem menschlichen Wesen vorhergesehen gewesen wäre“ [3]) (S. 39).

[1]) Kampschulte. I, 265.
[2]) S. auch die daselbst citirte Stelle aus der artis logicae plenior institutio.
[3]) Siehe S. 47.

Man wird nun schon ahnen können, in welcher Weise Milton den Begriff der Prädestination sich construirte. Er läßt den Begriff keineswegs fallen, aber er beschränkt ihn nur auf die eine Seite dessen, was der Verfasser der christlichen Institution darunter verstanden wissen wollte. Milton polemisirt gegen „die Praxis der Schulen" das Wort Prädestination nicht allein im Sinne der Wahl, sondern auch im Sinne der Verwerfung zu gebrauchen" (S. 43).

Für ihn ist Prädestination vielmehr der „specielle Beschluß Gottes, nach welchem Gott aus Mitleid für die Menschen, obgleich voraussehend, daß sie nach ihrem eigenen Willen (of their own accord) fallen würden, vor der Schaffung der Welt diejenigen zur ewigen Erlösung vorherbestimmte, welche glauben und im Glauben verharren würden". Das Wort prädestiniren wird ausdrücklich umschrieben mit „designiren, auswählen, sich die Rettung des Menschen als Ziel und Ende seines Rathschlusses vorsetzen" (S. 48). Daraus folgt, „daß Niemand verworfen sein kann, ausgenommen die, welche nicht glauben oder nicht im Glauben verharren, und selbst dies mehr als eine Folge denn als ein Beschluß (and even this rather as a consequence than a decree), es kann also keine Verwerfung Einzelner (of individuals) von aller Ewigkeit her geben" (S. 64).

Es wäre nutzlos, weitere Stellen aus dem tractatus de doctrina christiana zu häufen, deren eine große Anzahl das Gesagte wohl bekräftigen, aber nicht noch deutlicher machen könnte, als es ohnehin schon ist.

Genau auf demselben dogmatischen Boden, aus welchem diese Ideen erwachsen sind, steht nun das „verlorene Paradies", ja, wenn man dies an charakteristischen Stellen mit dem Traktat vergleicht, so glaubt man oft Wort für Wort dasselbe, das Eine in ungebundener, das Andere in gebundener Rede, zu lesen, und unsere Bewunderung für den Dichter wird noch steigen, wenn wir bemerken, wie ungemein viel sprödes Material von rein dogmatischen Auseinandersetzungen er nach dem Sinne seiner Zeit und nach eigener Neigung genöthigt war seinen Jamben einzufügen, und daß diese, wie störend dieser theologische Ballast dem modernen Leser auch erscheint, ihren poetischen Reiz dennoch bewahrt haben. Die klassischen Verse, welche wir vollständig hieher setzen müssen, sind unstreitig die im dritten Gesange, V. 95—119, wo Gott mit Bezug auf den Menschen spricht:

„. . . . . . So will fall
He and his faithless progeny: Whose fault?
Whose but his own? Ingrate, he had of me
All he could have; I made him just and right,
Sufficient to have stood, though free to fall.
Such I created all the ethereal Powers
And Spirits, both them who stood, and them who fail'd;
Freely they stood who stood, and fell who fell.
Not free, what proof could they have given sincere
Of true allegiance, constant faith or love,
Where only, what they needs must do appear'd,
Not what they would? what praise could they receive?
What pleasure I from such obedience paid,
When will and reason (reason also is choice)
Useless and vain, of freedom both despoil'd,
Made passive both, had serv'd necessity,
Not me? They therefore, as to right belong'd,
So were created, nor can justly accuse
Their Maker, or their making, or their fate,
As if predestination over-rul'd
Their will dispos'd by absolute decree
Or high foreknowledge; they themselves decreed
Their own revolt, not I; if I foreknew,
Foreknowledge had no influence on their fault,
Which had no less prov'd certain unforeknown."

Genau in demselben Sinne sind die Verse V, 524 ff. abgefaßt:

„God made thee perfect, not immutable;
And good he made thee, but to persevere
He left it in thy power" etc.

Weiter bieten sich zur Vergleichung IX, 350 ff.; X, 9; VIII, 635 ff.; V, 233 ff.; III, 120 ff.; IX, 1171 ff.

Ebenso findet sich auch die Prädestination ganz in dem Sinne gefaßt, den wir schon oben bemerkt haben, namentlich B. III, V. 171, wo Gott-Vater den Sohn anredet:

„All hast thou spoken, as my thoughts are, all
As my eternal purpose hath decreed;
Man shall not quite be lost, but sav'd who will;
Yet not of will in him, but grace in me
Freely vouchsaf'd. . . . . .
Some I have chosen of peculiar grace,
Elect above the rest; so is my will:
The rest shall hear me call, and oft be warn'd
Their sinful state" etc.

Sucht man unter den zeitgenössischen Theologen einen, welcher in diesen das Centraldogma der reformirten Kirche berührenden Fragen

so ziemlich auf Milton's Standpunkt steht, so glauben wir nicht irrig Richard Baxter als solchen bezeichnen zu dürfen. Dieser faßt seine Lehre in den folgenden Sätzen zusammen: „In election God is the cause of the means of salvation by His grace, and of all that truly tendeth to procure it. But on the other side, God is no cause of any sin, which is the means and merits of damnation, nor the cause of damnation, but on the supposition of man's sin. So that sin is foreseen in the person decreed to damnation, but not caused, seeing the decree must be denominated from the effect and object" [1]).

Die Aufgabe, welche ich mir gestellt, schließt eine Kritik über die mitgetheilten Ansichten aus, doch sei es gestattet, einige fremde Urtheile anzuführen. Keightley erblickt in Milton's System „one of the fruitless attempts to reconcile the absolute foreknowledge of the Deity with the perfect free-will of man" und fügt hinzu: „it is no discredit to Milton to have failed where every one else has failed" [2]). So ziemlich auf dasselbe läuft das Gutachten von Edmond de Guerle hinaus [3]): „On voit bien que Milton pose la question plutôt qu'il ne la résout. Il dit bien qu'il faut que l'homme soit libre, pour que le péché lui soit imputé; mais il ne concilie point cette liberté avec la préscience de Dieu. Là où Leibnitz a échoué après tant d'autres, il n'était pas probable que Milton pût réussir" etc. Hettner endlich spricht in der Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts (I, S. 63) den Gedanken aus: „Indem der Dichter die Wege der Gottheit in der Natur der Menschen zu rechtfertigen sucht, sucht er die Ansichten der Arminianer und Calvinisten zu versöhnen. Er betrachtet nicht wie jene das Uebel nur als einen, so zu sagen, zufälligen Anfall und auch nicht wie diese als eine unbedingte und deshalb allen freien Willen des Menschen vernichtende Vorherbestimmung, sondern als eine Knechtung und Erniedrigung des Menschen, die die eigene freie That seines eigenen freien Willens ist" [4]) ꝛc.

Wir werden nicht irren, wenn wir die energische Opposition gegen das wichtigste Dogma des Calvinismus, wie sie Milton, von den

[1]) Tulloch, S. 382, in der Biographie von Richard Baxter.

[2]) S. 167.

[3]) Revue chrétienne, 1863, p. 28.

[4]) Vergl. auch Buckle, History of the civilisation in England, II, 70, V, 119. Liebert, S. 283; Pauli, S. 382.

Fesseln der Schule sich losmachend, furchtlos ausspricht, psychologisch aus dem Drange nach Freiheit erklären, der überhaupt und zu allen Zeiten die Brust des edlen Sängers schwellte. „Ohne die Freiheit des Willens war ihm das Leben des Lebens nicht werth; die Nothwendigkeit, der Rechtsgrund der Tyrannen, fand keine Stelle in seinem Katechismus“ [1]). Das ethische Ergebnis, ich möchte sagen: die Moral, aus diesen Vordersätzen ist aber in vollem Einklang mit seinem Lieblingsgedanken, der fast in jeder Schrift mit dem Nachdruck gläubiger Gewißheit hervorgehoben wird, jenem tröstenden und versöhnenden Wort, welches die Dissonanzen des Lebens auflöst, daß „Weisheit bestimmt hat, aus Bösem Gutes hervorzubringen“ (Par. lost, VII, 187), daß „die Tugend, die nur ein Kind in Betrachtung des Bösen ist und nicht das Aeußerste kennt, was das Laster seinen Jüngern verspricht, und es zurückweist, nur eine blanke, keine reine Tugend ist“, daß „die Erkenntnis des Guten und Bösen nichts ist als die Erkenntnis des Guten durch das Böse“ [2]). Die beiden idealsten Naturen, welche der englische und deutsche Boden hervorgebracht hat, begegnen sich in dem erhabenen Gedanken: „Der Sündenfall ist ein Riesenschritt in der Geschichte der Menschheit.“

Wäre Milton ein Kind des 16. Jahrhunderts gewesen statt des 17., wäre er aufgewachsen an den Ufern des Genfer See's statt an den Ufern der Themse und hätte er den Muth gehabt, jene anticalvinistischen Ansichten unter den Augen Calvin's in Schrift und Wort zu äußern, wer weiß, ob ihm nicht das Schicksal Servet's bestimmt gewesen wäre! Vollends, wenn wir Milton's ketzerische Auffassung der Dreieinigkeitslehre noch in die Wagschale werfen.

Ich werde mich über diesen Punkt kürzer fassen können, da Jeder, wer immer über Milton geschrieben hat, nicht versäumt hat, diese Frage zu erörtern. Man hat sich ängstlich bemüht nachzuweisen, daß er wenigstens in der Jugend noch an der reinen Lehre festgehalten habe. Todd citirt zu diesem Zwecke die Verse aus der Ode: On the Morning of Christ's Nativity:

> „That glorious form, that light unsufferable
> And that far-beaming blaze of majesty,
> Wherewith He wont at Heaven's high council table,
> To sit the midst of Trinal Unity,
> He laid aside“ etc.

---

[1]) Treitschke, S. 83.

[2]) Areopagitica, s. die Uebersetzung von Bernhardi, S. 49.

Derselbe führt ferner einen Satz aus der Schrift Of Reformation in England an, in welchem die Worte „one Tripersonal Godhead" ausdrücklich vorkommen [1]). Auch ist beachtenswerth, daß Milton von den Arianern und Pelagianern sagt: „Wir halten diese nicht für wahre Freunde Christi" [2]), und daß er in der gleichfalls der ersten Epoche angehörenden Broschüre Animadversions on the Remonstrant's Defence vor den „Ansteckungen der Arianer und Pelagianer" warnt [3]). Aber wie er allmählich, fast ohne es selbst zu merken, vom strengen Calvinisten zum Arminianer wurde, so gerieth er im Verlaufe seiner geistigen Entwickelung in Widerstreit mit der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit, die er in der Jugend gegen den Arianismus aufrecht erhalten hatte. Man kann nicht leugnen, daß auch in dieser späteren Epoche noch Widersprüche und Unklarheiten, betreffend diesen Punkt, sich in seinen Schriften finden, wie sie denn Sumner für das verlorene Paradies zusammengestellt hat [4]), aber doch schöpft der Leser gerade aus diesem Hauptwerke, sodann aus dem „Paradise regained" und namentlich auch aus dem Tractat de doctrina christiana den vorwiegenden Eindruck entschieden arianischer Auffassung.

Mögen auch verschiedene Biographen, Uebersetzer und Herausgeber des Dichters, wie Johnson, Newton, Trapp, seine Rettung in diesem Sinne versucht oder einfach versichert haben, er habe immer der orthodoxen Richtung angehangen, so verschließt sich doch die Mehrzahl nicht vor der eingestandenen Erkenntnis des Gegentheils [5]). Aus diesem Grunde wurde auch in Italien das verlorene Paradies 1758 auf den index librorum prohibitorum gesetzt; die Motive lauten wenigstens theilweise, das Werk sei „infetta da solenni eresie, quali sono nel libro terzo il fingere che l'umanita di Cristo Signore abbia richiesto la di lui separazione dal Padre, che Gesù Cristo sia non figlio naturale dell' Eterno, ma addotivo, non a-

---

[1]) Todd, I, 313.

[2]) Works, II, 371: Of Reformation in England.

[3]) III, 57.

[4]) Siehe dessen preliminary observations in der Vorrede zu dem Traktat de doctrina christiana, Works, IV, p. XXIX.

[5]) Um nur einige zu nennen, s. Treitschke, S. 106; Liebert, S. 326; Pauli, S. 383; Revue chrétienne, 1863, p. 29; Keightley, S. 167.

lui equale, ma simile"[1]). Die Hauptstelle, auf welche sich diese Kritik bezieht, werden die Verse III, 384 ff. sein:

Begotten Son, Divine Similitude,
In whose conspicuous countenance, without cloud
Made visible, the Almighty Father shines,
Whom else no creature can behold.

Bedenklich mochte auch die Stelle aus dem Paradise Regained I, 165 erscheinen, wo Gott-Vater als sprechend eingeführt wird:

I have chose
This perfect Man, by merit call'd my son, etc.

In dem Traktat de doctrina christiana wird in gewohnter Weise, das spekulative Verfahren zu verschmähen und allein aus der biblischen Terminologie das Dogma herzustellen, der Versuch gemacht, zu begründen, daß „der Vater und der Sohn im Wesen sich unterscheiden“ (differ in essence, IV, 132). Und an anderer Stelle werden die Arianer und Socinianer in folgender Weise in Schutz genommen: „Die Arianer und Socinianer werden beschuldigt, gegen die Dreieinigkeit zu streiten, allein sie versichern, an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zu glauben, gemäß der Schrift und gemäß dem apostolischen Glauben. Was die Ausdrücke trinitas, triunitas, coessentialitas, tripersonalitas und ähnliche betrifft, so verwerfen sie dieselben als scholastische Begriffe, die sich in der Schrift nicht finden.“ Diese bemerkenswerthen Worte finden sich in dem Treatise of true religion etc. (W. II, 512), der ein Jahr vor Milton's Tode erschien, und dürfen daher wohl als Ausdruck seiner letzten Ueberzeugung angesehen werden.

Im Ganzen wird man dem Urtheil beistimmen können, welches Siebert über Milton's Ansichten, betreffend den Trinitätsbegriff, fällt[2]). Für Milton ist „nur der Vater Gott, der Sohn und der heilige Geist sind seine Geschöpfe und Werkzeuge, nicht eins oder gleich mit ihm, wohl aber mit einer Gewalt und Herrlichkeit betraut, die sie über alle anderen Wesen unendlich erhebt. Die strenge Trennung in drei Personen, besonders die vom Vater und Sohn (denn der heilige Geist tritt im verlorenen Paradies nur als die Muse auf, die den Dichter begeistert, ohne in der Handlung selbst eine Rolle zu spielen), hat für das Gedicht den großen Vortheil, daß selbst am

[1]) Saggio di Critica sul Paradiso Perduto etc. Vita di Milton, Scritta da Alessandro Pepoli, p. 68, s. Todd, I, 316.
[2]) A. a. O. S. 326.

Throne des Allerhöchsten dramatisches Leben sich entfaltet." Und weiter: „Gott der Sohn ist der göttliche Geist des Mikrokosmus (der Erde und des Menschenlebens), während Gott der Vater die Seele des Universums ist." — Ein weiteres Eingehen auf die dogmatischen Feinheiten würde uns von dem gesteckten Ziele abführen. Nicht die religiösen Ansichten Milton's überhaupt, sondern die Abweichungen seiner Gedanken über Lehre und Leben von der calvinistischen Tradition aufzuweisen, wollten wir versuchen.

Der Kreis dieser Untersuchung ist geschlossen. Wir haben gezeigt, wie verschieden von der Lehre der Genfer Kirche der englische Denker das Formalprincip der Reformation auffaßt, wie viel liberaler er sich die Verfassung der Kirche construirt, wie viel freier er das Leben im Ganzen betrachtet, endlich, wie er auch im Dogmatischen die Fesseln der Schule durchbrach. Wie viel auch immer von der starren puritanischen Lehre Erziehung, Unterricht, jugendliches Studium in seine Seele eingepflanzt haben, die erwärmenden Strahlen des dichterischen Genies entwickelten alle Keime zu vollen Blüthen ungeahnter Pracht. In ein „Schubfach einer schon vorhandenen theologischen Denkweise" läßt sich dieser freie und reiche Geist nicht einreihen. Wenn Calvin im Verlaufe seiner geistigen Entwickelung in die Bande katholisirender Grundsätze zurückfiel, von deren Bekämpfung er ausgegangen, so näherte sich Milton mit jedem neuen Schritte auf der Bahn der Gedanken dem Weltbürgerthum des 18. Jahrhunderts, dessen Wesen er vorausahnte [1]).

---

[1]) Anmerkung der Redaction. Vorstehende Abhandlung eines hoffnungsvollen jungen Historikers gehört zwar nicht unmittelbar dem Gebiete der „Deutschen Theologie" an; sie enthält aber einen so werthvollen Beitrag zur Geschichte der protestantischen Lehr- und Culturentwickelung und ist eine so dankenswerthe Ergänzung der betreffenden Abschnitte in unseren theologischen und kirchengeschichtlichen Werken (vergl. Gaß, Gesch. der protest. Dogm. III, S. 297 ff.; Frank, Gesch. der protest. Theol. II, S. 40; Dorner, Gesch. der protest. Theol., S. 470 ff.; Ebrard, Handb. der K. u. DG. III, S. 602; Hagenbach, Vorless. über KG. Neue Gesammtausg. V, S. 274 ff.; Diestel, Gesch. des Alten Testam., S. 552; Lange in Herzog's Real-Encyklopädie IX, S. 532 ff.), daß es kaum nöthig sein wird, sie der Beachtung der Fachtheologen besonders zu empfehlen. Zugleich ergreifen wir diese Gelegenheit, um auf ein von dem Verfasser vorbereitetes größeres Werk über John Milton zum Voraus auch theologische Leser aufmerksam zu machen.

Ulrich Zwingli.

Ein Vortrag

von

Prof. Dr. **Albrecht Ritschl** in Göttingen [1]).

In der frühern Geschichte unseres Volkes bleibt die bedeutsamste Epoche immer die Zeit der Kirchenreformation. Auch wenn wir den Erfolg dieses Unternehmens für die Kirche und für das deutsche Volk theils nur mit mäßiger Genugthuung, theils mit Bekümmerniß uns vergegenwärtigen, so kehren wir doch immer mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Anfangsgestalt der Reformation zurück. Denn niemals ist ein öffentliches Unternehmen so von der Theilnahme des ganzen deutschen Volkes und aller seiner Stände begleitet und getragen worden, an keinem frühern Ereigniß der deutschen Geschichte haftet so der Eindruck, daß das Volk eine große Aufgabe als seine eigenste Sache ergriff. Denn die Einigung der deutschen Stämme durch das Königthum der Karolinger und der folgenden Dynastien war theils immer nur durch Zwang herbeigeführt, theils von vornherein mit der fremdartigen und phantastischen Aufgabe des römischen Kaiserthums verbunden worden. Und wie der Erfolg dieser Politik darin bestand, daß schon am Anfang des 16. Jahrhunderts das Reich nur die lockere Zusammenfassung zahlloser selbständiger Territorialherrschaften war, deren Widerstandskraft gegen Angriffe fremder Völker schwach genug war, so traf damit ein Verhältniß zur römischen Kirche zusammen, in welchem das Volk kaum mehr den Schutz seiner geistigen Güter, um so mehr aber die Ausnutzung seiner materiellen Güter durch eine fremde und selbstsüchtige Macht empfand. Gleichzeitig, aber ganz unabhängig von einander traten nun die zwei Männer in das Feld, welche mit der geistigen Befreiung des Volkes von der Herrschaft

[1]) Dieser Vortrag, ursprünglich nicht zur Veröffentlichung durch den Druck bestimmt, soll seine Anlehnung an Hundeshagen's Schilderung Zwingli's (Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte. Erster Band. 1864) nicht verleugnen, sondern dient vielleicht dazu, die Aufmerksamkeit auf dieselbe von Neuem anzuregen.

Rom's die Aussicht auf eine Erneuerung des Volkslebens durch den ursprünglichen Gedanken des Christenthums eröffneten, Luther in Wittenberg, Zwingli in Zürich. Für die nationale Bedeutung dieser Erscheinung kommt es nicht in Betracht, daß die schweizerische Eidgenossenschaft kurz vorher ihre politische Angehörigkeit zum Reiche gelöst hatte. Der alemannische Stamm, welchem Zwingli angehörte, ist nicht minder deutsch als der thüringische, dem Luther entsproß, und die oberdeutschen Reichsstädte, welche eine Zeit lang dem reformatorischen Impulse Zwingli's folgten, waren sich deshalb nicht bewußt, einer fremdartigen Macht sich zu unterwerfen. Die entscheidenden religiösen Grundgedanken haben beide Reformatoren, ohne von einander zu lernen, in wunderbarer Uebereinstimmung entdeckt, nämlich daß nur die göttliche Gnade im Glauben, nicht menschliches Verdienst, die Heilsgemeinschaft des Einzelnen mit Gott begründe und bedinge, und daß die Gemeinschaft der Kirche unabhängig von jeder hierarchischen Rechtsordnung eben in der Gemeinschaft des Glaubens bestehe, welche durch die stete Verkündigung der durch Christus vermittelten Gnade Gottes begründet und erhalten werde. Man muß sich diese Uebereinstimmung und die Selbständigkeit beider Männer in der Gewinnung jener Gedanken, zugleich die Folgerichtigkeit derselben im Verhältniß zu den entsprechenden Elementen des abendländischen Kirchenglaubens immer vergegenwärtigen, um bei den übrigen Verschiedenheiten ihrer Leistungen den Eindruck des Reichthums und der Fülle zu empfangen, welcher auf beiden Punkten zum Vorschein kommt. Allerdings haben beide Männer ihre Uebereinstimmung im Grunde nicht in allen untergeordneten Rücksichten bewährt; sie haben sich in gewissen Dingen nicht verstanden, und ihr unausgeglichener Streit über den Sinn des Abendmahls hat es bewirkt, daß die beiden gleichartigen Quellen der Reformation sich nicht zu einem Strome vereinigt haben. Aber das ist eben der Segen einer gewissenhaften Geschichtsforschung, welche nicht vertuscht und nicht übertreibt, sondern welche die Ursachen der Verschiedenheit beider Männer erkennt, daß man die Eigenthümlichkeit eines jeden verstehen lernt und deshalb aus der Einsicht in die Schranken, die jeder an sich hat, die freudige Achtung vor der Größe eines jeden gewinnt. Ich kann nicht umhin, dieses zu betonen, weil die Kirchengeschichte nur zu oft zum Dienste der kirchlichen oder theologischen Parteisucht erniedrigt wird, deren Maßstab in der Formel ausgedrückt werden kann: weil du anders bist als ich, so bist du nicht so gut wie ich. Und namentlich an Zwingli hat eine

genaue und gerechte Geschichtsdarstellung gut zu machen, was er an Mißdeutungen und Herabsetzungen unter den Lutheranern von Luther und Melanchthon an hat erfahren müssen.

Es ist sehr begreiflich, daß man Zwingli in der Vergleichung mit Luther zu verstehen sucht, weil dieser uns näher steht als jener, und weil wir deutschen Protestanten in einem kirchlichen Zusammenhang leben, der von Luther abhängig ist und in dem wir uns bewußt sind, von Zwingli nichts empfangen zu haben. Nun besteht der Grundunterschied beider Männer darin, daß das Lebensgebiet, die Kirchenreformation, welchem sie ihre Thätigkeit widmen, für beide einen verschiedenen Umfang hat. Damit verhält es sich folgendermaßen. Luther wurde bekanntlich durch einen theologischen Streit über die Ordnung des katholischen Bußsacraments in allmählichem ungesuchten Fortschritt zu einem andern Entwurf der religiösen Gedanken und der religiösen Institutionen des Christenthums geführt, als welcher bisher die Kirche beherrscht hatte, und er empfing daraus den Antrieb, diese veränderte Lehre als die Norm für die allgemeine Kirche geltend zu machen, welche eigentlich immer berechtigt und nur durch Mißbräuche und verkehrte Lehrweisen zurückgedrängt worden sei. So richtete er seine reformatorische Absicht auf die allgemeine Kirche, wenigstens in ihrem abendländischen Umfange, und diese weitgreifende Absicht hat seine anregende Wirkung in allen Ländern, auch in Frankreich, Spanien und Italien, möglich gemacht. Diese universelle Tragweite hat aber das Werk der lutherischen Kirchenreformation nur deshalb gewinnen können, weil Luther sich nach einer andern Seite eine sehr bestimmte Schranke setzte. Er verzichtete nämlich im Ganzen darauf, in die gesellschaftlichen Zustände, in die speciellen sittlichen Ordnungen des Lebens direct einzugreifen, in der Erwartung, daß die Anregung zum richtigen Glauben, die Herstellung der religiösen Gesundheit, die Besserung des praktischen Lebens als nothwendige Folge nach sich ziehen müßte. Hat er sich auch wiederholt über einzelne gesellschaftliche Uebelstände öffentlich ausgesprochen, z. B. über die Verwickelungen des Eherechtes, über das Zinsnehmen, d. h. die Lage der Geldwirthschaft und des Handels, so ist es immer nur die Form der moralischen Rathschläge, in welcher er die Gesellschaft über die sittliche und dem Christenthum gemäße Art der Ordnung solcher Dinge aufzuklären suchte. Er hat aber niemals den Anspruch erhoben, daß er als Reformator der Kirche zur Gesetzgebung in solchen Beziehungen des bürgerlichen Lebens berufen sei. Ja auch insofern, als seine Reinigung der christlichen Lehre und

des Cultus nur durch bestimmte Institutionen sicher gestellt werden konnte, hat er die Zurückhaltung so weit getrieben, Jahre lang zu erwarten, daß die berechtigten Organe, die Bischöfe, seinen Weisungen folgen würden, und er hat diesen Gesichtspunkt auch noch aufrecht erhalten, als er sich bewogen sah, für die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in seiner nächsten Nähe die Beihülfe des Kurfürsten von Sachsen in Anspruch zu nehmen.

Hingegen Zwingli steht in der Richtung seiner reformatorischen Absicht und in der Ausdehnung derselben geradezu umgekehrt. Er ist von vornherein gerichtet auf die Besserung der sittlichen Zustände in seinem engern Vaterlande, und zwar in einer ganz einzelnen Rücksicht. Die Schweizer hatten nicht lange vorher die letzte Bedrohung ihrer Selbständigkeit durch den Herzog von Burgund siegreich zurückgeschlagen und verwendeten ihre überschüssige Kraft dahin, daß sie als Soldtruppen in den Dienst benachbarter Fürsten traten, namentlich des Königs von Frankreich, des Herzogs von Mailand, des Papstes. Hervorragende Kriegsobersten empfingen auch in den Friedenszeiten hohe Pensionen von diesen Mächten, damit sie im Nothfalle bereit seien, die zum Kriege erforderlichen Werbungen für ihre Auftraggeber zu bewerkstelligen. Wie damals die Kriegführung hauptsächlich auf Beute berechnet war, so kann man sich vorstellen, welche Demoralisirung der ganzen Gesellschaft daraus hervorging, daß das Gewerbe der Kriegführung alle Stände in Anspruch nahm, und zwar der Kriegführung nicht im Dienste des Vaterlandes, sondern im Dienste eines schnellen gewaltsamen Gewinnes, welcher nicht zur Sparsamkeit, sondern zur Vergeudung anreizte. Die Spannung auf solchen Gewinn wurde noch dazu permanent gemacht durch die offenkundigen Verpflichtungen einflußreicher Männer gegen die fremden Fürsten auch in Friedenszeiten. Erklärlich ist nun, daß der Patriotismus anderer Männer gegen diese indirecte Bedrohung der Selbständigkeit der Eidgenossenschaft und gegen die damit zusammenhängende Zerrüttung der sittlichen und wirthschaftlichen Zustände des ganzen Volkes in Bewegung kam; und unter ihnen finden wir Zwingli darauf bedacht, durch die Mittel seines seelsorgerlichen Amtes die Gesundheit des bürgerlichen Gemeinwesens zu fördern. Er brachte allerdings zu dieser Wirksamkeit eine religiöse und theologische Vorbildung mit, welche im Grunde evangelisch war, in deren Besitze er aber lange Jahre vermochte, die geltenden kirchlichen Einrichtungen und Auctoritäten zu ertragen. Um diese Haltung zu verstehen, muß man sich nur der

Vorstellung enthalten, als ob die uns geläufigen Gedanken von göttlicher Gnade und Rechtfertigung der katholischen Kirche fremd und einfach unbekannt seien, und ihre Gewinnung nothwendig den Bruch mit dieser Kirche bedeute. Vielmehr weil Luther wie Zwingli in diesen Ueberzeugungen eine ursprüngliche Ueberlieferung der Kirche sich angeeignet hatten, konnten sie mit derselben Jahre lang innerhalb der alten Kirche wirken, bis erst bestimmte Folgerungen daraus zu dem Conflicte und zu dem Bruche mit den kirchlichen Auctoritäten führten. Dieser Proceß verlief bei Luther schneller und acuter als bei Zwingli. Denn jene Folgerungen gegen den Ablaß, gegen das Bußsacrament, gegen die Gleichstellung der kirchlichen Ueberlieferung mit der heiligen Schrift wurden Luther durch den Verlauf seines öffentlichen Streites vielmehr abgenöthigt, während Zwingli von jeher zu ihnen geneigt war, aus praktischen Rücksichten aber an sich hielt und nur leise Andeutungen in der Richtung von sich gab, weil ihn die kirchlichen Auctoritäten in seinem Verfahren nicht störten, durch Verkündigung der biblischen Wahrheit den sittlichen Sinn zu wecken und zu leiten. In dieser Weise übte er sein Amt als Pfarrer in Glarus (1506—16) von seinem 22. bis 32. Lebensjahre, bis ihn die Collision mit der ausländisch gesinnten Partei bewog, auf das Amt zu verzichten und eine Stelle als Vicar an dem Wallfahrtsort Einsiedeln anzunehmen. Nachdem er in Glarus bedacht gewesen war, seine an der ausschließlichen Auctorität der Bibel gewonnene theologische Richtung immer tiefer zu begründen, diente sein dreijähriger Aufenthalt in Einsiedeln dazu, seine Entfremdung von der herrschenden Tendenz der römischen Kirche zu verschärfen und ihm selbst deutlicher zu machen. Denn was an Verkehrung des Gottesdienstes in dieser Kirche ertragen oder gepflegt wird, ist am augenfälligsten an einem Orte, wohin Tausende durch den Ruf eines wunderthätigen Holzbildes gezogen werden. Die an diesem Ort concentrirten Mißbräuche konnten also nicht umhin, den Antrieb zur Reformation der Kirche in Zwingli zu steigern. Aber auch hier ist bemerkenswerth, daß derselbe in seinen Predigten sich begnügte, das Volk nur indirect von der Heiligen- und Bilderverehrung abzulenken, hingegen seinen Vorgesetzten, den Bischof von Constanz, darum angegangen hat, das klare Wort Gott frei predigen zu lassen und den Aberglauben abzustellen. Dies hatte freilich keinen Erfolg; ebenso wenig Wirkung hatte es, daß der einflußreiche Bischof von Sitten, Cardinal Schinner, sich den Argumenten Zwingli's nicht zu entziehen vermochte. Diese Erfahrungen trugen ihm aber schon in

jener Zeit die klare Ueberzeugung ein, daß der Papst beseitigt werden müsse, wenn die Reinigung des kirchlichen Lebens erfolgen sollte. Nach allem diesem ist klar, daß, als Zwingli 1518 durch das Auftreten eines Ablaßkrämers in der Schweiz zum Streit gegen dieses Unwesen bewogen wurde, dieses für ihn eine ungleich geringere Bedeutung hatte als der gleiche Conflict Luther's mit Tetzel im Jahre vorher, zumal da der Bischof von Constanz jenem päpstlichen Diener ebenfalls entgegenwirkte. Was für Luther der Anlaß zu unbeabsichtigter Opposition gegen die bisherige Gestalt der Kirche wurde, war für Zwingli nur eine Episode im Zusammenhange seiner grundsätzlich vollständigen innern Oppositionsstellung gegen dieselbe Macht. Während nun Luther durch seinen öffentlichen theologischen Kampf und durch die schnellen Fortschritte, die er in dem Widerspruch gegen Rom machte, alle Welt in Aufregung versetzte, aber noch ehe derselbe einen Gedanken gefaßt hatte, wie sein Anlauf zur Reinigung der Kirche ins Werk gesetzt werden sollte, trat Zwingli geräuschlos am 1. Januar 1519 in die Wirksamkeit zu Zürich mit einer in derselben Richtung völlig aufgeklärten und geschlossenen Ansicht und mit einem bestimmten Plane, wie er durch Verkündigung des biblischen Christenthums die allgemeine Sitte im öffentlichen und Privatleben zu heben hätte. Denn zu diesem Zweck und mit bestimmter Beziehung auf die oben bezeichneten Schäden des schweizerischen Volkes hatten seine politischen Gesinnungsgenossen seine Berufung in den hervorragendsten Ort der Eidgenossenschaft durchgesetzt. Auf diese Aufgabe engen räumlichen Umfangs sah er sich gewiesen, während Luther's bewegende Kraft durch die allgemeinen Schäden der ganzen Kirche in Anspruch genommen war. Aber in der räumlichen Begrenzung seiner Wirksamkeit fand Zwingli die Doppelaufgabe des Verkünders der religiösen Wahrheit und des sittlich-politischen Erziehers, während Luther sich in jene Aufgabe hineingestellt sah, der religiösen Wahrheit Bahn zu brechen, ohne die sittliche Besserung in irgend einer bestimmten Form direct in die Hand zu nehmen, da sie ja als eine entferntere Folge aus der religiösen Bildung nach moralischer Nothwendigkeit hervorgehen würde. Diese Verschiedenheit ihrer geschichtlichen Stellungen entsprach dem eigenthümlichen Unterschied der vorangegangenen Lebenserfahrungen beider Männer und dem Unterschied ihres amtlichen Berufes. Denn man darf nie vergessen, daß Luther als Professor, Zwingli als Pfarrer und Seelsorger zur Auffassung ihrer so ähnlichen, aber bei aller Uebereinstimmung doch auch abweichenden Wirksamkeiten gelangten.

Zu dieser Abweichung trug aber ein Bedeutendes bei die entgegengesetzte Ansicht von dem Verhältniß zwischen Religion oder Kirche und Staat, welche der Eine wie der Andere aus seiner katholischen Bildungsepoche mitbrachte. Zwingli begann in Zürich damit, über hervorragende Bücher des Neuen Testaments in durchgehendem Zusammenhange derselben zu predigen und zugleich die leitende Bedeutung der Person des Erlösers für das Heil und die Anwendung seiner sittlichen Lebensordnungen einzuschärfen. Man wird sich die Anziehungskraft dieser Predigten nicht groß genug vorstellen können, wenn man die Unbekanntschaft des damaligen Geschlechtes mit der Bibel erwägt und von der ruhigen, umsichtigen und gemäßigten Geistesart Zwingli's sich aus seinen Schriften überzeugt, wenn man namentlich seine Mäßigung in der Beurtheilung der kirchlichen Observanzen bedenkt, welche er zu bestreiten nicht unterließ, auf deren praktische Abstellung er aber keineswegs in voreiligem Eifer drängte. Er ließ die Sachen reif werden, indem er nicht durch den Reiz des Streitens um die erkannten Wahrheiten sich dazu verlocken ließ, seine Anhänger zur Zerstörung anzutreiben, wo er der Herstellung neuer Ordnungen noch nicht sicher war. Seine Moderation in dieser Hinsicht wurde nun unterstützt und war ihm auch nur möglich durch sein Einverständniß mit der Obrigkeit, welche aller eigenmächtigen Abstellung von kirchlichen Gewohnheiten und Einrichtungen entgegenzuwirken vermochte. Dadurch ist es gekommen, daß die Reform des Gottesdienstes durch Abschaffung der Messe in Zürich später ins Leben trat als in Wittenberg, wo Luther die tumultuarische Veränderung zwar mißbilligte, aber rückgängig zu machen nicht unternahm. So groß nun die anziehende Kraft der Predigt Zwingli's gewesen ist, so erklärlich ist es, daß doch ein Theil der Bevölkerung von Zürich sich derselben entzog und an der bisherigen kirchlichen Ordnung festzuhalten entschlossen war, daß namentlich die Klosterleute sich den Angriffen des Predigers widersetzten, daß endlich der Bischof von Constanz der reformatorischen Bewegung nicht ruhig zusehen konnte. Da ist es nun eine auffallende Thatsache, daß der Streit der Parteien an keinen Andern als an die städtische Obrigkeit, an den Rath der Zweihundert, gebracht wurde. Die Anhänger des alten Zustandes setzen nicht die Auctorität des Bischofes gegen den Neuerer in Bewegung, sondern sie erkennen der weltlichen Obrigkeit in Zürich zur Entscheidung dieser rein geistlichen Angelegenheiten eine Competenz zu, welche in der katholischen Kirchenverfassung nichts weniger als begründet war, aber

den Beweis liefert, wie weitgreifende Attribute innerkirchlicher Gewalt die Obrigkeiten in der Schweiz schon im 15. Jahrhundert gewonnen hatten. Nun erließ der Rath von Zürich im Jahre 1520 zur Schlichtung des ausgebrochenen Streites eine Vorschrift an alle Geistlichen, daß sie das Wort Gottes ohne Zusatz von Neuerungen und menschlichen Satzungen verkündigen sollten, war aber dabei keineswegs der Meinung, Zwingli positiven Vorschub zu leisten, sondern hatte diese Formel offenbar gewählt, weil sie auch von den Anhängern des Alten für sich in Anspruch genommen wurde, also eigentlich nichts entschied. Denn 1522 beschloß der Rath über eine Klage der Mönche, daß Zwingli ihren Stand und ihre Theologie angriffe, mit Berufung auf jenes Mandat dahin, daß Zwingli sich dieses Verfahrens zu enthalten habe. Allein dieser Beschluß war schon nur mit einer geringen Majorität gefaßt, und schon ein halbes Jahr später (1523) war die Majorität des Rathes für Zwingli gewonnen. Durch zwei Disputationen im Januar und im October dieses Jahres wurde das geistige Uebergewicht Zwingli's und seiner Genossen über seine römischen Gegner dem Rathe zur Ueberzeugung gebracht, und demnach entschied derselbe, daß Zwingli „fortfahren solle, wie bisher das heilige göttliche Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach dem Geist Gottes, so wie er es vermöchte, zu verkünden, und daß die übrigen Geistlichen sich gleicherweise streng nach der Schrift richten und sich einander nicht schelten sollten. Denn welche hierin widerwärtig erscheinen sollten, dieselben würde man dermaßen halten, daß sie sehen und befinden müßten, Unrecht gethan zu haben". Mit diesem Gebot und dieser Strafdrohung hatte der Rath von Zürich den Weg der Reformation betreten und sich von den Auctoritäten der bisherigen Kirche und von jeder Rücksicht auf deren Einsprache losgesagt. Hingegen der Rücksicht auf die römisch gesinnte Minorität in dem Volke und in den Räthen konnte man sich, scheint es, nicht so entschlagen. Jedoch wurde in dieser Richtung gerade der Weg des staatlichen Zwanges und der Gewalt unter dem Titel der öffentlichen Wohlfahrt eingeschlagen, der nichts weniger in sich schließt als die Achtung vor dem, was man Gewissensfreiheit nennt. Nachdem 1525 die Messe aufgehoben und das Abendmahl unter beiden Gestalten eingeführt worden war, wurde den anders Gesinnten das Gesuch um Ausübung des alten Cultus in einer der städtischen Kirchen abgeschlagen, und ihnen nur gestattet, um des Friedens willen den Gottesdienst in katholischen Nachbarorten zu besuchen. Und als 1528 die politische Spannung zwischen Zürich

und den katholischen Cantonen peinlich geworden war, schritt man auf Zwingli's directen Antrieb zu der Gewaltmaßregel, alle diejenigen aus dem großen und dem kleinen Rathe zu entfernen, welche der Reformation widerstrebten. Dieses waren die unvermeidlichen negativen Folgerungen aus dem von den gnädigen Herren von Zürich eingenommenen Standpunkte. Die positiven Folgerungen der von Zwingli angebahnten Reformation beschränkten sich aber nicht auf die neuen Einrichtungen des Gottesdienstes, sondern erscheinen namentlich auch in den Sittenmandaten, welche der Rath 1526 und 1530 in dem Bewußtsein seiner speciellen Verpflichtung gegen Gott erließ. In diesen handelte es sich aber nicht bloß um die Sicherung der Reinheit des Familienlebens, um die Einschränkung des Wirthshausbesuches und der Gewinnspiele, sondern geradezu um das an Jedermann gerichtete Gebot allsonntäglichen Kirchenbesuches und um das Verbot der Ausübung katholischer Cultusgebräuche. Dies Alles natürlich auf Anregung und mit Zustimmung des Reformators, der seinen leitenden Einfluß auch als Beisitzer des „heimlichen Rathes" auf die gesammte politische Existenz der Stadt ausübte, sowie umgekehrt die Obrigkeit, der Rath der Zweihundert, sich den Gedanken Zwingli's aneignete, daß in dieser Versammlung die berechtigte Vertretung der christlichen Gemeinde Zürichs vorhanden sei.

Es war ein großartiger praktischer Erfolg, den Zwingli in dem Staate Zürich bis 1530 erreicht hatte, und man kann ihn daran messen, daß, während die Erlassung eines ähnlichen Sittenmandates 1489 einen allgemeinen Aufstand nach sich gezogen und zur Hinrichtung seines Urhebers geführt hatte, das reformatorische Sittenmandat keinen bemerklichen Widerstand in Zürich erfuhr. Aber der leitende Grundsatz von der religiösen Bestimmung des Staates hat einen eigenthümlichen Geschmack und steht der vorherrschenden Ansicht des katholischen Mittelalters um so viel näher, als er dem Grundsatze Luther's widerspricht, welcher jetzt seit mehr als hundert Jahren in dem Verlaufe der Geschichte maßgebend geworden ist. Die officielle Theorie der großen Päpste des Mittelalters und ihrer Anhänger behauptete, daß das Recht, namentlich das Eigenthumsrecht, eine directe Wirkung der Sünde sei, welche die Gütergemeinschaft des Paradieses aufgehoben hätte, daß der Staat nur ein Erzeugniß des Unrechts und der Gewalt sei, und beschränkte dessen Spielraum auf die Ordnung der materiellen Güter des menschlichen Lebens. Dieses Gefüge untergeordneten Werthes und zweifelhafter Güte sollte nur dadurch ein

Recht vor Gott gewinnen, daß es sich den Weisungen der Religion durch die Auctoritäten der Kirche unterwürfe und die geistigen und sittlichen Zwecke dieser vom Papste an Gottes Stelle geleiteten Gemeinschaft unterstützte. Es liegt nun durchaus in der Richtung dieser Gedankenreihe und erscheint als eine erfolgreiche Wirkung derselben in der öffentlichen Meinung, wenn man, wie es von Zwingli geschah, die Bestimmung des Staates wesentlich und ausdrücklich in die Ausführung des Zweckes der christlichen Religion, nicht bloß in ihre indirecte Förderung setzte. „Entziehe“, sagt er, „der Obrigkeit die Religion, so ist sie bloße Tyrannei, nicht mehr Obrigkeit.“ Obgleich er in seiner Betrachtung von Staat und Kirche von ihrer Verschiedenheit ausgeht, so findet er doch, daß jede dieser Größen dieselbe Absicht hat, das Gemeinwesen zu ordnen und jede Ueberhebung des Einzelnen, alle Selbstsucht der Parteien auszuschließen. „Worin also“, fragt er, „unterscheidet sich das Leben der christlichen Kirche von dem des Staates? Durchaus in Nichts, denn was die eine fordert, fordert auch der andere.“ Allerdings weicht diese Ansicht von der römisch-päpstlichen darin ab, daß dem Staat als solchem die Aufgabe eingeräumt wird, welche er nach römischer Ansicht unter der Leitung der Kirche zu erfüllen hätte. Aber die Ansicht Zwingli's, auf welche die schweizerischen Obrigkeiten, nicht bloß die in Zürich, sondern auch die in Bern und Schaffhausen, ohne Schwierigkeit einzugehen vermochten und deren weite Verbreitung noch zu erwähnen sein wird, bezeichnet doch nichts Anderes als den Standpunkt des gegen die mittelalterige Kirche gelehrig gewordenen Staates, die Durchdrungenheit desselben von dem Ziele, welches die großen Päpste ihm gestellt hatten. Daß diese Ueberzeugung im 16. Jahrhundert sich gegen das Papstthum entschied, ist im Verhältniß zur Theorie bloß zufällig, nämlich die Folge davon, daß das Papstthum seine christliche Aufgabe gegen die Verfolgung selbstsüchtiger materieller Privatzwecke vertauscht hatte. Daß jedoch diese theokratische Ansicht vom Staate, die Verwirklichung der Gottesherrschaft über die Menschen durch die Mittel des rechtlichen Zwanges, nicht an sich dem katholischen Christenthum feindselig war, wird dadurch bewiesen, daß ein correct katholischer Mann wie der Dominikaner Savonarola ein Menschenalter vor Zwingli dieselbe Aufgabe christlich-sittlicher Reform eines bürgerlichen Gemeinwesens durch die staatlichen Organe der Republik Florenz anregen konnte. Es giebt bekanntlich keine stärkere Instanz der staatlichen Revolution, als jener Anspruch der römischen Kirche ist, Obrigkeiten, Könige ab-

zusetzen und ihre Unterthanen von dem schuldigen Gehorsam gegen sie zu entbinden, wenn dieselben nicht ihrerseits den in Rom für christlich ausgegebenen Zwecken gehorchen. Auch diese revolutionäre Folgerung nahm Zwingli keinen Anstand in aller Klarheit zu ziehen und den Herren in Zürich gegenüber offen auszusprechen, nämlich daß, wenn die Obrigkeit außer der Schnur Christi, d. h. nicht nach dem Maßstabe der christlichen Religion, fahren würde, sie mit Gott entsetzt werden möge, d. h. durch einhelligen Beschluß des Volkes oder auch durch Majorität, wenn dieselbe sich erfolgreich bethätigen könne. Man mag Zwingli dabei zu Gute halten, daß er darin nur das Gesetz der Republik geltend gemacht hat, deren Kreise er selbst angehörte, aber er behauptet den Satz auch gegen tyrannische Erbkönige, da der Gehorsam gegen solche doch auf einem stillschweigenden Vertrage der Unterthanen auf Wohlverhalten des Herrschers hin begründet sei. Er schließt deshalb mit den Worten: „Hütet euch, ihr Tyrannen! werdet auch fromm, so wird man euch auf Händen tragen. Thut ihr das nicht, sondern wüthet und pochet ihr, so werdet ihr mit Füßen getreten.“ Allerdings räumt Zwingli nicht den Einzelnen ein Recht des Aufruhrs gegen unchristlich handelnde Obrigkeit ein, sondern weist die Minorität für diesen Fall auf die christliche Pflicht des bereitwilligen Unrechtleidens an, aber indirect fordert er eine unterdrückte Minorität, welche sich leidend verhält, dazu auf, sich zur Majorität zu erheben, um den Tyrannen mit Erfolg abzustoßen.

Luther vertritt nun eine andere Meinung über das Verhältniß von Kirche und Staat, nämlich diejenige, welche im Anfang des 14. Jahrhunderts bei dem letzten Acte des Kampfes zwischen Papstthum und Kaiserthum zu Gunsten des letzteren durch Dante Alighieri und durch den Franciskaner Wilhelm Occam aufgestellt war, daß der Staat eine göttliche Ordnung anderer Art als die Kirche, daß er ebenso unmittelbar von Gott gewährleistet und deshalb zur Selbstständigkeit neben der Kirche berechtigt sei. Luther hat seine philosophische und theologische Vorbildung in der Schule des Wilhelm Occam, der nominalistischen, erhalten; also hat er aus derselben auch die gleiche Ueberzeugung mitgebracht, daß der Staat und die Kirche entgegengesetzte Gebiete seien und daß ihre Thätigkeiten nicht vermischt werden dürfen, daß namentlich der Staat kein Recht habe, bestimmte Gottesverehrung von seinen Angehörigen zu erzwingen. Allerdings scheint Luther in seiner frühesten Kundgebung über diese Sachen, in der Schrift „an den Adel deutscher Nation von des christlichen Standes

Besserung", — einen Standpunkt eingenommen zu haben, der Zwingli nahe tritt. Allein indem er an die Staatsgewalten als Glieder der christlichen Gesellschaft die Aufforderung richtete, die kirchlichen Auctoritäten, welche sich gegen die Reform sperrten, zu derselben zu zwingen, so hat er nicht ausgesprochen, daß im andern Falle der Staat berufen sei, die Reform durch eine directe Gesetzgebung zu bewirken. Vielmehr hat Zwingli selbst mit Recht die Abweichung Luther's von ihm in diesem Punkte constatirt. Er bezeichnet es als den Grundsatz Luther's und der Lutheraner, daß das Reich Christi nicht äußerlich sei, was nach dem damaligen Sprachgebrauch nicht bedeutet, daß das Christenthum im menschlichen Leben und gemeinsamen Handeln nicht zur Erscheinung komme, sondern, daß das Christenthum seine zweckgemäße Erscheinung nicht durch staatliche Gesetzgebung und rechtliche Zwangsmittel finde. So bestimmt Zwingli dieses anerkannte, so bestimmt hat Luther den Grundsatz der individuellen Gewissensfreiheit in der Religion dagegen aufrecht erhalten. „Den Grundsatz" sage ich. Denn die Zerfahrenheit der kirchlichen Zustände, welche in Folge der reformatorischen Anregung Luther's und durch die Lähmung der bischöflichen Kirchenregierung zunächst in Kursachsen entstanden war, bewog ihn zehn Jahre nach dem Beginne der Bewegung zu dem Schritte, den Staat zu Hülfe zu rufen und ihm die Ordnung der Angelegenheiten zu übertragen, die auf dem Wege der Gewissensfreiheit nicht zu einem gemeinsamen Ziele gelangten. Er that den Schritt aus Noth, mit Voraussicht aller der Uebelstände und verfälschenden Verschiebungen der kirchlichen Angelegenheiten, welche durch die Einmischung des staatlichen Zwanges erfolgen müßten, und er hat seinen idealistischen Grundsatz daneben nicht verleugnet. Was aber Luther aus Noth zugab, daraus machten sich die Landesherren eine Tugend; denn noch ehe er den Kurfürsten von Sachsen zu Hülfe zog, hatten schon einige Fürsten, der Markgraf von Ansbach, der Herzog von Liegnitz, aus der direct christlichen Verpflichtung des Staates das Recht abgeleitet, die Kirche zu reformiren, ihre Diener anzustellen, sie durch Kirchenordnungen zu regieren, und die anderen folgten nach. Man erkennt hieraus, wie allgemeine Geltung die religiöse und theokratische Ansicht Zwingli's vom Staate in jener Zeit besaß; ja ohne diese Ueberzeugung der Staatsgewalten selbst wäre die lutherische Kirche überhaupt nicht zu Stande gekommen. Den Thatsachen folgte auch hier die Theorie, und es war der gelehrige Melanchthon, welcher die zuerst von Zwingli gegen Luther behauptete Ansicht von dem

religiösen Berufe des Staates in das Fundament der hauptsächlich von ihm erbauten lutherischen Kirche eingefügt hat.

Für Zwingli selbst aber wurde diese Theorie zum Grunde seines tragischen Ausganges; er hat die fehlerhaften politischen Folgerungen, welche sich aus seinem Grundsatze ergaben, mit seinem Leben bezahlt. Lassen Sie mich in Kurzem diesen Verlauf bezeichnen, welcher erschütternd und versöhnend ist, weil er das Heldenthum des Mannes auch darin anschaulich macht, wie er direct für einen Fehler Anderer, indirect für den eigenen Irrthum in den Tod geht, einen Irrthum, der doch nicht seine eigene Schuld war, sondern ein Ergebniß des Ganges der Geschichte, in welches die überwiegende Masse der Generation jener Epoche hineingewachsen war, welches sich aber Zwingli mit vorleuchtender Klarheit und mit charaktervoller Energie angeeignet hatte wie kein Anderer seiner Zeitgenossen, deshalb aber auch Folgerungen nicht scheute, die ihn in Ungerechtigkeit verwickelten. Die Jahre 1526—29 umfassen die Höhe der Erfolge Zwingli's. In ihnen erweiterte sich seine Wirksamkeit zu einem räumlichen Umfange, welcher seine Stellung derjenigen Luther's vergleichbar machte und ihn in eine offenbare Concurrenz mit demselben führte. Die politische Art aber, in welcher er seine christliche Reformationsaufgabe von Anfang an auffaßte, führte ihn in die Bahn der äußern Politik, zur Unternehmung von Maßregeln, welche der gewaltsamen Sicherstellung und Erweiterung seines Wirkens galten. Denn obgleich er für seine Person und in seinem Amte nach wie vor dem Rathe von Zürich unterthan war, so war er in Wirklichkeit der Leiter des ganzen züricher Staates. Seine geistige Ueberlegenheit, welche die Stadt auf die Bahn der christlichen Gottesherrschaft geführt hatte, konnte für die Fortsetzung des eingeschlagenen Weges nicht entbehrt werden, und wie er selbst sich dazu tüchtig fühlte, die Einheit des Evangeliums Christi und der gesetzgebenden Gewalt des Staates zu knüpfen, so nahm er als Mitglied des heimlichen Rathes eine Stellung ein, welche der des Savonarola in Florenz glich oder dieselbe überbot, eine Stellung, nach welcher die Propheten des alten Bundes meistens so vergeblich gerungen hatten. Wie nun aber die Vorgänge in Zürich nicht umhin gekonnt hatten, das Verhältniß der Stadt zu manchen eidgenössischen Cantonen auf das Spiel zu setzen, andererseits eine anziehende Wirkung auf andere Cantone auszuüben, so brachte das Jahr 1526 in dieser Hinsicht eine doppelte Entscheidung. Einmal kündigten die um den Vierwaldstättersee gelegenen Cantone, welche den Sitz entschieden katholi-

scher Gesinnung bilden, dem Stande Zürich den bisherigen Bund; auf der andern Seite übte ein Religionsgespräch, welches zu Baden gehalten wurde, einen solchen Eindruck zu Gunsten der Reformation aus, daß dieselbe demnächst in mehreren Cantonen, insbesondere auch 1528 in Bern, dem mächtigsten Staate der Eidgenossenschaft, durchdrang. Mit diesen Gesinnungsgenossen errichtete Zürich allmählich einen neuen Bund seit 1527, das Burgrecht. Wie nun aber seit dem Streite Zwingli's mit Luther über das Abendmahl eine Reihe von schwäbischen und elsässischen Reichsstädten sich auf Zwingli's Seite gestellt hatte, so ist es bezeichnend für die Tragweite der neuen politischen Verbindung, daß nicht bloß schweizerische Städte derselben angehörten, sondern daß zuerst Constanz, dann Straßburg beitraten, ja daß sogar der Landgraf Philipp von Hessen wenigstens von Zürich und Basel in dasselbe aufgenommen wurde. So bildete sich für das reformirte Zürich zwischen 1527 und 1530 eine politische Conjunctur von immer fortschreitender Ausdehnung und Bedeutung, welche Zwingli in activer Weise für die Sicherstellung und Ausbreitung seiner Reform zu benutzen entschlossen war. Zunächst waren es aber die fünf Urcantone, welche als hartnäckige Vertreter der alten Religion und Anhänger des Pensionswesens zum Kampfe herausforderten. Die wirthschaftliche Lage dieser Waldcantone war von Hause aus der der Städtecantone ungleich und dadurch auch die Bedingungen der geistigen Interessen. Die Unproductivität des Bodens im Hochgebirge hatte gerade in den Waldcantonen das Reislaufen und das Pensionswesen als einen berechtigten Erwerbszweig in die Höhe gebracht; die Isolirung des rauhen Bergvolkes in seinen zerstreuten Wohnsitzen hatte in ihnen kein Bedürfniß nach geistigen oder religiösen Neuerungen aufkommen lassen. In beiden Beziehungen bestand hier der bewußte Gegensatz gegen das reformirte Zürich, der sich von Anfang an in beleidigenden Worten und in gewaltsamer Unterdrückung jeder reformatorischen Regung äußerte und schon 1524 zu einer besondern Verbindung der fünf Orte führte, sich allen religiösen Neuerungen in der Eidgenossenschaft zu widersetzen. Obgleich die Erfolglosigkeit dieses Unternehmens die Stimmung verschlimmerte, so würde doch die räumliche Trennung und das Recht einer jeden Partei, in ihrem Gebiete selbstständig, wenn auch in entgegengesetzter Richtung zu verfahren, jeden gewaltsamen Zusammenstoß erspart haben, wenn nicht die beiderseitigen Interessen in den gemeinen Herrschaften oder Vogteien an einander gerathen wären. Das waren Gebiete namentlich im Aargau

und im Thurgau, welche der Eidgenossenschaft unterthan waren und von Jahr zu Jahr von wechselnden Statthaltern der einzelnen Cantone regiert wurden. Und man kann sich denken, was dieser Wechsel bei der eingetretenen religiösen Ungleichheit bedeutete! Als die katholische Partei nicht einwilligen wollte, daß diese Unterthanen nach Majorität sich über die religiöse Differenz selbstständig entscheiden sollten, und als die Waldcantone 1529 den Erzherzog Ferdinand von Oesterreich in ihren Bund zogen, lag der Kriegsfall vor. Zwingli war über das Recht des Krieges außer Zweifel, nicht bloß wegen der unpatriotischen Haltung der Gegner zu dem Pensionsunwesen, sondern mehr noch deswegen, weil man durch Duldung ihres Widerstandes gegen die Reform sich mit ihnen vor Gott straffällig machen würde. Das war die theokratische Folgerung des Religionskrieges nicht als Recht, sondern als Pflicht, worin Zwingli durch den indiscreten Gebrauch der alttestamentlichen Geschichte sich bestärkt sah. Er hielt aber damals (1529) den Krieg um so mehr für geboten, weil gleichzeitig nach dem Reichstag zu Speier die Haltung des Kaisers gegen die deutschen Protestanten eine sehr gefahrdrohende geworden war. Blutdurst war allerdings nicht in Zwingli; er und seine Gesinnungsgenossen dachten durch die Strategie der Ueberraschung einen unblutigen Sieg zu gewinnen, sie hofften ferner auf die Unterstützung Berns und meinten, schon durch die imposante Uebermacht ihr Ziel zu erreichen. Bern weigerte sich freilich, aber der Aufmarsch des Heeres der Züricher hatte auf die zum Kriege nicht vorbereiteten fünf Orte die Wirkung, daß sie eine Friedensvermittlung annahmen, welche am 24. Juni 1529 zu dem sogenannten ersten Landfrieden führte. Allerdings wurde derselbe nicht auf die von Zwingli beabsichtigte Bedingung geschlossen, daß die Waldcantone die reformatorische Predigt in ihrem Gebiete zulassen sollten; ihnen wurde vielmehr ausdrücklich das Gegentheil zugestanden, da Niemand zum Glauben gezwungen werden solle; nur in den gemeinen Herrschaften sollte es den Gemeinden zustehen, mit Mehrheit für oder gegen die Messe sich zu entscheiden, und der Sonderbund der Waldcantone mit Oesterreich sollte aufgehoben werden. Dieser Erfolg, so erfreulich er angesehen werden darf, war doch ein starkes Gegengewicht gegen die theokratische Politik Zwingli's und er muß als die erste Niederlage derselben gelten, da die Haltung des reformirten Bern, so viel Unterstützung sie für Zürich darbot, nicht erwarten ließ, daß es die aggressiven Folgerungen der Ansicht Zwingli's je über sich nehmen würde. So war die erwünschte Ausbreitung der

Reformation doch nicht eine Stärkung in der Richtung, welche Zwingli's oberstes Interesse bezeichnet. Die reformatorische Partei in der Eidgenossenschaft war einig über die religiöse Angelegenheit und über die innerstaatliche Nöthigung zur gereinigten Gottesverehrung, uneinig über das Recht des Zwanges gegen andere selbstständige Glieder des bestehenden Bundes. Die theokratische Consequenz des Religionskrieges übte nicht bei allen Anhängern Zwingli's ihre Ueberzeugungskraft. Und da nun auch nach geschlossenem Frieden Zürich die Absicht verfolgte, gegen den Wortlaut desselben, den einzelnen reformatorisch Gesinnten in den Waldcantonen zu derjenigen Freiheit ihres Bekenntnisses zu verhelfen, welche es den Katholischen im eigenen Gebiet verweigerte, so lag in dem Widerspruch Berns dagegen ein wichtiger Grund für die Erfolglosigkeit jenes Bestrebens. Es kam aber eine neue Probe der Gewaltthätigkeit Zürichs hinzu. Zürich hatte nebst Glarus, Luzern und Schwyz die Schirmvogtei über die Lande des Abtes von St. Gallen, eines Fürsten des deutschen Reichs. Als 1529 ein neuer Abt gewählt war, beanstandete Zürich dessen Anerkennung, falls er nicht aus heiliger Schrift das Recht seines Mönchsstandes nachweisen werde. Und da derselbe diese Zumuthung rund abwies, so occupirte Zürich mit Einwilligung von Glarus trotz der Warnungen Berns und anderer Bundesgenossen das Stiftsland und erklärte die geistliche Herrschaft auch in kirchlicher Hinsicht für aufgehoben. In allem diesem war ohne Zweifel Zwingli die treibende Macht, und in derselben Zeit trat er nicht nur mit Philipp von Hessen in eine politische Verbindung, sondern projectirte sogar Bündnisse mit Venedig und Frankreich zum Schutze der Reformation gegen den Kaiser. Man hat darauf aufmerksam gemacht, wie weit sich diese Pläne von der ursprünglichen Politik Zwingli's entfernen, die Schweiz von allen äußeren Verwickelungen fern zu halten, man hat ferner den Widerspruch und die Ungerechtigkeit hervorgehoben, daß Zwingli eine Verbindung mit Frankreich für erlaubt hielt, während er die Verbindung der Gegner mit Oesterreich verdammte. Rein politisch angesehen, war es ein Fehler, die Sache der Reformation einem Bunde mit Frankreich anvertrauen zu wollen, und das Bedenkliche der Situation war dieses, daß Zwingli um so weiter greifende Pläne auch über Reform der Eidgenossenschaft schmiedete, als die näheren Bundesgenossen in der Schweiz deutlich verriethen, daß sie um der Religion willen keine kriegerische und umwälzende Politik billigten. Und doch war die Lage zwischen Zürich und den Waldcantonen trotz des Landfriedens so gespannt, daß man 1531 den Wiederausbruch des Krieges als unver-

meidlich betrachtete, und Zwingli hat keine Scheu gehabt, ihn zu unternehmen. Indem nun aber die Bundesgenossen abmahnten und jede Unterstützung verweigerten, wurde von Bern aus der Vorschlag gemacht, durch eine Proviantsperre die fünf Orte zur Unterwerfung zu nöthigen, in einem Jahre, wo allgemeine Theuerung herrschte. Es war eine heuchlerische Abneigung vor dem Blutvergießen, welche das Verhängniß des Hungers über eine Bevölkerung anordnen konnte, die auf reichliche Zufuhr aller unmittelbaren Lebensbedürfnisse von außen angewiesen war. Zwingli ist daran unschuldig; er hat sich vergeblich bemüht, die Maßregel zu hintertreiben, die nach manchen Verhandlungen im Mai 1531 von den schweizerischen Genossen des Burgrechtes zum Beschluß erhoben wurde. Die Ungerechtigkeit der Maßregel hat sich eben auch gerächt. Denn zunächst regte sie das Mißfallen der Bevölkerung in den reformirten Cantonen nicht minder auf als in den Cantonen, welche durch sie direct bedroht waren; sie gab den zurückgedrängten Gegnern in Zürich selbst einen wohllautenden Vorwand, sich zu regen; der Eindruck der Sache verwirrte und lähmte das Gemeinwesen Zürichs, während dadurch die fünf Orte zu verstärkter Kraftanstrengung angefeuert wurden. Unter diesen Umständen erkannte Zwingli, daß sein Werk gescheitert und daß ihm die Zügel entfallen seien. Aber dem Gesuch um Entlassung, welches er im Juli stellte, wollte der Rath nicht willfahren, und wenn auch voller Ahnung des schlimmen Ausgangs ließ sich Zwingli bewegen, wenn auch ohne weitern Einfluß auf die Politik zu üben, in seinem geistlichen Amte treu auszuharren. Seine Ahnungen haben sich bestätigt auch in Hinsicht seines eigenen Geschickes. Als die Waldcantone im October mit rascher Entschiedenheit die Sperre durchbrachen und in das Gebiet Zürichs mit gewaffneter Hand einrückten, war man hier in unbegreiflicher Verblendung ungerüstet zur Abwehr. Ein zusammengeraffter Haufe von 1200 Mann, den die Züricher entgegenwarfen, wurde am 11. October durch die Uebermacht bei Kappel besiegt; unter den zahlreichen Gefallenen war Zwingli, der als Prediger der Sitte gemäß neben dem Banner ausrückte, gewiß, daß er nicht heimkehren würde. Er ist deshalb glücklich zu preisen, daß ihm die Demüthigung erspart worden ist, welche der Friedensschluß über Zürich verhängte, daß er die Einschränkungen nicht zu erleben brauchte, denen sich in Folge dessen die Reformation in der Schweiz fügen mußte; und was er in gutem Glauben an die Wahrheit seines theokratischen Gedankens verschuldet hatte, das hat er durch seinen Tod gesühnt.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Lehre der Bibel von Gott oder Theologie des Alten und Neuen Bundes, von H. Ewald. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes. Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1871. VI und 474 S.

Es ist der erste Band eines nach unserer Ansicht höchst bedeutenden und beachtungswerthen Werkes, den wir hier zur Anzeige bringen. Der Verfasser, trotz seines höheren Alters noch immer einer seltenen, wahrhaft jugendlichen Arbeitslust und Arbeitskraft sich erfreuend, benutzt seine unfreiwillige akademische Muße nicht, wie ihm seine Gegner gerathen haben, um auf seinen Lorbeeren auszuruhen, sondern die Lücken seiner bisherigen Veröffentlichungen in dem großen Gebiet sowohl der Sprachkunde als der biblischen Wissenschaft durch kleinere Abhandlungen und besondere Schriften in rascher Folge zu ergänzen. Zu den wichtigsten Aufgaben, die er sich gestellt, gehört das obige, auf vier Bände berechnete, Werk über die biblische Theologie des Alten und Neuen Bundes. Das Recht und die Befähigung dazu wird ihm Niemand streitig machen. Wenn für die Abfassung eines solchen Werkes die Grundvoraussetzung die genaue Kenntniß aller biblischen Schriften und aller daran hängenden Fragen und Probleme ist, so ist ja diese wohl erfüllt bei einem Manne, welcher, so ziemlich der einzige unter den jetzt lebenden Gelehrten, sämmtliche Bücher des Alten und Neuen Testaments sammt den vielen Ausläufern beider Literaturen in völlig selbständiger, vielfach bahnbrechender Weise bearbeitet hat. Auch kann man nicht mit Recht sagen, daß zur systematischen Darstellung eines Stoffes, wie sie hier erfordert wird, wieder eine andere Begabung erforderlich sei als zu philologischen, kritischen, exegetischen und geschichtlichen Arbeiten. Denn wo nur immer die sichere Einzelkenntniß und Gesammtbeherrschung eines größeren Stoffes ist, da wird sich für jeden wissenschaftlichen Kopf auch die Gliederung und Entwickelung desselben von selbst ergeben, und gerade eine eminente Fähigkeit der wissenschaftlichen, d. h. genetischen, aus der innersten Kenntniß der Sache selbst geschöpften, Entwickelung zeichnet ja alle größeren und kleineren Arbeiten Ewald's von seiner hebräischen und arabischen Sprachlehre an aus. Wenn gleichwohl dieses Werk, wenigstens in seinem ersten Band, von dem, was der theologische Fachmann unter biblischer Theologie zu verstehen gewohnt ist, stark

abweicht, so liegt dies theils an dem Stoff dieses in gewissem Sinn nur einleitenden Bandes, theils hängt es mit den Zwecken, die der Verfasser sich vorgesetzt hat, zusammen. Die jetzt sogenannten Bearbeitungen der bibischen Theologie Alten und Neuen Testaments sammt den Specialdarstellungen einzelner Lehrstücke oder Lehrbegriffe aus denselben, deren in den letzten Jahrzehnten viele, zum Theil umfänglichere, im Druck erschienen sind, verfolgen in der Regel rein gelehrte Zwecke und suchen durch möglichst vollständige und sorgfältige Zusammenstellung und Erörterung des biblischen Stoffes und durch eingehende Beurtheilung aller möglichen abweichenden Auffassungen den Lehrgehalt genau herauszustellen, allerdings in dem Bewußtsein, daß es nun darauf ankomme, die Lehre der Kirche und der Kirchen oder der geltenden theologischen Systeme daran zu messen, aber doch ohne sich auf eine Lösung dieser letzteren Aufgabe einzulassen. Dr. Ewald dagegen, wie immer so auch hier das Große und Ganze und die letzten Ziele aller Wissenschaft ins Auge fassend und an den wichtigen Lebensfragen, welche unsere Zeit bewegen, längst selbstthätig sich betheiligend, macht diesen letzten Zweck, nämlich die Anwendung und Verwerthung nicht bloß für die kirchliche Lehre, sondern auch für die Gestaltung der Gegenwart und Zukunft zur Seele seines ganzen Buches. Den Bestrebungen derer gegenüber, welche das Christenthum für unsere hochgebildete Zeit nicht mehr passend oder überwunden erachten, gilt es ihm, nachzuweisen, wie innerlich wahr und ewig lebenskräftig, wie nothwendig und unübertrefflich dasselbe noch heute so gut als in seinem Beginne sei und ohne dasselbe kein Heil für die Menschheit. Ebenso aber steht ihm auch fest, daß die großen Streitigkeiten und Spaltungen in der Christenheit nur durch das Emporkommen und Mächtigwerden von Irrthümern und vielen Abweichungen von dem ursprünglichen lauteren Licht und Leben der biblischen Offenbarung möglich geworden sind, und nur durch ein immer willigeres und vorurtheilsloses Zurückgehen auf das Wesen und den Gehalt des biblischen Christenthums der christliche Friede der Gegenwart gefördert und das freudige Zusammenwirken der ganzen Christenheit und damit eine bessere Zukunft angebahnt werden könne. Werden derartige Gesichtspunkte in der Bearbeitung des Stoffes der biblischen Theologie zu leitenden gemacht, so bekommt das Ganze einen apologetisch-polemischen Anstrich; es wird zu einer Rechtfertigung des biblischen Offenbarungsgehaltes gegenüber von seiner grundlosen Verachtung und seiner bloß einseitigen oder gar irrthümlichen Anwendung. Und dann wird auch die Darstellung nicht auf eine bloße Zusammenstellung von gegeben Vorliegendem sich beschränken, sondern zu einer freien Gedankenentwickelung werden, welche zugleich den inneren Beweis für die Wahrheit und Richtigkeit des Gegebenen mit sich führt. Wenigstens dieser erste Band ist in diesem Tone gehalten, und wir zweifeln nicht, daß es auch die folgenden mehr oder weniger sein werden. Aber wir finden auch darin so wenig etwas Ueberflüssiges oder Ungehöriges, daß vielmehr nach unserem Dafürhalten das Werk gerade dadurch einen eigenthümlichen Werth bekommt. Alle die speciellen und speciellsten Streitfragen, welche sonst in Büchern desselben Titels ausführlich durchgesprochen zu werden pflegen, wie verschwindend klein sind sie doch vielfach gegen die großen Fragen, welche unsere Gegenwart in Kirche, Wissenschaft und Staat bewegen! und wie nothwendig ist es doch gerade für unsere Zeit, von der gesammten biblischen Offenbarungswahrheit auf Grund der neueren biblischen Wissenschaft eine gegen alle Einwendungen und Abweichungen sie rechtfertigende Analyse zu geben! Daß in diesem Buche so-

dann die Auseinandersetzung rein gelehrter Streitpunkte und Beurtheilung der Ansichten anderer Gelehrten nicht unternommen wird, versteht sich leicht; selbst wenn das mehr des Verfassers Art wäre, als sie es bekanntermaßen ist, so wäre es doch in diesem Falle dadurch überflüssig gemacht, daß er schon in einer Menge anderer Schriften, auf die er einfach zurückweisen konnte, seine Ansichten über die Einzelnheiten näher begründet hat. Er ist dadurch in der vortheilhaften Lage, allenthalben nur die wichtigeren Ergebnisse früherer Einzelforschungen zu einem klar gedachten Ganzen verarbeiten und dem inneren Zusammenhang der Sachen nachgehen zu können, ohne daß jedoch die Nachholung der Erörterung von Einzelnheiten ganz fehlte. Das bringt dann aber, zumal da der Verfasser nicht in der philosophischen und theologischen Schulsprache, sondern in einem immerhin eigenthümlichen, aber doch Jedermann verständlichen Deutsch denkt und schreibt, noch den weiteren Vortheil, daß auch gebildete Laien sein Buch genießen und verstehen können. Wie erwünscht das sei, braucht heutzutage, wo über die Entfremdung der Laien von der Kirche und Theologie mit Recht geklagt wird, nicht erörtert zu werden. Daß übrigens der Verfasser in das Geschrei gegen die Dogmen nicht einstimmt, ist sonst bekannt, und auch über die Glaubensbekenntnisse spricht er sich S. 13 sehr maßvoll aus.

Das Werk ist betitelt „die Lehre der Bibel von Gott", das soll aber nur der deutsche Ausdruck für biblische Theologie sein. Als Aufgabe derselben wird hingestellt die genaue Erörterung des Inhalts und Zusammenhanges aller der zur Gotteslehre gehörigen Wahrheiten, welche die Bibel umfaßt. Sofern diese Wahrheiten sich beziehen auf die Verhältnisse Gottes, der Welt, des Menschen, welche, weil sie das rein Geistige berühren, eben nur im Glauben so festgehalten werden können, ergiebt sich als erster Theil die Glaubenslehre; sofern sie aber auch begründen, was jeder einzelne Mensch nach der Bibel dem göttlichen Willen gemäß zu thun hat, folgt dann als zweiter Theil die Pflichtenlehre; weil sie endlich, nach der Bibel selbst, nur in einer schon bestehenden Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit unter den Menschen das letzte Ziel ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit erreichen können, muß sich als dritter Theil daran schließen die Lehre vom Gottesreiche. Diese drei Theile machen den Zusammenhang oder das System der biblischen Gotteslehre aus und sollen in drei Bänden erschöpft werden. Freilich giebt die Bibel nicht bloß diese Wahrheiten, sondern auch die Geschichte ihres Eintritts in die Welt unter geschichtlichen Bedingungen und schweren Kämpfen. Alle geistigen Wahrheiten gehen erst geschichtlich auf, und je höher sie sind, desto mehr im Kampf mit Irrthümern; diese Geschichte ihres Ursprungs ist dann eben der beste Beweis für ihre Richtigkeit, innere Wahrheit und ursprüngliche Bedeutung, und es ist der große Vorzug der Bibel, daß sie Alles in dieser seiner geschichtlichen Bedingtheit und Nothwendigkeit giebt. Daraus ergiebt sich nicht nur die Forderung, die Entwickelung jener Wahrheiten mit steter Rücksicht auf die Geschichte zu behandeln, sondern es müßte eigentlich dem systematischen Haupttheil ein Abriß der Geschichte vorangehen, und nur weil der Verfasser die Geschichte in einem besonderen Werk schon behandelt hat, wird hier darauf verzichtet. Dagegen erhebt sich zum Anfang noch die Frage, warum die biblische Wahrheit gerade in der Form, in welcher sie uns gegeben vorliegt, verkörpert erscheint. Die Antwort auf diese Frage giebt der jenen drei genannten Theilen oder Bänden als

einleitend vorausgeschickte erste Band, die Lehre vom Wort Gottes enthaltend. Und dieser, bis jetzt allein erschienen, ist es, um den es sich uns hier handelt.

Da hinter der Bibel als einer Schrift oder Schriftensammlung die lebendige Offenbarung liegt, von welcher die Schrift nur die Urkunde ist, so wird hier ausgegangen vom Wesen und Begriff der Offenbarung und dann gezeigt, daß und warum sie gerade im Volk Israel sich vollzog und daß und warum sie gerade in dieser Bibel schriftlich wurde. Die Gliederung des Stoffs ist demnach hier: 1) von dem Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes; 2) von der Offenbarung im Heidenthum und in Israel; 3) von der Offenbarung in der Bibel.

Die Frage nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der Offenbarung, wenn man sie gründlicher nimmt, als sie in den meisten theologischen Lehrbüchern behandelt ist, hat bekanntlich ihre großen Schwierigkeiten; sie ist hier in ganz eigenthümlicher, selbständiger und tiefdringender Weise erörtert (S. 24—173). Es handelt sich um die specielle oder, wie der Verfasser sie nennt, mittelbare Offenbarung (im Unterschied von der unmittelbaren, welche in drei Arten zerfällt: die Uroffenbarung, welche in dem durch die Schöpfung selbst für alle Zeiten festgegründeten Wechselwirken des göttlichen und menschlichen Geistes besteht, die Offenbarung in der Natur und die in den geschichtlichen Erlebnissen); eine mittelbare nennt er sie, weil sie in klaren Worten und Sätzen, die dem Menschen verständlich sind, besteht, also durch menschliche Rede vermittelt und bereits durch den Geist und die Rede menschlicher Vermittler hindurchgegangen, darum auch nothwendig einer geschichtlichen Entwickelung unterworfen ist. Und die Frage ist: wie ist es möglich, daß Gott durch menschliche Rede sich offenbart und welche Gewähr haben wir, daß das so Geoffenbarte wirklich göttliche Offenbarung ist? Die Schwierigkeit besteht für den nicht, der Gott nicht nach seiner vollen Wahrheit und Geschiedenheit vom Menschen anerkennt, der kann aber auch an eine göttliche Offenbarung für den Menschen nicht glauben (S. 53). Und andererseits wäre die Schwierigkeit dann unlösbar, wenn man nicht zugäbe, daß der Mensch schon ursprünglich so geschaffen ist, daß er das Wahre erkennen und das Richtige thun könne. Doch ist diese Anerkennung nur die nothwendige Voraussetzung. Mit der bloßen Anlage ist es nicht gethan; diese ist zunächst etwas Ruhendes, allen Menschen gleichmäßig Zukommendes, und der Geist des Menschen kann sich vielmehr auch gegen Gott setzen (S. 33). Auch kann man weder geschichtlich noch psychologisch zugeben, daß in und mit einem der besonderen Vermögen des menschlichen Geistes, mag man die Vernunft oder das Gewissen (welches doch immer erst auf Grund einer schon vorhandenen Offenbarung in Thätigkeit tritt und nichts ist als die Kraft des schon angeregten sittlich-religiösen Selbstbewußtseins, etwas Erhaltendes und Bewahrendes, nicht etwas Producirendes) oder sonst ein anderes Vermögen im Auge haben, das Gottesbewußtsein schon gegeben sei (S. 34 f.). Dieses setzt vielmehr schon eine gewisse Entwickelung der sämmtlichen verschiedenen Fähigkeiten des menschlichen Geistes voraus und tritt, obgleich seiner Möglichkeit nach angeboren, in Wirklichkeit doch erst ein in Folge der Erfahrung der Unzulänglichkeit der eigenen Macht, indem der Mensch nach einer ihm nächst stehenden höheren Macht sucht und fragt und diese ihm antwortet oder sich finden läßt. Das Gottesbewußtsein kommt erst zu Stande durch Offenbarung, und gerade der gegenseitige Vorgang, nämlich des Suchens von Seiten des Menschen und des Entgegenkommens von Seiten Gottes, verbunden mit einem unausweichbaren Gefühl

der Ueberwältigung zum Gehorsam gegen das so gesuchte und vernommene Wort Gottes, ist der Vorgang der Offenbarung. Bei jedem solchen Vorgang handelt es sich darum, was im gegebenen Fall der Wille Gottes an den Menschen sei oder wie er nach diesem Willen zu handeln habe; erst aus der vielfältigen Wiederholung dieses Vorganges erbaut sich unter den Menschen allmählich eine Erkenntniß dessen, was dieser Gott, der zu diesem Handeln treibt, selbst sei, und damit ein höheres Ganze göttlicher Wahrheiten auf. Es ist aber daraus auch deutlich, daß die Offenbarung, mit der Urzeit der Menschen, mit der Sprachbildung selbst beginnend, zunächst nichts auf einmal Abgeschlossenes ist, sondern von kleinen Anfängen aus (wenn ihr seitens des Menschen die rechte Gottesfurcht entspricht) in stufenmäßigem Fortschritt sich geschichtlich entwickelt und an Fülle und Klarheit des Inhalts zunimmt. Erst das Product der Offenbarung ist das neue göttlich-menschliche Verhältniß, welches man gemeinhin Religion oder religiöses Verhalten, nach der Bibel aber besser Gottesfurcht, d. h. die Scheu, den klar vernommenen Willen des Herrn zu verletzen, oder auf der höheren Offenbarungsstufe noch richtiger die Liebe Gottes nennt, welche (Furcht oder Liebe) aber ohne entsprechende Erkenntniß (als ihre Voraussetzung) nicht zu denken sind. Da nun aber in jedem einzelnen Offenbarungsvorgang der Mensch als suchender und vernehmender mitthätig ist und das gesuchte und vernommene Wort zugleich von der augenblicklichen Stimmung des menschlichen Geistes abhängt, so muß die Möglichkeit unvollkommener oder unrichtiger Offenbarung zugegeben werden, wie ja schließlich auch das Heidenthum mit darauf beruht. Insofern ist es von großer Wichtigkeit, daß die Gottesfurcht (obwohl erst Folge der Offenbarung) doch selbst wieder fördernd und läuternd auf die Offenbarung zurückwirkt. Der Inhalt der Offenbarung nämlich oder das Wort muß sich immer erst durch das Handeln nach demselben bewähren, erst durch das Handeln darnach, und zwar nicht bloß das Handeln des Einzelnen, sondern Vieler, muß sich zeigen, ob und wie viel Wahres und Heilsames in ihr liege. Insofern ist das gottesfürchtige Handeln selbst wieder Correctiv und Prüfstein für die Offenbarung und wirkt sichtend auf ihre Worte zurück. Es ist ein Kreislauf gegenseitiger Einwirkung, und die Offenbarung selbst ein langer geschichtlicher Proceß. Vollendet ist sie erst, wenn keine einzige wesentliche und nothwendige Wahrheit mehr fehlt, also der Inhalt erschöpft ist, und dieser Inhalt (sich zugleich als mit der stummen unmittelbaren Offenbarung im vollständigsten Einklang befindlich erweisend, S. 159) für alle Menschen ohne Ausnahme die gleiche Anwendung zuläßt. Dies ungefähr sind die Hauptsätze aus der grundlegenden Auseinandersetzung des Verhältnisses von Offenbarung und Gottesfurcht. Eine ausführliche Abhandlung über die Stufen, in welchen, und die Personen, durch welche die Offenbarung von ihren ersten Anfängen aus sich entwickelt und schließlich vollendet, also besonders über das gesammte Prophetenwesen, über Mose und Christus in ihrer Unterschiedenheit von einander und von den gewöhnlichen Propheten, sowie eine eingehende Besprechung der Folgen der Offenbarung, nämlich der Bildung der je nach dem Stand der Offenbarung mehr oder minder vollkommenen Religionsgemeinden und des zur Erhaltung und Pflege dieser Gemeinden nothwendigen Priesterthums, erschöpfen erst die Lehre von dem Wesen der Offenbarung des Wortes Gottes.

Im zweiten Haupttheil (S. 174—314) „von der Offenbarung im Heidenthum und in Israel“ fragt es sich, warum denn die Offenbarung schon im Alterthum

vollendet sein soll, und gerade unter diesem ziemlich unberühmten Israel und keinem anderen Volke des Alterthums. Ausgehend von dem unleugbaren Satz, daß das Bedürfniß nach Offenbarung und nach den durch sie zu erbringenden Gütern durch das ganze Alterthum, zumal seit der Völkertrennung, ging und daß unter diesen Völkern sehr mannichfaltige Arten einer unvollkommenen Befriedigung dieses Bedürfnisses sich ansetzten, welche in ihren Nachwirkungen zum Theil noch heute in weiten Gebieten der Menschheit fortdauern, zeigt der Verfasser, wie im Volke Israel und nur in diesem theils von seiner früheren Vorzeit her und durch das Wirken seiner großen Vorväter (an deren Geschichtlichkeit festgehalten wird), theils durch die lange Berührung und den Kampf mit dem hochgebildeten, aber in Sachen der Gottesfurcht sehr entarteten Aegypten, theils durch die Erscheinung und Persönlichkeit des Mose die Vorbedingungen für eine vollkommenere Offenbarung und die feste Gründung einer Gemeinde der wahren Gottesfurcht gegeben waren, und wie nun innerhalb dieser Gemeinde in einem anderthalb Jahrtausende langen, mit klarem Bewußtsein über die Aufgabe, um die es sich handelte, geführten Streit gegen alle die gröberen, feineren und feinsten Arten des Heidenthums und gegen alle die möglichen menschlichen Verirrungen und Trägheiten die Offenbarung immer reinere, reichere und vollendetere Früchte hervortrieb und durch sie in dieser Gemeinde die Macht eines heiligen Geistes sich bildete (welche sonst bei keinem Volk zur Erscheinung kam), bis endlich durch das irdische und himmlische Wirken Christi die der prophetisch-gesetzlichen und national beschränkten Offenbarungsstufe anhaftenden Mängel selbst überwunden und die göttliche Wahrheit vollendet in einer von der ganzen Menschheit ergreifbaren Form zur Erscheinung kam.

Vom Wesen des Heidenthums und seiner verschiedenen Religion werden hier, soweit sie in den Gedankenkreis des Werkes gehören, mancherlei treffende Charakteristiken gegeben, ebenso die in der Bibel vorkommenden, aber theilweise noch sehr dunkeln Benennungen der Arten des heidnischen Aberglaubens sprachlich und sachlich erläutert. Mit aller Entschiedenheit wird aber (S. 275 ff.) daran festgehalten, daß, wie von Anfang an die ganze biblische Offenbarung im ernstesten Kampfe gegen das Heidenthum stand, so auch in keiner Weise das Christenthum aus einer Aufnahme positiver Elemente der heidnischen Religionen und aus einer Mischung derselben mit der israelitischen Offenbarungswahrheit erklärt werden dürfe.

Erst auf Grund dieser Beschreibung des Lebens und der Geschichte der Offenbarung wird im dritten Theil (S. 314—474) „von der Offenbarung in der Bibel" die heilige Schrift besprochen, was sie ist und was sie nicht ist, ihre allmähliche unabsichtliche und doch nothwendige Entstehung (die Bildung des Kanons beider Testamente sammt der Beschaffenheit seiner Texte), ihre Heiligkeit als eine weder willkürlich gemachte noch überhaupt willkürlich bestimmbare, die Mannichfaltigkeit und innere Einheit ihrer Schriften sammt der Würdigung der Apokryphen oder, wie sie hier heißen, Zwischenschriften, ihre innere Unterschiedenheit von allen heiligen Büchern anderer Völker, ihre schlichte Einfachheit und Lauterkeit, ihre Verständlichkeit für Leute aller Stände, Alter und Völker, ihre Zuverlässigkeit in geschichtlichen Dingen, ihre völlige Zureichenheit, ihr wachsender Werth und ihre immer höhere Bedeutung in unserer Zeit, wo kirchliche und außerkirchliche Verirrungen auf dem Gebiet der Gottesfurcht immer mannichfaltiger hervorschießen, sowie der Beweis ihrer Göttlichkeit, darin bestehend, daß jeder Einzelne die Gottesfurcht, so wie sie in der Bibel zu erkennen ist, in sich aufnehme und das

bessere Leben seiner Seele, welches sie ihm verheißt, wirklich so finde (S. 448), nebst den Grundsätzen über ihre Erklärung. In einer Reihe von funfzehn Abschnitten wird so der geschichtliche und dogmatische Begriff der Bibel erörtert, im Geiste höchster Hochachtung ihres einzigen Werthes und in kindlicher Verehrung jedes, auch des unscheinbarsten Theilchens derselben, aber unter steter Abwehr der falschen oder auch der starren und abergläubischen Theorien. Wie in den übrigen Theilen, so sind namentlich auch in diesem eine Menge feiner Beobachtungen, geistvoller Gedanken und beredter, begeisterter Zeichnungen enthalten. Und von seiner unübertroffenen Meisterschaft in der Kunst, dem Alterthum seine innersten Gedanken und Gefühle abzulauschen, hat der Verfasser auch hier wieder viele Proben gegeben.

Der ganze Band ist so eine Einleitung in die biblische Theologie. Sofern aber doch Alles, was hier — allerdings in freier Gedankenentwickelung — gegeben wird, aus dem innersten Verständniß des Lebens und der Geschichte der biblischen Offenbarung geschöpft und jeder einzelne wichtigere Satz wo möglich aus Thatsachen und Aussprüchen der Bibel bewiesen oder als damit übereinstimmend nachgewiesen wird, kann er auch den Namen des ersten Theils der biblischen Theologie selbst mit gutem Recht beanspruchen. Durchaus aber ist das Buch nur für denkende Leser geschrieben und will auch von Anfang bis zu Ende gelesen sein, da Alles in einem wohldurchdachten inneren Zusammenhang steht. Denkende Leser aber, mögen es Laien oder gelehrte Fachmänner sein, werden es nicht aus der Hand legen, ohne vielfache Anregung und Förderung daraus gezogen zu haben, um so mehrere, je tiefer sie selbst schon über das Offenbarungswesen im Alterthum, über die Geschichte der Religionen und Völker, über die Entwickelung der Menschheit im Ganzen nachgedacht haben und dadurch zu der Erkenntniß gekommen sind, daß eine beschränkt-theologische Lösung der vorliegenden Probleme, welche sich mit den sicheren Ergebnissen unserer heutigen Sprach-, Geschichts- und anthropologischen Wissenschaft nicht auseinandersetzen kann, für unsere Zeit nicht mehr zu genügen vermag.

Der Druck und die Ausstattung ist vortrefflich. Für die glückliche Vollendung des groß angelegten Werkes wünschen wir dem Verfasser gute Ruhe, heiteren Muth und dauernde Arbeitskraft.

Berlin. A. Dillmann.

Zur Palästina-Literatur.

Dem Verlangen der verehrlichen Redaction dieser Blätter entsprechend nehme ich nach längerer Unterbrechung und nachdem ich eine zweite Pilgerfahrt nach dem Gelobten Land vollzogen habe, meine Literaturberichte über Palästina hiemit wieder auf[1]). Ich führe die betreffenden Schriften aus den Jahren 1869 bis 1872, so ziemlich nach der Zeit ihres Erscheinens, in bunter Reihe vor.

1. Guide indicateur des sanctuaires et lieux historiques de la terre sainte par le frère Liévin de Hamme. Jérusalem, Imprimerie des PP. Franciscains. 1869.

Die Schrift dieses Franziskanermönchs, der seit zehn Jahren als Reisebegleiter fungirt, ist wie das verwandte Zschokke'sche Buch „Führer durch das heilige Land

[1]) Der letzte war erschienen in Band XIII.

für Pilger", Wien 1868 (s. Band XIII, S. 741), ein recht praktisches Handbuch, zumal für katholische Pilger. Da sich alle betreffenden Bibelstellen nebst vielen Gebeten, z. B. den 14 für die 14 Stationen des Schmerzensweges, darin abgedruckt finden, da ferner jedem Abschnitt ein „Sommaire" voransteht und eine „Récapitulation" nachfolgt, da auch die Entfernung der Stationen überall ganz genau nach Minuten angegeben ist, so hat die Schrift den nicht geringen Umfang von 698 Seiten erhalten. Der Verfasser, mit katholischen Palästina-Büchern wohlvertraut, ist ein Anhänger der Tradition, er versteigt sich aber dabei doch hie und da zu Aufstellung von Hypothesen. So möchte er z. B. Latrun für ein befestigtes Vorwerk von Ammâs oder Nicopolis halten. Einen komischen Eindruck macht das „Avis important" am Schlusse des Buches, das dahin geht, daß es bedenklich sei, sich Frauen zu nähern und mit jungen Mädchen zu scherzen.

Eine eingehende Recension dieser Schrift aus der Feder des Herrn von Hörmann (gewesenen Rectors des österreichischen Hospizes in Jerusalem) findet sich in der Zeitschrift „Das Heilige Land", 1871, Heft 1.

2. Reise durch das Gelobte Land. Ein ausführliches Tagebuch über eine in den Jahren 1866 und 1867 unternommene Reise von England nach St. Helena und dem Cap der Guten Hoffnung und die Rückreise von Natal über Mauritius, Egypten und Palästina. Mit vielen Illustrationen. Herausgegeben von Dr. T. Wangemann, Missionsdirector. Berlin 1869. Im Verlag des Missionshauses.

Eine für Missionsfreunde anziehende Schrift. Auffallen muß darin die Behauptung, daß die Stätte des heiligen Grabes wohl zu den am wenigsten von der Kritik anfechtbaren gehöre, und die Erklärung, daß das heilige Grab doch der trauteste Gebetsplatz in der Welt sei. Nichts ist ja ernstlicher und vielfacher in Zweifel gezogen worden als die Aechtheit der Grabkirche, und nirgends ist die Störung größer als dort. Wir möchten hier an die Antwort erinnern, welche der streng orthodoxe Holländer Van de Velde auf die Frage: „Wo lag denn Golgatha?" gegeben hat und die also lautet: „Ja, das ist die große Frage, deren Lösung Gott in Liebe verhindert hat. Wüßte man, wo das wahre Golgatha läge, so wäre die Grabkirche in wenigen Wochen dorthin verlegt und die Greuel, die nun auf dem falschen Golgatha begangen werden, würden auf dem wahren stattfinden; denn das Herz will Abgötterei treiben mit Holz und Stein." Fast erheiternd ist die Erklärung, die dem Verfasser auf die Worte, die er vor christlichen Freunden äußerte: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt, wie oft habe ich dieses Wort daheim gesungen! . . . Wollt' Gott, ich wär' in dir! Nun bin ich durch Gottes Gnade darin und mir ist's wie einem Träumenden", von diesen Freunden geworden, die Erklärung: „Ja, und wir möchten halt singen: wollt' Gott, ich wär' erst wieder raus!"

3. Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, accompagnée de cartes détaillées par M. V. Guérin. Judée. Paris 1868—69.

Die vorliegenden drei Bände bilden nur den Anfang der von dem Verfasser, der dreimal in Palästina gewesen ist (einmal mit dem Senator de Saulcy), beabsichtigten Publication. Das ganze Werk war auf neun Bände berechnet. Es wäre zu bedauern, wenn es nicht vollendet würde. Sehr dankenswerth ist es, daß überall die Namen mit arabischer Schrift gegeben werden. Die Zahl der aufge-

führten Chirbet oder Trümmerstätten ist Legion. Im zweiten Bande sind besonders ausführlich die Städte Gaza und Ascalon (S. 133—212) behandelt. Herr Guérin hat sich um die Wissenschaft verdient gemacht.

4. Geologische Karte von Jerusalem und seiner Umgebung von Professor Dr. O. Fraas. Stuttgart 1869.

Ist eine interessante Zugabe zu den vom Verfasser 1867 herausgegebenen geologischen Beobachtungen (vergl. Band XIII, S. 161 ff.). Die Karte erschien zugleich in deutscher und in französischer Bearbeitung.

5. Palaestinae descriptiones ex saeculo IV, V et VI. Itinerarium Burdigala Hierosolymam. Peregrinatio S. Paulae. Eucherius de locis sanctis. Theodorus de situ terrae sanctae. Nach Druck- und Handschriften mit Bemerkungen herausgegeben von Titus Tobler. St. Gallen 1869.

Dr. Tobler hat mit der Herausgabe alter Pilgerschriften bereits im Jahre 1851 begonnen. Damals hat er erscheinen lassen: Magistri Thetmari iter ad terram sanctam anno 1217. Im Jahr 1863 folgte: De locis sanctis, quae perambulavit Antoninus martyr circa A. D. 570. Im Jahr 1865: Theodoricus de locis sanctis, nebst vier Berichten Unbenannter. Mit Ausnahme der erstgenannten kleineren Schrift hat er allen viele, zum Theil sehr interessante Bemerkungen beigefügt. (Man vergleiche die Anzeigen im „Ausland" 1864, Nr. 3, und 1865, Nr. 15.)

6. Der große Streit der Lateiner mit den Griechen in Palästina über die heiligen Stätten im vorletzten Jahrhundert und der Neubau der Grabkuppel zu Jerusalem im letztverflossenen Jahrzehnt. Von Dr. Titus Tobler. St. Gallen 1870.

Dem Titel nach zerfällt die Schrift in zwei Theile. Dem ersten liegt ein italienisches Büchlein eines Minoriten, wahrscheinlich P. Paolo von Lodi (Lodi 1637) zu Grunde; der andere Theil enthält eine übersichtliche Geschichte des an der Grabkirche vorgenommenen Neubaues der großen Kuppel nach gedruckten und mündlichen Quellen. Dr. Tobler findet in diesem Neubau (einem vollkommen gelungenen Werk des russischen Architekten Eppinger) „ein herrliches Denkmal auf die Versöhnlichkeit von Christen", als ob je eine Verständigung zwischen den geistlichen Häuptern der zwei orthodoxen Kirchen stattgefunden hätte. Der prächtige Neubau ist auf Anregung des Großfürsten Constantin lediglich durch eine Verständigung zwischen dem russischen Kaiser und dem gewesenen Kaiser der Franzosen zu Stande gekommen. Nach wie vor stehen sich die lateinischen und die griechischen Christen in Jerusalem aufs feindseligste entgegen.

7. Jerusalem. Gegenwärtiges und Vergangenes. Von A. G. W. Zweite, umgearbeitete, illustrirte Auflage. Mit 15 Ansichten, 3 Karten und einer großen Ansicht von Jerusalem aus der Vogelschau. Berlin 1870.

In der ersten Auflage (angezeigt in Band XIII, S. 743) hat der Verfasser, Alexander Graf Wartensleben, die Errichtung eines besonderen Kirchengebäudes für die evangelischen Deutschen für eine unabweisbare Ehrensache erklärt und den Wunsch ausgesprochen, daß seine Schrift dazu beitragen möchte, das Interesse für den Bau eines solchen bei Diesem oder Jenem wachzurufen. Wie überraschend schnell ist den evangelischen Deutschen geworden, was ihnen gebührte! Die deutsche Kapelle auf dem Johanniterplatz hat bereits am 15. Juli 1871 ihre Ein-

weihung erhalten und im October 1871 ist Professor Baurath Adler von Berlin nach Jerusalem gekommen, um an Ort und Stelle Studien zur Errichtung einer deutschen Kirche u. s. f. zu machen. Leider durfte der edle Graf das erhebende Ereigniß nicht mehr erleben. Dagegen ward ihm noch die Befriedigung, zu erfahren, daß sein Buch ins Englische übersetzt werden solle. Von den Illustrationen sind neu und besonders dankenswerth: der Vorhof des Johanniterconvents (richtiger: die Ruinen der Johanniterkirche Maria latina major), die Ruinen des Muristan (richtiger: der innere Hof des alten Ritterhospitals), die Terrainkarte des Johanniterplatzes und die Ansicht des heutigen Johanniterhospizes. Alle diese Illustrationen, namentlich die zuletzt genannte, lassen übrigens Manches zu wünschen übrig. Die neue Auflage hat viele Verbesserungen und Erweiterungen erhalten.

8. Incidents of a Journey through Egypt and the Holy Land by G. Jaek. Edinburgh 1870.

9. Two months in Palestine, or a guide to a rapid Journey to the chief places of interest in the Holy Land. London 1870.

Zwei Touristen-Schriften.

10. Jerusalem — Pilgerfahrt zweier Solothurner vor 250 Jahren, von T. R. Ziegler (im Sonntagsblatt des „Bund", 26. Juni 1870 bis 4. Sept. 1870).

Es möge aus diesem Bericht, dem erläuternde Bemerkungen beigegeben sind, folgende Stelle hervorgehoben werden: „Witers sind noch 3ley Glauben in Jerusalem, die gar nit an den Allmächtigen Allentzigten Gott glauben: Tirgen, Mohren und Juden. Aber man find kein Luterischen tüffel, sie bleiben in unsern Landen."

11. Vom Schwarzwald ins Morgenland. Reisebilder von Emil Schütz, Dr. med. et chir., Arzt in Calw. Calw 1870.

Des Verfassers Reise (er hat sie mit dem Gesellschafts-Reiseunternehmer Stangen von Berlin gemacht) hat 80 Tage gedauert. Seine Absicht bei der Veröffentlichung dieser Schrift war, „in zwanglosen Umrissen wohlwollenden Lesern ein treues Bild orientalischen Lebens zu bieten". Er hat seine Absicht erreicht. Die von ihm entworfenen Bilder können ohne Ausnahme als wohlgelungen bezeichnet werden. An kleinen Verwechselungen fehlt es freilich nicht. So befindet sich z. B. das Säulenpaar, das der engen Pforte christlicher Anschauung entspricht, nicht in der Sachra-, sondern in der Aksa-Moschee, ganz in der Nähe der Kanzel Omar's. In Constantinopel durfte der schwäbische Arzt durch Vermittelung des dortigen Dr. B. die Bekanntschaft des Chefs sämmtlicher Militärschulen des türkischen Reichs machen, des Galib Pascha. Dieser Mann habe ihm durch seine erstaunlichen Kenntnisse die höchste Achtung abgenöthigt und ihm von den Bestrebungen der osmanischen Fortschrittspartei so hohe Begriffe beigebracht, daß alle seine Vorurtheile gegen den „kranken Mann" gründlich verschwunden seien. Dieser Mann sei der schlagendste Beweis für die fernere Lebensfähigkeit dieses Reichs.

12. Die Anwesenheit Sr. Königl. Hoheit des Kronprinzen von Preußen in Palästina. Von einem Süddeutschen. Berlin 1870.

Referent hat diese panegyrische Schrift des Dr. Carl Sandreczky, „des Aeltesten der Deutschen" in Jerusalem, um so mehr mit Interesse und Vergnügen gelesen, als er der Begrüßung des Kronprinzen im preußischen Consulat von Seiten der Deutschen, dem von Herrn von Alten dort gegebenen Festmahle am 6. Nov.

und der Besitzergreifung der Trümmerstätte der Johanniter am 7. Nov. selbst hat anwohnen dürfen. Wegen der eingestreuten Notizen, die nur ein vollkommen sachkundiger, in Jerusalem ganz eingewohnter Mann geben konnte, hat die Schrift einen mehr als nur vorübergehenden Werth.

Recht anziehend geschrieben und die Kunde Palästina's vermehrend sind die (vier) „Briefe aus Palästina" (über Modin, das Grab Josua's u. s. f.), welche Dr. Sandreczky neuerdings im „Ausland" (Nr. 34 ff. des Jahres 1871) veröffentlicht hat.

13. Blicke in die früheste Geschichte des Gelobten Landes von Lic. C. Hoffmann, Pfarrer der deutsch-evangelischen Gemeinde in Jerusalem. Mit einer Karte. Basel 1870.

Das Buch enthält vier Abschnitte mit den Ueberschriften: 1) das heilige Land; 2) die Erzväter; 3) die Einwohnung des Volkes Israel im heiligen Lande; 4) die Blüthe des Landes unter David und Salomo. Die drei ersten Abschnitte sind Vorträge, welche vor der deutschen Gemeinde in Jerusalem in den Abendstunden gehalten worden sind. Es war des Verfassers Gedanke, „den Vorzug, den ein längeres Wohnen in Palästina gewährt, für das anschaulichere Verständniß einiger wichtiger Epochen der Geschichte des Alten Bundes zu verwerthen". Der Gedanke war ein glücklicher, und da er mit Geschicklichkeit ausgeführt worden ist, konnte der Erfolg nicht fehlen. Alle Bibelfreunde müssen sich dem Verfasser zum Dank verpflichten. Eine Art Fortsetzung hat derselbe (jetzt Pfarrer in Frauendorf bei Stettin) geliefert in der Schrift: „Das Gelobte Land in den Zeiten des getheilten Reichs bis zur babylonischen Gefangenschaft." Basel 1871.

14. Eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Tagebuch von Julius Fromme, weiland Pastor am Dome zu Verden, herausgegeben von dessen Bruder Rudolf Fromme, Pastor zu Wersabe. Bremen 1871.

Da manche der sehr persönlichen Bemerkungen dieses Tagebuchs offenbar nur für einen Kreis Vertrauter bestimmt waren, läßt sich die Veröffentlichung desselben in seiner Vollständigkeit nimmermehr rechtfertigen.

15. Reisebilder aus dem Orient. Von Hermann Dalton. St. Petersburg 1871.

Als ein redebegabter Mann schildert der Verfasser, Pfarrer in Kablowka bei St. Petersburg, in blumenreicher Sprache Land und Leute auf wahrhaft anziehende Weise und überall der Wahrheit entsprechend. Die sieben Abschnitte des Buches sind betitelt: 1) Reiseeindrücke aus dem Gelobten Lande; 2) ein Ausflug ans Todte Meer; 3) der See Genezareth einst und jetzt; 4) die evangelischen Missionsbestrebungen im Gelobten Lande; 5) auf und in der Pyramide; 6) die Geburtstagsfeier Muhammed's in Kairo; 7) vierundzwanzig Stunden in Damascus. Für jeden der Abschnitte sind für Leser, die tiefer eingeführt zu werden wünschen, Anmerkungen beigefügt, die von guter Belesenheit und auch von Freimüthigkeit Zeugniß geben. Der vierte Abschnitt enthält manche Lücken, welche aus dem Artikel des Referenten in der Deutschen Vierteljahrsschrift: „Das anglikanisch-deutsche Bisthum in Jerusalem" (1859, S. 64 ff.), hätten ergänzt werden können. In Betreff der Grabkirche neigt sich der Verfasser der oben angegebenen Ansicht Van de Velde's zu, daß man froh sein dürfe, daß sie nicht an der richtigen Stelle sei.

16. **The recovery of Jerusalem. A narrative of exploration and discovery in the city and the holy land. By Capt. Wilson, R. E., Capt. Warren, R. E., etc. With an introduction by A. P. Stanley, D. D., Dean of Westminster. Edited by Walter Morrison, M. P., honorary treasurer to the Palestine exploration fund. London 1871.**

Der erste Theil dieses ausgezeichneten Werkes, dem man mit großem Verlangen entgegengesehen hat und dem mit Recht überall die günstigste Aufnahme zu Theil geworden ist, enthält die kurz zusammengefaßten Berichte der zwei englischen Ingenieure Wilson und Warren über ihre vom Herbst 1864 bis Frühjahr 1870 im Auftrage einer englischen Gesellschaft „zur Erforschung Palästina's" (siehe darüber das „Ausland", Nr. 20 vom Jahre 1865) mit fast unausgesetztem Eifer ausgeführten Arbeiten. Der Bericht des Erstgenannten umfaßt nur ein Capitel: „Ordnance survey of Jerusalem" (vergl. die Anzeige im Jahrg. XIII, S. 742), der des Capt. Warren zwölf Capitel „Excavations at Jerusalem". Im zweiten Theil finden sich verschiedene Abhandlungen, nämlich: von Capt. Wilson über das Galiläische Meer; von R. Phené Spiers über die Baukunstreste Palästina's; von dem französischen Grafen de Vogüé über den Hauran; von Lieutenant Anderson über the survey of Palestine; von dem Rev. Greville J. Chester über die bei den Ausgrabungen aufgefundenen Töpfer- und Glasarbeiten, über den (von dem Missionsgeistlichen Klein in Jerusalem aufgefundenen und seither viel besprochenen) Moabiter Stein; endlich von dem Rev. F. W. Holland über den Sinai.

Die dem Werk beigegebenen zahlreichen Illustrationen lassen an Klarheit und schöner Ausführung nichts zu wünschen übrig.

Die Untersuchungen in Jerusalem bezogen sich insonderheit auf die den Moriah begrenzenden Thäler, auf die Erforschung der ursprünglichen und nachherigen Gestalt des Tempelberges und auf die verschiedenen Quellen und Teiche inner- und außerhalb der Stadt. Die erste Anregung zu dem ganzen großartigen und höchst kostspieligen Unternehmen der Engländer hatte der wohlmeinende Wunsch der Mis Burdett Coutts, daß dem Wassermangel Jerusalem's abgeholfen werden möge, — ein Wunsch, zu dessen Realisirung die edle Dame 500 Pfd. Sterl. zur Disposition stellte — gegeben. Eine der letzten Arbeiten des rastlosen Capt. Warren war die Durchsuchung des alten Felsenkanals, aus dem die sogenannte Mandelquelle fließt, um den vermutheten Zusammenhang zwischen dieser Quelle und dem Hiobsbrunnen zu entdecken. Das Resultat war, daß ein solcher Zusammenhang nicht bestehe. Mit dem Verfasser der Einleitung ist rühmend anzuerkennen, daß durch die Beauftragten der Gesellschaft zur Erforschung Palästina's viel gethan worden ist, aber man muß mit demselben auch sagen, daß noch viel zu thun sei.

17. Jerusalem. Nach eigener Anschauung und den neuesten Forschungen geschildert von Dr. Philipp Wolff. Mit 66 Abbildungen und einem Grundriß von Jerusalem. Dritte, nach einer wiederholten Pilgerfahrt ganz umgearbeitete Auflage. Leipzig 1872.

Bei dieser Selbstanzeige kann es sich nur darum handeln, das Verhältniß der neuen Auflage zu der alten anzudeuten. Ganz neu sind die zwei ersten Abschnitte: Jaffa, die Hafenstadt Jerusalems; von Jaffa nach Jerusalem. Im dritten Abschnitt ist eine neue Uebersicht der Neubauten (nach meinen Flugblättern aus Jerusalem) hinzugekommen. Im fünften Abschnitt sind neu die drei ersten Ausflüge: nach dem Kreuzkloster und dem Philippsbrunnen, nach St. Johann in der

Wüste, nach Nebi Samuel. In den Abschnitten 4 (sieben Gänge durch die Stadt und ihre nächste Umgebung), 6 (Jerusalem und seine Bewohner) und 7 (die Pflanzen- und Thierwelt) ist Vieles, was ungehörig erschien, weggelassen worden und vielfach sind die darin angebrachten Zusätze. Der 6. und 7. Abschnitt der frühern Auflage sind weggeblieben, um dem Buche mehr den Charakter eines Reisehandbuchs zu bewahren. Ausschließlich für die Reisenden ist der neue Anhang (sechs Reisefragen u. s. f.) bestimmt.

Von den Bildern der alten Auflage sind viele als nicht klar oder als unnöthig entfernt worden. Vielleicht hätten noch mehr entfernt werden sollen. Den neuen Bildern (es sind gegen dreißig) liegen lauter gute Photographien, zum Theil treffliche, zu Grunde. Dieselben dürfen wohl als eine Zierde des Büchleins bezeichnet werden. An seiner Spitze steht ein Gedicht der Frau Ottilie Wildermuth auf den in Jaffa erfolgten Hingang meiner unvergeßlichen Gattin, durch dessen Abdruck ich der Treuesten ein bleibendes Ehrendenkmal setzen wollte.

Rottweil, im December 1871. Ph. Wolff.

Das Deuteronomium und der Deuteronomiker. Von Dr. Paul Kleinert, Prof. der Theol. zu Berlin. Bielefeld, Velhagen und Klasing. 1872. VIII und 268 S.

Mit Vergnügen begrüßt Recensent in dieser Schrift einen Kampfgenossen, der mit ihm für das höhere Alterthum des Deuteronomium einsteht und sich, wie Recensent schon 1843 in seinen kritischen Untersuchungen über den Pentateuch u. s. w. und in seiner Einleitung ins Alte Testament 1862, dahin ausspricht, S. 153 ff. und S. 242, das Deuteronomium und die in ihm enthaltene Gesetzgebung habe die jetzige Gestalt in den Ausgängen der Richterzeit, den Zeitverhältnissen Samuel's, vor Aufrichtung des Königthums, wohl (S. 242) von Samuel selbst empfangen. Das Deuteronomium ist (S. 139) eine Reproduktion des alten Gesetzes, deren Kern wir Deuteronomium V—XXVI treffen, und weil derselbe mit den Gesetzen Exod. XX—XXIII, die dem Verfasser als uralt gelten, harmonirt und (S. 238) noch viele von Moses herrührende Gesetze enthält, so kann sie der Verfasser des Deuteronomium ohne allen Betrug auf ihn zurückführen, ohne daß es doch mit dem Deuteronomium, wie wir es jetzt haben, wie schon die Erzählung des Todes Mosis zeigt, dieselbe Bewandtniß hat. Herr Kleinert behauptet S. 31, der Verfasser des Deuteronomium wolle gar nicht für Moses gehalten werden, er behandle das Gesetz V—XXVI als ein vorgefundenes, von dem er sage, daß Moses התורה הזאת, dieses (im Buch vorhandene) Gesetz geschrieben habe, und bezeichne mit diesen Worten von XXVII an das Gesetz, das er von den übrigen Theilen des Deuteronomium unterscheidet und daher auch die Ueberschrift IV, 45 ff. nicht tilgt, als etwas abgeschlossen Vorliegendes, und darin scheint mir Herr Kleinert in vollem Rechte zu sein.

Den Beweis für das oben angegebene Alter des Deuteronomium sucht Herr Kleinert S. 136 ff. durch die Nachweisung zu leisten, daß die in ihm enthaltenen Gesetze sich am besten aus dieser Zeit erklären lassen. Dahin gehört der Befehl zur Ausrottung der seit Salomo unterworfenen Kananiter und namentlich der später nicht mehr erwähnten Amalekiter; ein solches Gebot kann doch nur aus einer Zeit stammen, in der diese Völker Israel noch feindlich und furchtbar waren, und in dieselbe führt auch, daß Edom's und Aegyptens im Deuteronomium freund-

lich gedacht ist. Auch die als Richter häufig erwähnten Stadtältesten finden sich nur in dieser Periode, und ebenso treffen wir nur in ihr die Priester als Richter und neben ihnen השׁפט, den Richter. Gut wird auch gezeigt, daß die Nachricht der Chronik, der zufolge David Priester und Leviten zu Richtern bestellte, sich auf das Deuteronomium und die in ihm vorausgesetzten Verhältnisse stützt, und die Justizreform unter Josaphat eine Neubildung ist, die aber doch auf Deuteronomium XVI, 18 ruht. Das kurze Königsgesetz XVII, 14 ff. ist nach Herrn Kleinert ein späterer, aber immer noch vom Deuteronomiker herrührender Zusatz aus der Zeit Saul's zu den vorangegangenen Gesetzen über die Richter. Wie bis dahin stimmt Recensent mit Herrn Kleinert auch in dem, was er von den gottesdienstlichen Verhältnissen des Deuteronomium sagt, daß es nach Einheit strebe, das Heiligthum aber noch keine bleibende Stätte habe, weil immer nur von einem Orte die Rede ist, den Jehova erwählen werde, daß man dort die heiligen Handlungen verrichte. Recensent kann sich durchaus nicht überzeugen, daß hier an Jerusalem zu denken sei, sondern der Sinn der Worte אשׁר יבחר ist ihm, daß Gott sich vorbehalte, zu jeder Zeit einen ihm wohlgefälligen Ort (wenn auch nur temporär) zu seiner Verehrung zu bezeichnen, wie es auch der Prophet Samuel thut und zu Mizpa, Rama und Gilgal Gottesdienst hält. Auch der Ausspruch über Benjamin (Deuteronomium XXXIII, 12) führt nothwendig auf dieselbe Zeit, denn nur in dieser wohnte Jehova zwischen den Schultern (Bergen) Benjamin's, womit deutlich auf die eben genannten, in Benjamin liegenden Orte hingewiesen wird. Recensent hält die fünfte Untersuchung, die die Abfassungszeit des Deuteronomium bestimmt, für sehr gelungen. Bei den von Herrn Kleinert S. 94 und 211 aus den ältesten Propheten zum Beweise dafür, daß ihnen das Deuteronomium bekannt war, beigebrachten Stellen hätte noch hinzugefügt werden sollen, daß nach Bengerke, Kenaan, S. CXXXIII, Deuteronomium VI, 2, VII, 11 und VIII, 11 von Psalm XVIII, 23 nachgeahmt scheinen (vergl. meine Einleitung, S. 31).

Hat Recensent bis dahin größtentheils mit Herrn Kleinert übereingestimmt, so muß er sich gegen die zweite Untersuchung, S. 38 ff.: Verhältniß der Gesetzgebung des Deuteronomium zu der der mittleren Bücher des Pentateuch, aussprechen. Wenn man, wie der Verfasser, aus der kürzeren oder längeren Form eines Gesetzes auf sein Alter schließen will, so kommt man auf die veraltete Fragmentenhypothese oder man muß gar zu oft unberechtigt ein späteres Einschiebsel annehmen, und überhaupt ist da der Subjektivität ein viel zu großer Spielraum gelassen. Dem Recensenten gilt es als allein sichere Methode, bei solchen kritischen Untersuchungen nur die Sprache entscheiden zu lassen und im Pentateuch die Gesetze und Erzählungen, die einerlei Sprache haben, demselben Verfasser zuzuschreiben; nur so können wir zu einer festen, von aller Willkür freien Grundlage gelangen, von der aus dann das Einzelne zu beurtheilen ist. Dieser Regel folgt auch H. Schultz, alttestamentliche Theologie, I, S. 90, aber sie führt uns bei Vergleichung der verschiedenen Legislationen des Pentateuch auf Resultate, die denen Kleinert's wesentlich entgegengesetzt sind. Nach dieser Regel ist es mir unmöglich, in Exod. XIX—XXIV die ältesten Gesetze des Pentateuch zu schauen, obschon ich vollkommen begreife, wie man zu dieser Ansicht, die ich selbst schon gehabt habe, gelangen kann, denn in diesem ganzen Abschnitte findet sich die Anschauungsweise und die Sprache der Theile der Genesis, die man allgemein als die jüngeren ansieht, während wir gleich darauf, Exod. XXV ff., wieder die Manier der älteren treffen, und

diese nehmen wir auch in den Festgesetzen Levit. XXIII, XXV wahr, wie auch zum Voraus anzunehmen ist, daß derselbe Verfasser, der Exod. XXV ff. die Stiftshütte so ausführlich darstellte, die Opfer- und Reinigkeits-Gesetze im Leviticus so genau wiedergab, auch die Festgesetze verzeichnete und diese also die älteren sein müssen. Was das Verhältniß der Gesetze des sogenannten Bundesbuches und des mit ihnen im Ganzen (kleine Differenzen werden wohl nie befriedigend erklärt werden) harmonirenden Deuteronomium betrifft, so glaube ich, daß die bürgerlichen Gesetze des Bundesbuches sich aus dem Herkommen entwickelt haben, vielleicht schon in vormosaischer Zeit, und daß der Verfasser des Pentateuch sie nur kurz in die Erzählung von der Gesetzgebung am Sinai einfügte, um sie später mit eindringlicher Rede im Deuteronomium als mosaische Gesetze weiter auseinanderzusetzen. Die Cultgesetze der beiden Abschnitte Exod. XXIII und Deuteronomium XVI sind Vorschriften, abgeschwächt aus den strengeren des Leviticus (wie auch Levit. XVII durch Deuteron. XII, 15 stillschweigend aufgehoben ist), die sich bei dem in Palästina ansässigen Volke nicht durchführen ließen, wie namentlich das Zehntgesetz Deuteron. XII, mit Num. XVIII verglichen, zeigt.

Basel. J. J. Stähelin.

Das Gedicht von Hiob. Hebräischer Text, kritisch bearbeitet und übersetzt, nebst sachlicher und kritischer Einleitung von Adalbert Merx. Jena, Mauke's Verlag (H. Dufft), 1871. CVIII u. 218 S.

Nachdem die Auslegung des Buches Hiob durch die neueren Ausleger, vor Allem durch Dillmann's Commentar, auf die Stufe erhoben ist, welche bei Voraussetzung des üblichen Textes und bei dem Stand der sprachlichen und ethnographischen Kenntnisse überhaupt jetzt erreicht werden kann, bietet uns das vorliegende Buch den Versuch, durch Abweichung von jener Voraussetzung eine wesentliche Förderung in dem Verständnisse dieses schönsten und schwierigsten hebräischen Gedichtes zu gewinnen. Daß ein solcher Versuch dankenswerth ist, wird Niemand bestreiten, welcher auch mit den besten bisherigen Hülfsmitteln ausgestattet an das Buch Hiob den Anspruch klaren Sinnes und künstlerischer Ausdrucksweise stellt. So kann die vorliegende Arbeit aufmerksame Prüfung von Seiten der Fachgenossen mit Recht beanspruchen.

Der Verfasser hat eine Einleitung vorangeschickt, in welcher er zuerst Bedeutung und Ursprung des Buches Hiob, sodann seine neuen Grundsätze in der Textbetrachtung darlegt. In der ersten Auseinandersetzung ist ein wesentlich Neues nicht gegeben, — viele einzelne Behauptungen dagegen laden zum Widerspruche ein. So hat auch diese Darstellung, wie die von Reuß, dem Referenten die Ueberzeugung nicht nehmen können, daß ein Sagenstoff dem Buche zu Grunde liegt. Herr Merx meint den Namen Ijob als „Angreifer, Feind" verstehen und so als Product rein dichterischer Absicht ansehen zu können. Aber „Angreifer, Feind" ist Ijob doch am allerwenigsten in unserm Gedichte, eher der „Angefochtene", „von Satan und Menschen Befeindete". Am seltsamsten wäre die Benennung, wenn auch der Name Satan, wie der Verfasser vermuthet, ein Product der Phantasie des Dichters wäre, der also seinen Helden und dessen Verderber mit wesentlich gleichbedeutenden Namen geschmückt hätte. Und wenn Herr Merx den Namen Ijob deßhalb als „Privaterfindung" hinstellen will, weil er sonst im Alten Testa-

ment nicht als Name der gemeinen Israeliten vorkomme, so würde er von Kain, Hebel, Noach, Metuschelach an die ganze Sagenreihe der Genesis als „Privaterfindung" ansehen müssen. Ort und Zeit, wie die Schicksale Ijob's, könnten freilich an sich ebenso gut frei erfunden sein, als Bestandtheile älterer Sage. Aber in Verbindung mit dem Namen lassen sie immer Ewald's Anschauung als die wahrscheinlichere erscheinen. Die Zeit des Buches wird meiner Ansicht nach richtig bestimmt. Doch ist der Beweis gegen die Abfassung zu Salomo's Zeit aus 15, 18 f. falsch, da dort eine Beziehung auf Veränderung des hebräischen Gedankenkreises überhaupt nicht vorliegt. Und Aeußerungen wie „Jeremja, bekannt dadurch, daß er Werke älterer Schriftsteller studirt und benutzt hat", „bei dem schriftstellerischen Charakter des Jeremja" sollten vermieden werden. Dergleichen Allgemeinheiten verwirren nur das Urtheil. Der „schriftstellerische Charakter" des Jeremja hindert nicht, daß ein so viel größerer Schriftsteller, wie es Jesaja II. ist, ihn oft und mit Vorliebe benutzt. Es handelt sich also um Prüfung jedes einzelnen Falles. Hiob's Priorität ist freilich zweifellos.

Doch die eigentliche Bedeutung des Buches liegt in der Textbehandlung. Es kommen dabei zwei Grundsätze in Betracht: 1) die Stellung, welche Herr Merx den Uebersetzungen, vorzüglich den LXX, für die Textkritik giebt, 2) der Gebrauch, den er von seiner Stropheneintheilung macht, um Interpolationen oder Lücken im Texte aufzuzeigen.

Daß unsere Recepta, für deren Text die Vergleichung der Handschriften eine relativ sehr dürftige Handhabe bietet, nur die Textesgestalt enthält, welche nach einer schon sehr langen Textesgeschichte in einer mit sclavischer Treue behandelten Mutterhandschrift vorlag, wird nach Lagarde mit Recht von dem Verfasser angenommen. Daraus folgt, daß für die Herstellung des wirklich ursprünglichen Textes diese Recepta und ihre Handschriften nicht ausreichen. Denn die Annahme, daß sich der Text bis zu der letzten Mutterhandschrift völlig rein erhalten habe, ohne daß ihm doch irgendwie eine wissenschaftliche Behandlung zu Theil ward, richtet sich für jeden der Philologie nicht Fremden selbst, so hoch man auch jüdische Sorgfalt und priesterliche Aengstlichkeit anschlagen mag. Wenn also auch der Text des Hiob als eines weniger benutzten Buches verhältnißmäßig besser ist als der anderer Bücher, so wird doch nicht zu zweifeln sein, daß auch er Schäden enthält. Soweit wird der Verfasser schwerlich begründeten Widerstand finden, — machen doch fast alle wissenschaftlichen Commentare zum Alten Testament von dieser Annahme Gebrauch. Auch wird man ihm gern zugestehen, daß religiöse Aengstlichkeit und das Bedürfniß unmittelbarer Erbauung den Text bisweilen verändert haben, sowie daß Lücken, Dittographien, Consonantenumstellungen aus Stellen wie Hiob 27, 18. 8, 13; 1 Sam. 22, 25, vgl. Ps. 18, 25; 1 Sam. 9, 25. 13, 1 u. a. deutlich folgen. (Das Beispiel בֵּרֵךְ = קִלֵּל ist nicht glücklich gewählt, weil Ps. 10, 3 das נִאֵץ, welches die LXX schon vorgefunden haben, nicht neben בֵּרֵךְ stehen geblieben wäre, wenn man aus religiöser Scheu geändert hätte.) Zur Herstellung des ursprünglichen Textes bieten sich zwei Mittel: 1) Conjectur aus inneren Gründen, von ihr macht der Verfasser sehr selten Gebrauch; 2) andre Gestalten des Textes, wie sie in den Uebersetzungen vorliegen.

Der Grundsatz, von dem hier der Verfasser ausgeht, ist folgender. Wo den LXX eine vom masoretischen Text abweichende Urschrift vorgelegen hat, stellt diese den ältesten ohne Conjectur erreichbaren Text dar, — wobei allerdings das Fehlen

der Vocale und der matr. lect. nicht zu vergessen ist. Die Peschito bildet die Mitte zwischen LXX und Masora und ist sehr wörtlich, — leider nach den LXX übercorrigirt. Hieronymus und das Targum stimmen meistens mit der Masora. Also 1) wenn LXX und Peschito gegen Masora stehen, so repräsentiren sie den richtigen Text, 2) wenn LXX gegen Peschito und Masora zeugen, so haben LXX wahrscheinlich Recht, 3) wenn LXX und Masora gegen Peschito stehen, so haben sie wahrscheinlich Recht. Nach diesen Grundsätzen hat Herr Merx den ältesten Text herzustellen gesucht und abdrucken lassen, Letzteres gewiß mit Recht, denn erst die Einfügung in den Text läßt den Leser wirklich einen Ueberblick über das textkritisch Gewonnene thun.

Diese, dem bisherigen Verfahren ziemlich geradezu entgegengesetzte, Ansicht muß eine Reihe von Bedenken hervorrufen. Abgesehen davon, was auch der Verfasser berücksichtigt, daß gerade im Hiob der Uebersetzer der LXX weniger streng wörtlich ist als die Uebersetzer andrer Bücher und daß der Text der LXX in sehr unsicherer Gestalt vorhanden ist, — ist das Verhältniß der Texte wirklich richtig aufgefaßt? Wann die LXX des Hiob entstanden ist, wissen wir nicht, — schwerlich sehr früh, kaum viel vor dem letzten vorchristlichen Jahrhundert, und dann natürlich mit den Textesmitteln, die einem Privatmann zu Gebote standen. Der Consonantentext, auf welchen unsere Masora sich gründet, ist nun freilich aus ungleich späterer Zeit festgestellt. Aber wenn man das Schicksal des Textes seit der masoretischen Arbeit betrachtet, wenn man die wunderbare, wenn auch natürlich nicht ausnahmslose Gleichförmigkeit der Handschriften sieht, so wird man schließen müssen, daß gleiche Ursachen im Wesentlichen gleiche Wirkungen gehabt haben werden, d. h. daß, so lange der Text unter schriftgelehrter Behandlung war, er sehr wenig Wandlungen erlitten haben wird, wo nicht absichtliche Aenderungen eintraten. Damit kommen wir freilich durchaus nicht zum echten Text, vor Allem nicht bei einem Buche wie Hiob, das doch wohl ziemlich lange die Schicksale eines Privatbuches gehabt hat. Aber wir kommen, ohne zu günstig zu rechnen, doch in die letzte vorchristliche Zeit. Wenn wir uns nun den Consonantentext der Masora mit Ausnahme von Schreibfehlern, wie sie keiner noch so sorgfältigen Textüberlieferung fehlen, als Repräsentanten eines Codex denken, der bis nahe zu der Zeit der LXX hinaufgeht, so ist andrerseits anzunehmen, daß er einen viel vorzüglicheren Text vertritt, als ihn eine Privatarbeit besitzen konnte, nämlich das Material der officiellen Handschriften. Wer zum möglichst alten Text kommen will, wird also, wie ich nach Vergleichung der beiden Texte in anderen A.-T.-Büchern glaube, Masora und LXX als zwei Handschriften betrachten müssen, von denen die erstere wohl etwas jünger, aber Repräsentantin besserer Tradition ist, abgesehen davon, daß freie Uebersetzung und Textverderbniß der LXX uns die Herstellung ihres Consonantentextes sehr erschweren. Die Peschito, an sich sehr werthvoll, würde, wo sie den LXX beistimmt, sehr gewichtig sein, wäre nicht die Furcht vor Correcturen im Sinne der LXX. Mir scheint also, daß auch da, wo die Masora gegen LXX und Peschito steht, die Wahl immer noch durch innere Gründe entschieden werden muß, — wie thatsächlich auch der Verfasser oft thut, — daß aber, wo die Masora mit einer der andern Versionen zusammenstimmt, nur durch starke innere Gründe ihr Text verdrängt werden kann.

Bei dieser Anschauung mußte sich mir natürlich eine große Menge von Textesänderungen der Verfassers als unberechtigt ergeben, — nicht bloß da, wo die

LXX einfach in griechischem Sprachgefühl Rauhheiten der hebräischen Syntax vermeidet, ohne für das Vorhandensein eines andern Textes zu zeugen, wie z. B. 13, 10. 14, 3. 10. 16, 11. 21, 10. 22, 7. 17. 29, 3, sondern auch da, wo LXX oder Peschito wirklich auf andern Consonantentext weisen, wo sich aber die Masora als die feinere und bessere Lesart ergiebt. Ich führe beispielsweise an 4, 16 (מראהו in אראה ואן), 6, 7 (כרח שחל, eine ganz sinnlose Vergleichung, statt כדוי לחמי), 6, 13 (בו für בי), 7, 21 (תשא statt תשׂא, wo נשׂא עון vorliegt), 9, 16b (אאזין קולי für יאזין קולי, wo es darauf ankommt, daß Gott den Klagenden hört), 9, 30 (כמו für במו, wo aus dem Folgenden hervorgeht, daß der Schnee, natürlich bildlich, als Reinigungsmittel gemeint sein muß), 12, 7 (הלא für אשׁר, viel matter), 17, 12 (אשים für ישימו, wo gerade der Nachdruck darauf liegt, daß die Freunde den Augenschein verdrehen wollen), 20, 4 (ידעת in ידעתי, während Sofar den Gegner zur Anerkennung zwingen will), 21, 2 f. (das Hinzufügen von אל verkennt die Ironie Hiob's), 38, 7 (ברן feiner als ברא). Aehnlich vergl. 2, 10. 3, 11. 4, 15. 6, 15. 27. 7, 20. 21. 8, 17b. 19. 9, 5. 10, 3. 11, 6, 11, 12 (als Steppenesel, das heißt unbändig und unverständig wird der Mensch geboren, — also er ist es *φύσει*). — Und auch da, wo sich nach Sinn und Text eine Verderbniß herausstellt, ist nicht immer glücklich vermuthet. So 19, 20 (wo LXX nur die eine Vershälfte richtig geben בעורי בשרי רקבה) und 19, 26. 27, wo freilich auch mir immer stärker die Ueberzeugung der Unerklärbarkeit des jetzigen Textes sich aufdrängt, aber ohne daß Aenderungen wie ומשדי אחזה אלה oder חמה עונת תבא, חרף statt חרב sich als Verbesserungen empfählen. Auch 14, 16 ist richtig gefühlt, daß der Text nicht richtig ist; aber besser wäre das לא in der zweiten Texthälfte gestrichen als in der ersten eingesetzt.

Dagegen scheint mir in einer nicht geringen Anzahl von Stellen die richtige Lesart allerdings aus den LXX hergestellt zu sein. So 1, 18. 8, 21 (עֹד für עַד), 4, 20 (מבלי מושיע für משים), 6, 4 (יערקוני für יערכוני), 7, 15 (מעצבתי für מעצמתי), 8, 13 (אחרית für ארחות), 9, 27 (אמרתי für אמרי 7, 13), 11, 15 (מוזק für מוצק), 11, 16 (עתה), 13, 6 (תוכחת פי für תוכחתי), 13, 14 (wo das עלמה sich als Dittographie aus עלימה ergiebt), 15, 8 (תגע für תגרע), 15, 23 (לחם אַיֵּה für ללחם אַיֵּה), 15, 32 (בלא גזער ימל יומר für ימלא), 16, 4 (ארחיבה für אחבירה Lagarde), 17, 10 (כלכם für כלם), 18, 2 (תשים קץ למלים für קנצי), 18, 7 (הבמותך für הלמענך), 18, 8 (רגליו für ברגליו), 18, 20 (אחז für אחזו), 19, 13 (הרחיקו für הרחיק), 20, 17 (נהרי weggelassen), 21, 16 (Weglassen von לא und מנו statt מני: „sie halten in der Hand ihr Glück; Gott kümmert sich nicht um der Bösen Treiben"), 21, 23 (שׁאנן), 22, 11 (אורך חשך), 22, 20 (יקמם für קימנו), 22, 21 (תבואתך zu lesen), 22, 30 (אל für אי, תמלט für נמלט), 23, 9 (בקשתיו [P.] für בעשתו), 24, 5 (הד für הן), 26, 5 (משכניהם für ושכניהם), 27, 18 (für עש lies עכביש), 28, 4 (מעפר für מעם־גר), 28, 13 (דרכה für ערכה), 30, 1 (wegzulassen ממני לימים).

In einer noch größeren Reihe von Stellen verdienen die Lesarten der LXX, einigemal auch selbstständige Vermuthungen des Verfassers, wenigstens ernstliche Prüfung. Wir verweisen auf 2, 9. 3, 5. 4, 19. 5, 3. 6, 8. 10, 1. 8b. 20. 11, 4b. 12, 14. 14, 4. 15, 22. 29. 31. 16, 5. 17, 11. 15. 16. 18, 11 f. 19, 3. 11. 24. 20, 10. 18. 20. 23b. 26. 21, 17a. 22. 22, 23. 23, 20. 38, 13. 30, 21. 24, 6. —

Auch auf 5, 5, auf die Umstellung von 31, 38—40, das Weglassen von 42, 3a. 4, — auf die Uebersetzung „eine Haut um die andre“ = „das Hemd sitzt näher als der Rock“, — auf die richtige Hinweisung auf Cap. 14 gegen die Annahme einer Unsterblichkeitshoffnung Hiob's in Cap. 19 möchte ich aufmerksam machen. Dagegen scheint mir 31, 31 einer Emendation nach den LXX zu bedürfen, auf die der Verfasser nicht eingeht. Das „von seinem Fleisch nicht satt werden“ heißt nach 19, 22: ihn unersättlich verfolgen. So ist hier das לא offenbar unpassend, und der Text nach LXX: אם אמרו מתי אהלי, d. h. „wenn ich bei meinen Dienstleuten verhaßt war“. — Ebenso erscheint mir zwischen 27 Ende und 28 gar kein Zusammenhang zu sein, so daß immer wieder der Eindruck bleibt, 27, 11 bis Ende müsse Rede des dritten Freundes gewesen sein.

Die zweite Haupteigenthümlichkeit der vorliegenden Arbeit ist die Anwendung, welche von dem Strophenbau gemacht wird. Herr Merx schließt sich an Delitzsch u. A. darin an, daß ihm die Stichen, nicht die Verse, die Einheit der poetischen Form bilden. Nun meint er, auch im Hiob, wie in den zum Gesang bestimmten lyrischen Stücken, müsse sich eine Regelmäßigkeit in der Anzahl der Stichen jeder Gruppe finden, worauf allein die Möglichkeit der Composition, die keine durch die ganzen Lieder hindurchgehende sein konnte, beruhe, und wodurch allein wirkliche „Strophen“ entstehen. In der Durchführung dieses Grundsatzes ergeben sich dann mannigfache Interpolationen und Lücken, durch deren Wegräumung, resp. Ergänzung erst die ursprüngliche Kunstform des Liedes hervortritt.

Die Zugrundelegung der Stichen gegenüber dem masoretischen Verse ist insofern zweifellos richtig, als letzterer nicht selten willkürlich ist. Ob aber nicht die wirklichen Verse, d. h. die kleinen, durch den Parallelismus der Glieder sich bildenden und von selbst heraushebenden Sätze, die wirkliche Einheit für die Strophen bilden? Es bleibt immerhin seltsam, daß da, wo Tristicha und Disticha in einem Liede wechseln, die Zahl der Stichen entscheiden sollte. Und sollte wirklich in einem Gedichte wie Hiob die Gleichförmigkeit der Strophen erstrebt sein, wie sie lyrischen Liedern nöthig ist? Sollte nicht hier, wie in der Epik der alten Völker, mehr eine annähernde Gleichartigkeit von Satzgruppen, welche durch den Sinn sich abgrenzen, genügt haben?

Der Verfasser antwortet auf solche Zweifel durch Hinweisung auf die Thatsache, welche in seiner Stropheneintheilung vorliegt. Ich erkenne nun gern an, daß seine Strophenschemata weniger Künstlichkeit zeigen als die der meisten Ausleger, — wenn auch immerhin noch genug bunte Abwechselung vorliegt, um an absichtlicher Kunstform zweifelhaft zu machen. Aber überzeugend gegenüber den angeführten Bedenken ist mir seine Anordnung nicht gewesen. Offenbar falsch erscheint mir seine Eintheilung in folgenden Fällen: bei 3, 8. 5, 17 (die Strophe beginnt mit 16), 7, 15 (ich verachte mehr als mein Leid den Tod!), 9, 33 (Strophe bei 34, das לו ganz willkürlich), sodann bei Vers 10, 15b und 16. Sie gehören eng zum Vorigen. Indem dies verkannt ist, wird auch der gute Sinn „und erhöbe es [das Haupt] sich, — gleich dem Löwen wolltest Du mich jagen“ nicht verstanden und substituirt „gleich dem Löwen, der sich emporreckt“. Das zieht dann die unnöthige Tilgung von 18. 19 nach sich. — 11, 20 und 12, 3. 4 sind unglücklich nach den LXX geändert; 12, 4 ist in Hiob's Munde nicht, wie der Verfasser meint, nach 9, 16 widersinnig; Hiob denkt an sein einstiges Verhältniß zu Gott (Cap. 1. 2). Die Aussage ist ganz parallel dem תמים צדיק. —

13, 17 ergiebt sich durch שׁמעו שׁמוע als Strophenanfang. In 13, 28 u. 14, 1 ist die Zusammengehörigkeit richtig erkannt, aber unnöthig eine Umstellung vorgenommen; es heißt „da er doch wie Moder schwindet, dem Kleide gleich, das Motten fressen, der Mensch, der Weibgeborne, kurz an Tagen, satt an Unruhe“ 2c. — Um bei 14, 6 keinen Absatz zu machen, wird der Text zu dem Ausdruck „im Beutel wäre versiegelt meine Schuld“ (käme nicht in Betracht??) verderbt. Ebenso ist 16, 6 durch falsche Strophentheilung in unpassenden conditionalen Sinn gezwängt. 18, 10 ist nicht von 9, 19, 26 nicht von 25 zu trennen. 21, 19a ist sicher **Anfang** einer Strophe, wozu dann b gehört, ohne daß ein Glied nach 20b zu ergänzen wäre. 30, 9 ist Anfang, 31, 8b für den Rhythmus ganz unentbehrlich.

Ebenso wenig haben uns die meisten Umstellungen oder Veränderungen der Verse gefallen. 3, 23 ist ganz sinnwidrig nach 25 gestellt, da das לגבר deutlich das לעמל aufnimmt; 26, 14. 28, 28 ist kein Grund, ein Stich zu ergänzen; 8, 6b. 10, 18. 19. 20, 22c sind ohne Grund Interpolationen angenommen. Richtig dagegen werden Interpolationen oder Lücken vermuthet 4, 10. 11. 9, 24b. 10, 22c (gut aus Dittographie erklärt), 22, 18. 24, 5. 9 ff. 30, 4 ff., vergl. 5, 5.

Die Uebersetzung ist im Ganzen geschmackvoll und wohlüberlegt, zum Theil neu und überraschend. Manche Stellen dagegen schienen mir nicht treffend. So 10, 12 (Deine Satzung hat mein Geist bewahrt; gegen den Gebrauch von רוח), so 10, 15c. 11, 6. 12, 14. 14, 3 (על־זה trotzdem), 14, 6 („damit er wie ein Fröhner seines Tages genieße“; עד damit! „bis er, wie auch der Fröhner in der Feierstunde thut, seines Tages genießt“), 15, 2 („soll auf so windige Rede ein Weiser sprechen?“ Elifaz kann nicht seine Rede für überflüssig halten), 15, 5 („obwohl“; ערמים ist mit לצים parallel), 16, 7 (jetzt aber hat es [El. Reden] mich erschöpft. Den ganzen Ruf [עדה] verdirbst Du mir und packst mich [Elifaz!]), 16, 21 (hier stehen das לגבר und לרעהו ganz parallel; der Sinn ist: „daß Recht er schaffe dem Mann vor Gott, wie seinem Freunde ein Menschenkind“ sc. Recht zu schaffen pflegt als Goël), 17, 8 (נקי und ישרים ist ironisch gesagt. „Der Unschuldige“ triumphirt über den „Heuchler“ (Hiob), [indem er salbungsvoll spricht]: „und es hält doch der Gerechte seinen Weg, stark wird bleiben, wer von Händen rein“), 17, 12. 20, 3 („da er mit einem Hauch aus meinem Wissen mir entgegnet“. In diesem Sinne wäre רוח = הבל, aber dann das מבינתי ganz unpassend), 20, 9 (ךָ ist wie כן übersetzt!), 21, 29b („und deren Beweise werdet ihr nicht leugnen“), 23, 13. 28, 8. C. 29, 21 bis C. 30, 1 ist nicht die V. 18—21 gegebene Hoffnung fortgesetzt, sondern mit Impf. der Schilderung das frühere Glück weiter gemalt. C. 30, 1 („sie zu meiner Heerde Hunde stellend“. Falsch, denn nach V. 2 konnte Hiob keinen Gebrauch von ihnen machen. Also „deren Väter ich verschmäht, meiner Heerde Hunden beizugesellen“, d. h. die ich nicht einmal zum niedrigsten Hirtendienste gebrauchen mochte) u. dgl.

Endlich ist noch zu bemerken, daß der Verfasser die Elihureden für späteren apologetischen Zusatz hält, in der Schilderung des Behemoth und Livjatan aber Paralipomena des Verfassers sieht, die bei der Arbeit wegfielen, aber dann mit herausgegeben wurden. Dabei sieht er 41, 1—4 als Worte Jehovah's an, die dieser überlegend zu sich selber spricht in Beziehung auf Hiob (zwischen 31, 37 und 38, 1). In 40, 18. 21. 22. 41, 8. 20. 21 sieht er sogar Spuren versuchter doppelter Ausdrucksweise. Der Gedanke wäre an sich geeignet, Vieles glücklich zu erklären, nur ist er etwas stark auf moderne Schriftstellergewohnheiten gegründet und

vergißt, daß לויתן in diesen Stücken anders als im andern Buche gebraucht ist. Es ist hier doch wohl eine andere Hand. Die Vermuthung über 41, 1 ff. könnte richtig sein.

Referent schließt mit dem Wunsche, daß aus seiner Anzeige der Eindruck der vielfachen Anregung ersichtlich sei, die ihm das dankenswerthe Buch gegeben, und mit der Hoffnung, daß es durch seine positiven Leistungen wie durch den Widerspruch, den es hervorrufen muß, das Verständniß dieses Kleinods alttestamentlicher Poesie unter uns fördern wird.

Basel. H. Schultz.

Historische Theologie.

Clementis Romani ad Corinthios epistula, C. Tischendorfii ex apotypomate consultata photographica codicis Alexandrini effigie, non neglecta editorum *αὐτόπτων* auctoritate, funditus recensuit, commentarium maxime criticum, interpretationem Junii Cotelerii latinam emendatiorem, prolegomena, indices nominum, verborum locorum, addidit J. C. M. Laurent. Insunt et altera quam ferunt Clementis epistula et fragmenta. Lipsiae, Hinrichs. 1870. XXXVIII und 154 S.

Nachdem Tischendorf in der appendix codicum celeberrimorum Sinaitici, Vaticani, Alexandrini (1867) unter Anderem auch die beiden Briefe des Clemens auf Grund neuer Lesung der einzigen Handschrift und mit Benutzung ihrer photographischen Nachbildung prachtvoll hat drucken lassen, erschien dem Herausgeber dieser neuen Ausgabe derselben eine solche sowohl durch die schuldige Achtung vor dem apostolischen Vater als durch die bisherigen Bemühungen der Gelehrten um denselben geboten und zugleich die kühne Hoffnung gerechtfertigt, daß man nunmehr die Worte nicht bloß des Schreibers der einzigen erhaltenen Handschrift, sondern des Clemens selbst, und nicht bloß seine Worte, sondern auch die von ihm gebrauchten Wortformen, d. h. also die orthographische Gestalt des Originals, wiederhergestellt finden werde. Ich bekenne, diese Hoffnung ebenso wenig zu verstehen als jene Verpflichtung. Wir wissen allerdings nun mit ausreichender Sicherheit, was im codex Alexandrinus geschrieben steht, mit welchem Recht aber Laurent meint, die uns so gut wie unbekannte vierhundertjährige Geschichte dieses Textes von der Abfassung des ersten Briefes bis zur Anfertigung dieser Handschrift ignoriren zu dürfen, erklärt er uns nicht. Ferner ist der Ertrag der Bemühungen Tischendorf's um diesen Text, worüber Laurent bereits in den Studien und Kritiken, 1868, S. 382 f., berichtet hatte, so unerheblich, daß die verschwindend kleine Zahl von Gelehrten, die in unserer Zeit patristische Studien treiben, sich füglich mit der appendix Tischendorf's und dem, was daraus ruchbar geworden, begnügen konnte, während die übrigen, die nach einem Clemenstext zu greifen Anlaß haben, ohne Schaden bis zu einer neuen Auflage irgend einer der Sammelausgaben der apostolischen Väter gewartet hätten. Eine Verkennung der gegenwärtigen literarischen Sachlage, wie sie in dem wenig schönen Luxus dieser Aus-

gabe mit maßloser Papierverschwendung z. B. in den literarischen Angaben der Einleitung, mit völlig nutzloser lateinischer Uebersetzung, mit gesperrtem und abgesetztem Druck aller biblischen Citate u. dergl. mehr, sich kundgiebt, ist weniger bedauerlich, als daß der Herausgeber im ganzen Verlauf seiner Arbeit ein deutliches Bewußtsein von seiner bestimmten Aufgabe nicht verräth. Wie der Commentar laut Titel und Thatbestand nur maxime criticus ist, so enthalten auch die Prolegomena neben literarischen Notizen, wie sie in einer umfangreichen kritischen Ausgabe am Platze sind, schließlich eine Abhandlung de anno, quo epistulam ad Corinthios scripserit Clemens, also ein Bruchstück historischer Einleitung, während doch die bedeutsamen historisch-kritischen Fragen, welche sich an den Brief des Clemens knüpfen, im Uebrigen unerörtert bleiben, man müßte denn etwa die abgerissenen Bemerkungen p. XXXVII seq. eine Erörterung nennen. Es ist in der That nicht verständlich, wie Jemand nach alle dem, was über die geschichtliche Gestalt und Stellung des Clemens von Rom geschrieben worden ist, die Abfassungszeit des Briefs bestimmen zu können glaubte, ohne auf jene Fragen einzugehen. Auch das wie neu auftretende Resultat, welches Laurent durch richtige Auslegung des Briefeinganges gewinnt (p. XXXVII u. 3 seq.), daß derselbe nämlich erst gleich nach Domitian's Tod geschrieben sein könne, findet sich anderwärts im Zusammenhang einer vollständigen Untersuchung meines Erachtens überzeugender ausgesprochen, und zwar in einem Buch, aus welchem Laurent selbst p. XXVII, freilich sehr sonderbar, berichtet (vergl. m. Hirt des Hermas, S. 44—69, besonders S. 68 f., und Zeitschr. für histor. Theol. 1869, S. 627 ff.). Aber auch auf dem eigentlichen Gebiet dieser Prolegomena hat man an Laurent keinen zuverlässigen Führer. Es ist eine bequeme Sitte der älteren Editoren gewesen, die testimonia veterum über Verfasser und Schriften den Ausgaben voranzustellen, aber wissenschaftlichen Werth hat eine solche Zusammenstellung doch nur, wenn genau citirt, nichts Wichtiges übergangen und eine verständige Ordnung befolgt wird. Nun findet sich hier, um nur Weniges zu notiren, (p. XXVIII) „Ignatius", das soll heißen die längere griechische Recension der Briefe an die Trallesier und Philadelphier zwischen Hegesipp einerseits und Polykarp, Irenäus u. s. w. andererseits, gestellt, als ob irgend ein „Ignatius" dahin gehörte. Warum werden die Stellen des Polykarpbriefs nicht ausgezogen oder wenigstens angezeigt, an welchen die Nachwirkung des Clemensbriefs offenbar sein soll? Was soll man mit einem Satz machen, wie der unter wahrhaft monumentaler Ueberschrift eingeführte: Clemens Alexandrinus Clementem Romanum saepissime et citat et describit (p. XXIX)? Warum werden die apostolischen Constitutionen nicht citirt, wenn doch die Reihenfolge der römischen Bischöfe nach Epiphanius notirt wird (p. XXXI)? Warum verdienen Schriftsteller wie Eucherius von Lugdunum, Ivo Carnotensis, Hugo von St. Victor den Vorzug vor den alten Papstkatalogen und Papstleben und den Liturgien? Es herrscht eben vollständige Willkür in dieser Arbeit, und es versteht sich bei solcher Behandlung der Quellen von selbst, daß die Angabe der neueren Literatur nicht sorgfältiger gerathen ist. Wir erfahren ganz genau, daß der zweite Band der Real-Encyklopädie von Herzog 1854 zu Stuttgart und Hamburg in groß Octav erschienen ist, aber schon p. XXXVII muß der Herausgeber Manches citiren, was er p. XXIV seq. übergangen hatte. Und wie Vieles, was außerhalb der Endpunkte seiner Aufzählung, d. h. vor 1844 und nach 1863, geschrieben ist, mußte angeführt werden, wenn einmal auch solche Werke genannt

werden sollten, welche im Zusammenhang allgemeiner oder andersartiger Erörterungen über Clemens und seinen Brief Bedeutsames vorbringen! Vielleicht hat die Schranke, welche für Laurent auch in rein gelehrten Dingen das lutherische Bekenntniß zu bilden scheint (p. XXXVI, XXXVIII), seine Umschau auf dem Boden seiner literarischen Thätigkeit beengt. Wenn ich dieselbe als eine dilettantische zu bezeichnen mir erlaube, so soll damit nicht unmittelbar ein Tadel ausgesprochen werden; denn Dilettanten, zu Deutsch Liebhaber, vermißt die geschichtliche Erforschung der Anfänge des Christenthums und der Kirche fast ebenso schmerzlich als eine größere Zahl gelehrter Mitarbeiter. Dilettanten von der Sprachkenntniß des Herausgebers wären auf patristischem Gebiet doppelt willkommen, und auch ein wenig Laune hält man dem Liebhaber zu Gute. Aber die Aufgabe derer, welche Muße und allgemeine Bildung genug besitzen, irgend einen Zweig der gelehrten Forschung mit Liebe zu begleiten, scheint doch vor Allem darin zu bestehen, daß sie das ihnen Zugängliche mit Sorgfalt und geschmackvollem Urtheil aufnehmen, zu unparteiischer Würdigung älterer und neuerer Arbeiten beitragen und, soweit sie mitthätig auftreten, mit richtiger Einsicht in die fast von selbst sich vollziehende Theilung der Arbeit und im Bewußtsein der Beschränktheit ihrer äußeren Hülfsmittel solchen nothwendigen Aufgaben ihre werthvollen Kräfte widmen, zu welchen Andere nicht Zeit oder Ruhe haben. Ein Beispiel dafür, wie wenig Laurent mit diesen Grundsätzen übereinstimmt, ist es z. B., wenn er uns p. XXIII unter den Uebersetzungen des von ihm edirten Textes aufzählt: „g. versio Syriaca". Allerdings gab es vielleicht ziemlich früh eine syrische Uebersetzung der beiden Clemensbriefe (cf. Cureton, corp. Ignat. p. 364 seq.), welche ein wichtiges textkritisches Hülfsmittel darstellen würde, wenn sie uns erhalten wäre. Laurent aber, dem hiervon nichts bekannt ist, hat seine syrische Uebersetzung nur aus dem Titel der Uebersetzung der Clemensbriefe von Gallicciolì errathen, von welcher er ebenso wie Ref. eben nur den Titel aus Dressel, patr. ap. p. XXI, kennt. Aber jeder auf dem Gebiet der clementinischen Literatur bewanderte Leser sieht sofort, ohne die Arbeit des Italieners irgendwie zu kennen, daß dieser die Briefe des Clemens theils aus dem Griechischen, theils aus dem Syrischen übersetzt hat, oder mit anderen Worten, daß er die zuerst von Wetstein, neuerdings von Beelen herausgegebenen syrischen Briefe über die Virginität unter Clemens' Namen ebenso wie die beiden griechischen Briefe an die Korinther in sein Uebersetzungswerk aufgenommen hat. Daher die neue Entdeckung einer versio Syriaca, welche nur mit dem, was Laurent griechisch herausgegeben hat, nichts Anderes zu schaffen hat, als daß sie, wie so Vieles sonst noch, den Namen des Clemens trägt. Aufs historisch-kritische Gebiet verliert sich Laurent wieder in der dem sogenannten zweiten Brief des Clemens voraufgeschickten Bemerkung (S. 123 f.), worin der Beweis der Pseudepigraphie geleistet sein soll. Freilich ist daran nicht zu zweifeln, daß der Verfasser des ersten Briefes nicht auch der des zweiten ist. Will man aber einmal beweisen, was nach des Herausgebers eigenem Urtheil eines Beweises nicht mehr bedarf, so ist mit ein paar Bemerkungen über *αἶνος* und *αἴνεσις*, *θέλημα* und *θέλησις* und über die Art und Weise biblischer Citate nichts gethan, wenn man nicht die literargeschichtlichen Angaben der Alten über diesen Brief würdigt und daraus erklärt, wie er zum Namen des Clemens gekommen ist. Das Richtige war längst bei Hilgenfeld, N. T. II, p. XXXIX, zu lesen, und ausgezeichnet Falsches bei Hagemann (Theol. Quartalschr. 1861, S. 509 ff.). Daß

der Verfasser sich für Clemens ausgebe, steht nicht im Geringsten zu erweisen; er verdient also den Titel eines pseudonymus so wenig wie ein „Barnabas". Nicht einmal die Handschrift ist dafür anzuführen, denn in dieser hat der zweite Brief wegen Beschädigung der Handschrift weder Ueber- noch Unterschrift. Die Ueberschrift aber des ersten: . . . *Κορινθίους ᾱ*, welche Laurent S. 2 auf seine und Tischendorf's Gefahr durch vorgesetztes *Κλήμεντος πρὸς* erweitert, läßt nur annehmen, daß ein zweiter Brief an die Korinther folgen werde. Wenn nun die Unterschrift des ersten lautet: *Κλήμεντος πρὸς Κορινθίους ἐπιστολή*, ohne *πρώτη*, dagegen aber mit dem Namen eines Verfassers, so folgt daraus, wenn irgend etwas, dann am ersten noch, daß von zwei Briefen an die Korinther, welche im Anhang des Kanons Platz gefunden hatten, der erste und nicht auch der zweite ein Brief des Clemens sei. Das sagt die so vorbereitete Unterschrift: „Des Clemens Brief an die Korinther". Es gab in der That zwei im Namen der römischen Gemeinde von deren jeweiligen Vorstehern an die korinthische gerichtete Sendschreiben, welche in verschiedenem Maße zur Ehre wiederholter kirchlicher Vorlesung gelangten, und daher gab es im Anhang des Neuen Testaments wie in der paulinischen Briefsammlung eine *πρὸς Κορινθίους α'* und eine *πρὸς Κορινθίους β'*, deren Verfasser im Titel nicht genannt waren. Daß man nun die Kunde von der Abfassung des ersten Briefes durch Clemens auf den zweiten mitübertrug, welchen etwa 70 Jahre später Bischof Soter geschrieben hatte, erklärt sich ebenso wie die gelehrte Sage der Alexandriner von Paulus als Verfasser des Hebräerbriefes. Ein hinter den paulinischen Brieftiteln an vierzehnter Stelle folgendes *πρὸς Ἑβραίους* wurde in Gedanken mechanisch durch dasselbe *Παύλου ἐπιστολή* ergänzt, welches zu den vorangehenden Titeln *πρὸς Ῥωμαίους, πρὸς Κορινθίους* ꝛc. hinzugedacht sein wollte. Dieselbe Confusion war schon zu Eusebius' Zeiten in Bezug auf die beiden deuterokanonischen Briefe an die Korinther eingerissen; sie ist durch das dem codex Alexandrinus voraufgeschickte Inhaltsverzeichniß nur mitvertreten. Aber die in der Handschrift selbst noch erkenntliche Vorgeschichte derselben unterstützt nicht nur nicht den Irrthum, sondern beweist sein junges Alter und erklärt ihn zugleich.

Doch der eigentliche Zweck dieser Ausgabe ist ein textkritischer, und zwar eine von Grund aus neue Recension will sie laut Titel darbieten. Die handschriftlichen Lesarten sind am Rand notirt, wo sie verlassen oder ergänzt werden mußten; die Vermuthungen, durch welche die zahlreichen Lücken der Handschrift ergänzt, aber auch nicht selten der erhaltene Buchstabe geändert werden muß, sind als Text ohne die herkömmlichen Klammern gedruckt worden, und damit die Fülle des hier gebotenen Neuen nicht unterschätzt werde, hat der Herausgeber die ihm eigenthümlichen Verbesserungen p. XXV seq. zusammengestellt. Ich bedauere, sagen zu müssen, daß sehr wenige glückliche darunter sind. Das schon früher von Laurent vorgeschlagene *ἔγγραφοι* (Cap. 45, 4), welches auch Hilgenfeld mit Recht sich angeeignet hat, kehrt selbstverständlich wieder. Recht gut wird in Cap. 13, 3 gelesen: *εἰς* (so auch Tischendorf) *τὸ πορεύεσθαι ὑπηκόους ὄντας*, aber in der Uebersicht p. XXV ist das bisherige *ἡμᾶς* neben und vor *ὄντας* stehen geblieben. Richtig wird Cap. 21, 7 *ἀποδειξάσθωσαν* statt des vom Codex gebotenen *ἀποδειξάτωσαν* gelesen, aber in der Anmerkung 7, S. 54, wird statt des letzteren *ἐνδειξάτωσαν* und, was vollends irreführen muß, in der Randglosse *ἐνδειξάσθωσαν* angegeben, was in demselben Satz und in dem gleichen der von Laurent eingeführten Verse, wonach er die variae lectiones der Handschrift unbequemer-

weise anführt, allerdings in der Handschrift steht, dort aber auch von Laurent anerkannt wird, während an der fraglichen zweiten Stelle weder ἐνδειξάτωσαν noch ἐνδειξάσθωσαν, sondern eben ἀποδειξάτωσαν steht. — Die kühne Einschiebung von πιστούς in Cap. 32, 4 kann nicht empfohlen werden durch das, so zu sagen, dogmatische Bedenken, daß sonst ja anscheinend alle Menschen als von Gott durch Glauben Gerechtfertigte bezeichnet würden. Der wohlwollende und schon jeder verständige Leser beschränkt dies πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος von selber richtig. Noch weniger triftig ist die Bemerkung, daß diese Lesart, selbst wenn der Sinn erträglich wäre, grammatisch unzulässig und wenigstens τούς zu streichen sei. Aber nur der erheblich verschiedene Gedanke, welchen die Beseitigung des τούς herausbringt, konnte durch die handschriftliche Lesart nicht grammatisch richtig ausgedrückt werden. Den Sinn, welchen die Handschrift ausdrücken will, drückt sie auch correct aus: „Alle, die von jeher gewesen sind". Es fragt sich also nur, ob Clemens diesen Gedanken habe aussprechen können. Aber warum sollte er nicht im Gegensatz zur Möglichkeit eines anderen Heilswegs von den Menschen aller Zeiten sagen können, daß Gott sie durch Glauben gerechtfertigt habe. Dabei bleiben selbstverständlich alle diejenigen außer Betracht, von denen überhaupt keine Gerechtigkeit und kein Gerechtfertigtsein ausgesagt wird, und geschmackvoller hat der Clemens der Handschrift jedenfalls geredet, als wenn er nach Laurent gesagt hätte, durch Glauben habe Gott alle Gläubigen von jeher gerechtfertigt. Da der Herausgeber, wie in früheren Arbeiten, so auch in dieser wieder (p. XXXVIII), auf Orthographie großen Werth legt, so sei auch das im Text dieser Stelle und in den Anmerkungen 8. 9 (S. 70) im Ganzen siebenmal geschriebene αἴωνος erwähnt. — Erheblicher schon ist der methodische Fehler, biblische Citate bei Clemens nach LXX zu corrigiren, auch da, wo, wie Capitel 14, 3; 27, 7, ein zwingender grammatischer oder stylistischer Grund nicht vorliegt, warum der Schriftsteller nicht so hätte schreiben können, wie der Schreiber geschrieben hat. Das heißt die wichtigsten Zeugen des biblischen Textes vollends ihrer textkritischen Bedeutung berauben, und an der zweiten genannten Stelle von somniantis librarii διττογραφία zu reden, steht demjenigen übel an, welcher eben hier aus ganz ähnlichem Grunde den Artikel vor ἡμέρα streicht — weil nämlich νύξ im Parallelglied artikellos steht —, als aus welchem der Abschreiber ihn zugesetzt haben könnte — weil nämlich τῇ ἡμέρᾳ folgt. Die kritischen Leistungen rechtfertigen überhaupt nicht den Ton, in welchem hier Bisheriges durch Neues beseitigt wird. Ein ἐστερεωμένοι τοῖς σπλάγχνοις (Cap. 2, 1) will doch, wenn man die Bedeutung von σπλάγχνα bedenkt, noch weniger einleuchten als die bei ἐστερνισμένοι (Codex) oder ἐνεστερνισμένοι (vergl. Clem. Al. paed. I, §. 43: τὸν σωτῆρα ἐνστερνίσασθαι) nicht einmal nothwendig anzunehmende Verwischung der Bildlichkeit dieses Ausdrucks; denn die σπλάγχνα sitzen nicht bloß im Bauch, sondern auch in der Brust, und die Bildlichkeit des Verbums bleibt vollends unangetastet, wenn Clemens hier wie Cap. 23, 1 das Substantiv im abgeschliffenen Sinne der gefühlvollen Liebe gebraucht hat. Die Uebersetzung firmati eratis corde entspricht jedenfalls gar nicht, denn das Herz als Gebiet und Object der Stärkung und Befestigung, welche überdies besser durch ἐστηριγμένοι (Cap. 13, 3; 35, 5) ausgedrückt wäre, heißt niemals σπλάγχνα. — Wenn Laurent Wotton's vielfach wiederholte Conjectur βραβεῖον ὑπέσχεν (Cap. 5, 5) per se inepta nennt und dies Urtheil durch die Frage rechtfertigt: quid enim est praemium sustinere? so hätte er wenigstens

bedenken sollen, daß die Synonyma von ὑπέχειν zum Accusativobject nicht bloß das haben, worunter man ausharrt, sondern auch das, was man mit ausharrender Geduld erwartet (ὑπομένειν) oder aus der gefahrvollen Lage davonträgt (ὑποφέρειν, vergl. den zeugmatischen Gebrauch in Cap. 14), so daß ὑπέσχεν oder ὑπήνεγκεν stylistisch ziemlich unanstößig erscheint. Jedenfalls veranlaßt das vorgeschlagene ὑπέδειξεν mit beigegebener Erklärung zu der Gegenfrage: quid sit palmam „tamquam exemplum ad imitandum proponere". Tischendorf's den früheren Augenzeugen widersprechendes Urtheil, daß ein ξ (υ...ξεν) **deutlich** zu lesen sei, kann zu solchen Künsten nicht verleiten. Es muß doch wohl ein ziemlich verschiedener Deutung fähiges Zeichen sein, welches Tischendorf so bestimmt und Andere, denen die Handschrift noch in besserem Zustande vorlag, welche z. B. das jetzt abgerissene υ noch lasen, gar nicht erkannt haben. Wir haben volle Freiheit, die Lücke nach Belieben durch ὑπήνεγκεν, ὑπέμεινεν u. dergl. auszufüllen, wenn man es nicht vorzieht, die Handschrift zu verlassen und einfach ἀπήνεγκεν zu lesen (conf. mart. Polyc. 17). — Der Vorschlag, statt des herkömmlichen ἕως θανάτου **ἦλθον** (Capitel 5, 2) ἔπαθον zu schreiben, hat den Sprachgebrauch gegen sich, denn nur in dem gleichsam technisch gewordenen Sinn des Todesleidens kann meines Wissens πάσχειν so absolut gebraucht werden, während man hier, wenn überhaupt ein so ergänzungsbedürftiges Wort wie πάσχειν dastand, gerade erwarten sollte, gesagt zu finden, daß die Apostel alles Mögliche mit Einschluß des Todes oder was sie Alles vor dem Tode erduldet haben. Da aber die Lücke am Schluß einer Zeile steht, hat man Freiheit, auch ein längeres Wort, wie ἐθλίβησαν oder dergl., zu ergänzen.

Doch ich wollte für diesmal als Kritiker nicht des clementinischen Textes, sondern seiner neuesten Bearbeitung auftreten, deren Werth in einem so empfindlichen Mißverhältniß zu ihrer anspruchsvollen Außenseite steht.

Göttingen. Th. Zahn.

Die Pilatus-Acten, kritisch untersucht von Richard Adelbert Lipsius. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1871. VIII u. 45 S.

Die vorliegende Schrift ist eine Festgabe, mit deren Darbringung an die evangelisch-theologische Facultät in Wien zu ihrem funfzigjährigen Jubiläum der Verfasser sein früheres Verhältniß zu dieser Körperschaft ehrt. Sie ist daher durch eine Widmung eingeleitet, deren kurze, aber inhaltschwere Worte zur Geschichte derselben einen lehrreichen Beitrag geben. Die sogenannte Sistirungsperiode in der österreichischen Politik, mit welcher die Hoffnungen für den Staat vernichtet wurden, hat sich auch dieser Facultät fühlbar gemacht, auch ihre Hoffnungen blieben unerfüllt, und dies hat Lipsius von Wien weggetrieben. Bei dieser Gelegenheit erinnert er daran, was gerade dieses Institut, so unscheinbar in seiner äußeren Stellung und so angefochten von den mächtigen Parteien der Ultramontanen und der Feudalen, dem Kaiserstaate sein könnte und sollte; denn nur die Freiheit protestantischer Wissenschaft vermag dem deutschen Geiste seine Kraft zu erhalten und damit auch die Fähigkeit für seinen Beruf in diesem Reiche. Was der Verfasser in kurzen Worten hierüber sagt, können wir Alles unterschreiben. Hoffnung haben wir aber freilich nicht, daß es so kommen werde. Denn die finsteren Mächte sind und bleiben in Oesterreich die Macht und werden es bleiben, bis sie den Staat zu Ende ruinirt haben.

Die Festgabe selbst ist eine sehr schätzenswerthe, nicht bloß für die Wiener, sondern für uns Alle. Man darf wohl sagen, daß sie die Frage über die Pilatusacten zum Abschlusse bringt. Und da diese Frage neuerer Zeit durch ihre Beziehung zur neutestamentlichen Kritik, namentlich in Betreff des Evangeliums Johannis, ein allgemeines Interesse in Anspruch genommen hat, so dürfen wir hoffen, daß auch das weitere theologische Publicum die Gabe dankbar annehme. Zunächst setzt der Verfasser S. 1—11 die Textesverhältnisse auseinander, in durchsichtiger, für Jedermann verständlicher Weise, um sich sodann der Untersuchung über die Abfassungszeit der bekannten Haupttheile zuzuwenden. Bei dem ersten und in der vorerwähnten Beziehung wichtigeren Theile ist nun die Schrift selbst und die Ueberarbeitung derselben (in der älteren griechischen Redaction) zu unterscheiden. Die Ueberarbeitung giebt ihr Datum selbst an, welches der Verfasser mit Hülfe Gutschmid's als das Jahr 425 n. Chr. interpretirt. Schwieriger ist die Abfassungszeit der überarbeiteten Schrift selbst zu bestimmen, der Verfasser kommt zu dem Ergebnisse, daß dieselbe zwischen 326—376 fallen muß. Den letzten Termin giebt Epiphanius, der sie zweifelsohne in dieser Gestalt kannte, den anderen giebt Eusebius, der sie nicht kannte, dessen Berechnung des Todesjahres Christi aber in der Schrift benutzt ist. Wie diese zwar das genannte Todesjahr bestimmt, giebt sie eine Zusammensetzung von Daten, die der älteren Ansicht der Kirchenväter angehören, und solchen, die aus Eusebius entnommen sind. Woher diese Mischung komme, ist zwar noch nicht erklärt und ist vielleicht auch nicht zu erklären. Darin aber hat Lipsius ohne Zweifel Recht, daß wir nach allen unseren Kenntnissen die Benutzung von Elementen der späteren Berechnung nur nach Eusebius setzen können. Ebenso hat er die damit übereinstimmenden übrigen Merkmale einer so späten Abfassung erschöpfend gewürdigt. Und außerdem muß es Jedem, der wie der Unterzeichnete längst überzeugt ist, daß Justin gar keine acta Pilati gesehen hat, Tertullian jedenfalls nicht die unserigen, zum Vergnügen gereichen, wie der Streit darüber hier ein- für allemal abgethan ist. Aus diesem Resultate ergiebt sich nun aber ferner, daß die Acten nicht zu der Abfassung der heidnischen Acten unter Maximin Anlaß gegeben haben, sondern wahrscheinlich das umgekehrte Verhältniß stattfindet, und in jedem Falle, daß von einem Belange unserer Acten für die Evangelienkritik nicht die Rede sein kann. Nicht ebenso überzeugt bin ich von einer anderen Ausführung des Verfassers, nämlich daß dem zweiten Theile (descensus) in Form einer Schrift von Leucius Carinus (die Namen sind sicher richtig auf ihn zurückgeführt) ein viel älteres Document von gnostischem Charakter und Ursprung zu Grunde liege. Die gnostische Verwandtschaft ist kaum durchschlagend genug, und die Möglichkeit scheint noch nicht ausgeschlossen, daß wir es mit einem späten Sammelproduct zu thun haben.

Tübingen. C. Weizsäcker.

Chronologie der römischen Bischöfe bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts. Von Richard Adelbert Lipsius. Kiel, Schwers'sche Buchhandlung, 1869. XII und 280 S.

Die Jahrbücher hätten dieses Buch längst anzeigen sollen, es ist nicht meine persönliche Schuld, daß es so lange liegen geblieben ist; aber indem ich dieses zu entschuldigen habe, trete ich nachträglich sehr gern in die Lücke, um die Leser der

Zeitschrift heute freilich nicht mehr in Kenntniß von seinem Dasein zu setzen, aber darin zu bestätigen, daß wir es hier mit dem tüchtigsten Erwerbe wirklicher Forschung zu thun haben. Ein für mich selbst abschließendes Urtheil über die ganze Reihe der darin erörterten Fragen kann ich nicht aufstellen, da ich für manche derselben weder über den Apparat verfüge, noch die selbstständige Untersuchung angestellt habe. Ich möchte mich aber auch mit der Aufgabe nicht mittelst der wohlfeilen Kunst abfinden nur dasjenige, was mir erreichbar ist, hervorzuheben und mit wirklichen oder vermeintlichen Berichtigungen heimzusuchen. Vielmehr will ich nur mit wenigen Worten zu erläutern suchen, was der Verfasser sich zur Aufgabe gesetzt und wie er dieselbe gelöst hat, ohne daß ich zu den Ergebnissen insgesammt damit meine eigene Zustimmung aussprechen könnte oder möchte.

Die Papstchronologie der ersten Jahrhunderte hat für die Kirchengeschichte schon als Chronologie selbst große Bedeutung, sofern sie vielfach den chronologischen Rahmen für die Zeitgeschichte im Ganzen liefert oder liefern hilft, außerdem aber ist durch sie auch die Entscheidung über eine Reihe von Sachen bedingt, die als solche das größte Interesse haben, und dahin gehören nicht nur die fabelhafte Papstregierung des Petrus in Rom und die Existenz oder Natur der Bischöfe der ältesten Zeit, auch nicht bloß das Auftreten einflußreicher Personen, namentlich aus dem gnostischen Kreise im zweiten Jahrhundert, sondern dasselbe Verhältniß setzt sich fort bis in die wichtigen Conflicte des dritten Jahrhunderts und sogar bis in das vierte Jahrhundert. Nun weiß Jeder, daß die herkömmlichen Zahlen für die Päpste eine Reihe ganz unsicherer Data bilden. Der Einblick in die wichtigsten Quellen, die Jedermann zugänglich sind, bestätigt nur diese Unsicherheit. Und die Kenntniß der meisten früheren Untersuchungen läßt den Eindruck eines Chaos zurück. Die wirklichen Resultate derselben sind in dem kurzen Aufsatze von Röstell im ersten Bande der Platner'schen Beschreibung der Stadt Rom noch für heute richtig charakterisirt, dies führt aber nicht über die größte Unbestimmtheit hinaus. Was die Benedictiner von Solesme geleistet haben, war fast nur ein Rückschritt. Um so erquicklicher war Mommsen's sichere Analyse des Papstverzeichnisses bei dem Chronographen von 354, welche wenigstens über diese eine und allerdings wohl allerwichtigste Quelle das Licht verbreitete, das überhaupt möglich ist. Die schönen Ergebnisse dieser Untersuchung haben offenbar wesentlich dazu beigetragen, Lipsius zu ermuthigen zu einer ähnlichen Untersuchung unserer sämmtlichen Quellen, und nachdem er in dem Kieler Programm von 1868 zunächst den Eusebius einer solchen unterworfen hatte, hat er die Aufgabe in jener allgemeinen Ausdehnung und mit Revision der ersteren Arbeit hier wieder aufgenommen.

Die Eintheilung der Quellen ergiebt sich von selbst. Sie zerfallen zunächst in die griechischen, d. h. von griechischen Autoren überlieferten, und in die lateinischen. Unter den letzteren steht der Liberianische, d. h. eben der Katalog von 354, für sich und ihm treten dann zweitens die Recensionen, beziehungsweise Quellen des liber pontificalis zur Seite. Unter den griechischen Katalogen sind die Hauptsache die beiden des Eusebius. Zu ihm kommt auf der einen Seite Irenäus, der freilich wahrscheinlich eine unmittelbar römische Quelle repräsentirt, und auf der anderen Seite Hieronymus, sofern derselbe formell von Eusebius ausgeht, obwohl seiner Stellung nach vermuthet werden kann, daß auch er direct in Rom gesammelt habe. Weiter kommen aber noch hinzu die syrische Bearbeitung der Chronik und spätere Griechen. Die ganze Wichtigkeit des Kataloges

von 354 tritt nun schon in diesem Theile hervor. Die Vergleichung der beiden Eusebianischen Verzeichnisse in Chronik und Kirchengeschichte führt nämlich zu der Erkenntniß, daß derselbe für die ältere Zeit (bis Urban) in der Kirchengeschichte seine früheren Angaben zu Gunsten eines neuen Hülfsmittels verließ, welches die größte Verwandtschaft mit dem Kataloge von 354 zeigt. Aber auch die Liste des Hieronymus führt zum Theil auf diesen Katalog, zum Theil auf eine der Grundlagen des liber pontificalis zurück. Hierzu kommt noch eine Reihe ähnlicher Wahrnehmungen an den übrigen Quellen, und dieser Theil kann daher schon mit einer Stammtafel der besprochenen Verzeichnisse schließen, welche diese Verwandtschaften constatirt und, so verwickelt sie zunächst erscheint, doch wesentlich das Resultat giebt, daß die Mannigfaltigkeit der Nachrichten durch Zurückführung auf die Stämme vereinfacht wird. Die darauf folgende Untersuchung über den Chronographen von 354 schließt sich an Mommsen's Arbeit an, sie ergänzt aber dieselbe und geht darüber hinaus, indem sie insbesondere mit Zuhülfenahme von Augustinus und Optatus die Urgestalt des älteren, vermuthlich von Hippolytus herrührenden Theiles herstellt und ebenso den Text der späteren Theile durch vergleichende Zusammenstellungen berichtigt, überhaupt aber die Elemente des Verzeichnisses feststellt. Ist hier die Aufgabe verhältnißmäßig einfacher, so wird sie um so verwickelter bei der Untersuchung über die verschiedenen Recensionen des liber pontificalis. Was hier vorlag, war im Wesentlichen nichts als die allgemeine Kenntniß der zwei Hauptrecensionen und gewisse Wahrnehmungen über die Eigenthümlichkeit des Veronensischen Codex. Der Verfasser hat sich daher vor Allem das möglichst reiche handschriftliche Material verschafft, theils die Sammlung, die für die monumenta Germaniae gemacht ist, benutzt, theils sonst Erkundigungen eingezogen und Collationen veranstaltet. Durch die äußerst umständliche kritische Arbeit ist er auch hier zu bestimmten Ergebnissen über ursprüngliche Bestandtheile und Quellen gelangt, welchen zufolge die Texte, die dem liber pontificalis zu Grunde liegen, über verschiedene nicht mehr vorhandene, aber erkennbare Mittelglieder zurück sammt dem Kataloge von 354 und Hieronymus auf einen einfachen Stamm ältester römischer Ueberlieferung verweisen.

Die Anwendung der kritischen Ergebnisse wird in einem zweiten Theile gemacht, der auf Grund derselben die Chronologie herstellt und eine größere Zahl mit derselben zusammenhängender historischer Fragen erledigt. Da die Quellen erst von gewissen Punkten an eine Gewähr authentischer Nachrichten geben, so kann es sich auch nicht überall um positive Resultate handeln, sondern zum Theil nur eben um Feststellung der Grenzen des Historischen und des Zweifelhaften, ebenso um die definitive Beseitigung störender Daten, welche lediglich durch Verderb hereingekommen sind; aber es fehlt doch auch nicht an so manchem Gewinn positiven Wissens, der für den Forscher äußerst schätzbar ist und zu den Bausteinen gehört, aus welchen sich das Gebäude der Geschichtschreibung selbst zusammensetzt. Die Gruppen, in welche der Verfasser seine Herstellung theilt, stellen verschiedene Stufen der historischen Erkenntniß dar, von Petrus bis Alexander das Gebiet der unsichersten geschichtlichen Erinnerungen, in welchen die Sage freien Spielraum fand, von Xystus bis Urban eine Zeit nach und nach immer reicher an guten, aber doch noch vereinzelten Nachrichten, von Pontianus bis Liberius das Gebiet eigentlich beglaubigter Geschichte, doch nicht ohne bedeutende dunkle Stellen. Auch der, dem die kritischen Untersuchungen des ersten Theiles zu fern liegen,

wird aus diesem zweiten Theile gern mannigfaltige und anregende Ausbeute schöpfen. Beigegeben ist zum Schlusse eine chronologische Tabelle, welche die Resultate des Buches darstellt, ferner eine Recension des catalogus Liberianus und endlich die Berner Handschrift des catalogus Felicianus.

Indem ich hiermit den Versuch schließe, in wenigen Zeilen eine Vorstellung von dem Plane und der Leistung des Verfassers zu geben, kann ich bei allem Vorbehalte in Betreff des Verfahrens und der Resultate das schöne Denkmal protestantischen Forscherfleißes nicht genug mit allen den reichen Anregungen, die es giebt, dem weiteren Studium unserer Theologen empfehlen. Schließlich darf ich, ohne den oben bezeichneten Grenzen der Anzeige untreu zu werden, die Bemerkung nicht unterdrücken, daß das Buch als solches wohl gewonnen haben würde, wenn die zahlreichen kritischen Hypothesen in der Untersuchung schärfer hervorträten und Kleines und Großes deutlicher unterschieden wäre.

Tübingen. C. Weizsäcker.

Dante's göttliche Komödie, nach Inhalt und Gedankengang übersichtlich dargestellt, mit biographischer Einleitung von Dr. Rudolf Pfleiderer. Stuttgart, Kirn, 1871. 192 S.

Wenn es wahr ist, daß Dante der theologische Dichter im ausgezeichneten Sinn genannt zu werden verdient, so dürfte die Besprechung eines von einem deutschen Theologen verfaßten Werkchens, welches sich zur Aufgabe macht, uns in die Kenntniß und das Verständniß der göttlichen Komödie einzuleiten, in diesen Blättern wohl eine Stelle finden. Referent ist in dem Falle, in dem sich gewiß die meisten ältern und jüngern Theologen befinden, daß er zu einem eingehenden Studium „des Wunderliedes des Mittelalters" aus äußerlichen Gründen bis jetzt noch nicht gekommen ist, und doch hat ihm gerade die Lectüre der Pfleiderer'schen Schrift die Ueberzeugung beigebracht, daß jeder Theolog sich mit Dante's unsterblichem Gedichte wenigstens einigermaßen befassen sollte. Denn „das ganze Mittelalter spiegelt sich darin; alle die bunten Elemente des mittelalterlichen Culturlebens, alle seine Anschauungen von Welt und Gott, Staat und Kirche hat es in sich aufgenommen" (S. 177). Es ist nicht zu bezweifeln, daß jeder Theolog für seine kirchen- und dogmengeschichtlichen Studien aus der näheren Bekanntschaft mit diesem Gedichte bedeutende Anregungen empfangen, daß er für das Verständniß des eigenthümlichen Verhältnisses, in welchem Papst und Kaiser zu einander standen, wie für das Verständniß der scholastischen Philosophie und Theologie hier dankenswerthe Aufschlüsse finden wird. — An deutschen Uebersetzungen der göttlichen Komödie fehlt es nun bekanntlich nicht. Dem aber, der, ehe er an die Lectüre des Gedichtes selbst geht, sich zuvor im Allgemeinen orientiren, das Wichtigste aus dem Leben Dante's erfahren, über Sinn und Plan des Gedichtes sich vorläufig klar werden, die verschiedenen Auffassungen des Grundgedankens der göttlichen Komödie kennen lernen und dann „mit bedächt'ger Schnelle" durch Hölle, Fegefeuer und Paradies wandern will, — dem bietet sich das vorliegende Schriftchen als willkommener Führer an. Pfleiderer leistet dem mit dem betreffenden Gegenstande noch nicht hinlänglich vertrauten Leser den gleichen Dienst, welchen dem Dante sein Meister Virgil leistet. Und es ist ein wirklicher Genuß, an der Hand dieses Führers die allgemeinen Umrisse wie die einzelnen Schön-

heiten des großartigen Gedichtes kennen zu lernen. Sichtliche Begeisterung für den Gegenstand, daneben aber nüchternes Urtheil den Mängeln des Gedichtes gegenüber, ein weiter und freier Blick, der an den verschiedenen Auffassungen das Richtige herauszufinden weiß, sind Vorzüge, welche die vorliegende Schrift in hohem Maße auszeichnen. Dabei ist das Büchlein so populär und mit Vermeidung alles gelehrten Ballastes geschrieben, daß es auch von gebildeten deutschen Frauen und Jungfrauen gewiß mit Freude gelesen werden wird. In der Mittheilung von Proben aus dem Gedichte nach verschiedenen deutschen Uebersetzungen hat Pfleiderer nach unserem Erachten ganz das richtige Maß getroffen. Ohne sich in eigentliches Allegorisiren zu verlieren, läßt er uns doch über Sinn und Bedeutung der in dem Gedichte auftretenden Gestalten, eines Virgil, einer Beatrice, einer Lucia, nirgends im Unklaren. Kurz, wir können das Werkchen als ein durchaus verdienstliches bezeichnen.

Auf den Ausdruck hätte der Verfasser wohl hie und da etwas mehr Sorgfalt verwenden sollen. Die Sprache ist zwar durchweg edel, frisch, lebendig; allein von Nachlässigkeiten im Einzelnen ist der Styl nicht ganz freizusprechen; so ist z. B. der Satz, mit welchem die Schrift beginnt, nicht richtig gebildet. S. 61 muß es heißen, daß die Axe des umgekehrten Kegels durch Jerusalem gehe (nicht, wie der Verfasser sagt, daß der unterste Punkt des Kegels zugleich Mittelpunkt der Erde sei und senkrecht unter Jerusalem liege). Doch wir wollen hier nicht weiter im Einzelnen schulmeistern, da das Ganze gewiß jeden Leser, der in Dante's Gedicht eingeführt zu werden wünscht, sehr befriedigt.

Tübingen. Repetent Lang.

Ideale und Irrthümer. Jugend-Erinnerungen von Dr. Karl Hase. Leipzig, Brockhaus, 1872.

Das ist zwar kein theologisches Werk, im Dienste der Dogmatik oder einer anderen wissenschaftlichen Disciplin stehend, aber es ist das Werk eines Theologen, der uns seine eigene Jugendzeit — und damit zugleich eine merkwürdige Weltzeit beschreibt, die uns jetzt gemahnt wie ein Jugendtraum, von häßlichen Gesellen gestört und verscheucht, und doch ein Traum, der nicht gelogen hat. Wenn das Buch auch von Nichttheologen sehr wohl gelesen werden kann und mit Genuß gelesen werden wird, so schließt das nicht aus, daß der Theolog als solcher sein reichliches Theil daraus nehmen kann, wenn er den rechten, reinen Sinn hat für diejenige Wahrheit, die nicht in Formeln und nicht in einer abstracten Gedankenwelt ihr Element hat, sondern Leben, frisches, freudiges, kräftiges Leben ist. Daß der Mann, der uns die „neuen Propheten" und selbst einen heiligen Franziskus so anziehend zu schildern weiß, sein eigenes Jugendleben — wenn auch, wie er selber sagt, in anderem Styl, als ein Gleiches in Augustin's und in Rousseau's Confessionen geschieht — in einer den Leser fesselnden Weise darzustellen versteht, — daß er aber auch von seiner Kunst der Darstellung dennoch nicht Gebrauch gemacht hätte, wenn der darzustellende Gegenstand einer solchen nicht vollauf werth gewesen wäre, — das erwartet wohl Jeder von selbst, wenn er das Buch zur Hand nimmt. „Ideale und Irrthümer" hat der Verfasser dasselbe überschrieben; die Wahl dieses Titels erklärt er S. 165. 166; es war in seinen Studentenjahren

ein das Studentenleben mit Wahrheit und Dichtung beschreibendes Manuscript in die Hände eines Untersuchungsrichters gefallen; der will den Titel des zu einem Buche designirten Manuscripts wissen, und in der Verlegenheit fällt dem Verfasser kein anderer ein als der Titel: Ideale und Irrthümer des akademischen Lebens. Nun aber verlangt der Freund desselben, der später katholisch gewordene Dr. Ferdinand Herbst, die Ueberlassung des Titels für ein ganz anderes, von ihm beabsichtigtes Buch, das auch wirklich mit dieser Signatur herauskam, und jetzt erst, nachdem dieses verschollen ist, macht Dr. Hase sein ursprüngliches Eigenthumsrecht geltend. Es sind die Ideale und Irrthümer der Burschenschaft gemeint, nebenbei wohl auch die langgehegte Meinung des jungen Hase, sein eigentlicher Beruf sei die Poesie; nach S. 159 kam es ihm an einer poetischen Arbeit und ihrem Liegenlassen zum Bewußtsein, daß es ihm an der Fähigkeit schöpferischer Ausführung fehle. „Dagegen", fährt er fort, „als ich die Glaubenslehre zu schreiben begann, da gerieth ich immer eifriger hinein, und obwohl oft sinnend über den Tiefsinn der alten Kirchenlehre und ringend mit den Gedanken, kam ich ohne Unterbrechung zum Schlusse. So bin ich mit nur leisem Schmerz über eine verfehlte Bestimmung hinweggekommen und fand mich schon heimisch in einem anderen Gebiete, das strenge Arbeit forderte, als ich endlich merkte, daß die Poesie mir nur gegeben sei als der glückliche Traum eines Jugendfrühlings, aber in verständiger Bewahrung als eine belebende Kraft meiner Wissenschaft und im hingebenden Genusse als der Trost und Schmuck meines Lebens neben und in der Religion." — Wie sehr gerade diese Mitgabe die Eigenthümlichkeit der Theologie des Verfassers bedingte und es ihm möglich machte, mit einem kritisch geschärften Blicke doch das warme Interesse für die „symbolischen Bücher" und für die dogmatischen Formeln des 16. und 17. Jahrhunderts (im Hutterus redivivus) zu verbinden, wissen wir alle; einige Stellen aus vorliegendem Buche selbst, die zugleich den ganzen Ton desselben charakterisiren, mögen noch specielles Zeugniß davon geben. S. 255 hat er erzählt, wie nach acht Monaten Gefängniß endlich die Erleichterung eintrat, daß er mit den anderen auf Hohenasperg wegen burschenschaftlicher angeblicher Staatsverrätherei Gefangenen innerhalb der Festung spazieren gehen durfte, und fährt nun fort: „Am nächsten Sonntag gingen wir alle zur Kirche, nach der ich mich, die Orgel aus der Ferne hörend, doch manchmal nicht gesehnt hatte. Bei dem Liede „Befiehl du deine Wege" sind mir die Augen naß geworden, über der Predigt wurden sie wieder trocken. Ich habe nachmals den jungen Pfarrer ermahnt, doch nicht so viel Teufel und Bestien aller Art in seinen Predigten anzubringen; er hielt das aber wegen der Züchtlinge, die auch zur Festung gehörten, für nothwendig." — Die andere Stelle findet sich S. 359. Er hat dort an den Diogenes erinnert, wie der Menschen sucht mit der Laterne, und sagt nun weiter: „Wir alle gehen herum und suchen einen Menschen, so lange wir noch glücklich sind in dem Glauben, ihn zu finden, einen Menschen, den wir unendlich lieben können, einen Freund oder eine Geliebte. Aber auch dem Suchen des Weltweisen hat die Weltgeschichte eine Antwort gegeben, die der römische Statthalter aussprach, als er auf einen zerschlagenen und mit Dornen gekrönten Menschen wies: Ecce homo! Siehe, da ist der Mensch! Doch läßt sich's in seinem unbewußten Doppelsinn nicht übersetzen: der Mensch in seinem Elend und der Mensch in göttlicher Herrlichkeit."

Einen bedeutenden Theil des Buches nimmt die Darstellung des Conflictes

ein, in welchen die Burschenschaft mit der berüchtigten Demagogen-Inquisition gerieth, die bekanntlich ihren Sitz in Mainz hatte. Immer wieder scheint es uns jetzt unmöglich und ist doch nackte Wahrheit: was jetzt als große, herrliche Thatsache vor uns steht: Kaiser und Reich, das wurde damals, als es der meist harmlose Traum der akademischen Jugend war, verfolgt mit einer Schamlosigkeit und Grausamkeit, die uns nur faßlich wird, wenn wir uns der Namen ihrer von der Geschichte für immer gebrandmarkten Urheber, eines Metternich und seiner Berliner Consorten, Kamptz, Schmaltz und wie sie alle hießen, erinnern. — Das Buch schließt mit der Berufung Hase's nach Jena auf den theologischen Lehrstuhl, wohin er sich nach seiner ersten italienischen Reise verfügte, — eine Reise, auf welcher er auch die Gefährtin seines Lebens fand. Letzteres ist eine Geschichte, die eben in ihrer Wahrheit und Reinheit die beste Dichtung zieren würde.

Referent hat keinen Auftrag gehabt, diese Schrift hier anzuzeigen; aber nachdem er die letzte Seite gelesen, war es ihm Bedürfniß, seine Freude daran auszusprechen und zum Mitgenuß einzuladen. Für einen Schwaben hat ohnehin der Abschnitt vom Jahr 1823—25 ein heimisches Interesse; wie gern lassen wir uns durch Namen wie Bengel und Steudel in jene Tage zurückversetzen, wo Tübingen als die einzige noch bibelfeste Facultät galt, in deren Umkreis Hase als ein ganz neues, eigenthümliches Element eintrat! Aber auch die Zartheit und Pietät, womit der Verfasser seines Aufenthalts am schwäbischen Neckar gedenkt, gehört zu den schönen Zügen, an welchen seine Schrift so reich ist.

Tübingen. **Palmer.**

Systematische Theologie.

System der christlichen Gewißheit von Dr. Fr. H. R. Frank, ord. Prof. der Theol. in Erlangen. Erste Hälfte. Erlangen, Verlag von Andreas Deichert, 1870. VI und 464 S.

Die vorliegende Schrift verdiente schon darum die Beachtung des theologischen Publicums, weil derartige größere Hervorbringungen auf dem Gebiet der systematischen, namentlich auch der dogmatischen Theologie gegenüber der Fluth von apologetischen Beiträgen zu den Seltenheiten zu gehören beginnen. Der Hr. Verfasser verdient aber um so mehr unseren Dank, da er die Nothstände der gegenwärtigen dogmatischen Theologie mit anerkennenswerther Offenheit bloßlegt und mit wissenschaftlicher Unbefangenheit Abhülfe versucht. Es ist im Munde eines lutherischen Theologen ein beachtenswerthes Geständniß, daß „die frühere dogmatische Arbeit der Kirche, auch die der Reformationszeit, für die Bedürfnisse der Gegenwart gar nicht ausreiche und daß nichts für den Bestand des kirchlichen Gemeinwesens verhängnißvoller sein könne als die Ablösung der dogmatisch-wissenschaftlichen Thätigkeit von den Erfordernissen, Kämpfen und Strebungen der Gegenwart" (S. 13).

Diese Bedürfnisse der Gegenwart beziehen sich aber nach dem gewiß richtigen Urtheil des Verfassers auf eine mehr principiell zu Werke gehende, sicherere Fundamentirung des theologischen Systems, welche sich mit den erst in der Neuzeit hervorgetretenen Fragen nach den Bedingungen der Erkenntniß, nicht minder aber

auch mit den heutzutage herrschenden principiellen Gegensätzen gegen die christliche Ueberzeugung auseinandersetzt (S. 1—37). Treffend weist der Verfasser nach, daß die heutzutage so begünstigte Apologetik diesen Dienst nicht thun kann, weil sie durch ihre praktische Tendenz, wie dieselbe durch die jeweilige kirchliche Lage, namentlich die jeweiligen Angriffe gegen das Christenthum bedingt und insofern zufällig ist, nothwendig der Systematisirung widerstrebt, ja, wie der Verfasser mit deutlichem Seitenblick auf das Werk von Delitzsch hinzufügt, die Apologetik hört in dem Maß auf zu sein, was ihr Name besagt, als sie darauf ausgeht, sich zu systematisiren (S. 13. 28). Wenn nun aber der Verfasser statt dessen in seinem System der christlichen Gewißheit eine ganz neue theologische Disciplin entdeckt zu haben glaubt (S. 1), so dürfte ihm, wie es bei wissenschaftlichen Funden manchmal geht, die Neuheit und die Tragweite seines Gedankens in zu günstigem Licht erschienen sein. Denn das Bedürfniß einer Fundamentaltheologie, einer theologischen Principienlehre, ist schon öfters, in diesen Jahrbüchern z. B. von Dorner, Ehrenfeuchter, ausgesprochen worden, und der Versuch seiner Befriedigung liegt in manchen dogmatischen oder religionsphilosophischen Werken, z. B. von Lange, Weiße, Mehring, Rothe, vor.

Der Weg, den der Verfasser einschlägt, ist nun allerdings ein neuer, sicher auch ein berechtigter, aber es läßt sich wohl im Folgenden zeigen, daß er gerade insoweit vom Ziele abführt und statt der begehrten theologischen Orientirung neue Unklarheit giebt, als er für den schließlich allein berechtigten ausgegeben wird.

1. Das System der christlichen Gewißheit beschäftigt sich mit dem Nachweis, wie dem Bewußtsein des christlichen Subjekts von seiner Wiedergeburt eine Selbstgewißheit eigenthümlicher Art innewohnt, die sich an Sicherheit nur mit dem Bewußtsein des Subjekts von seiner natürlichen Existenz vergleichen läßt, ja gegenüber diesem insofern eine entschiedene Ueberlegenheit behauptet, als alle aus der Sphäre des natürlichen Bewußtseins entnommenen Instanzen nicht hinanreichen an den in der Wiedergeburt gesetzten Thatbestand. Wie nun aber der Zustand natürlicher Gewißheit für das endliche Bewußtsein stets die Gewißheit eines Objekts in sich schließt, weil sie nur denkbar ist als Erfahrungsgewißheit, so hat das christliche Subjekt in der Gewißheit seiner Wiedergeburt, sofern dieselbe die Selbstgewißheit des geistlichen Ich im Gegensatz zum unwiedergeborenen Ich ist, zugleich die Gewißheit der übernatürlichen Wirkungen, durch welche die Wiedergeburt zu Stande gekommen, und versichert sich sodann durch den nothwendigen Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache der Realität der causalen Faktoren, durch welche jene Wirkung zu Stande gekommen ist. In der Gewißheit von seiner Wiedergeburt gewinnt der Christ die Gewißheit von der Realität der Gottesthaten der Versöhnung und Erlösung und des dreieinigen Gottes, der diese Thaten vollbracht hat und vollbringt.

So weit in Kurzem der Gedankengang des Verfassers. Es ist in demselben augenscheinlich ein Doppeltes enthalten. Erstlich wird die christliche Gewißheit nach ihrem formalen Wesen, nach den Gesetzen ihrer immanenten Selbstentwickelung untersucht. Würde diese Analyse reinlich durchgeführt, beschränkte sich der Verfasser auf den Nachweis, wie das christliche Ich dazu kommt, sich selbst und als Grund seiner das Objekt des Glaubens zu setzen, und im Gegensatz zu den seinen eigenen Thatbestand alterirenden Richtungen sich selbst behauptet, so erhielten wir eine christliche Wissenschaftslehre, und das wäre etwas Werthvolles.

Wir stehen nicht an, die Beiträge zur christlichen Erkenntnißlehre, wie sie der Verfasser in der Abgrenzung seines Systems von der Dogmatik, in den Erörterungen über das Verhältniß unseres Erkennens zum Transscendenten giebt (S. 402. 457 ff.), für das Instruktivste des ganzen Werkes zu erklären. Und wenn der Verfasser die Gegensätze des Rationalismus und Pantheismus auf eine willkürliche Alterirung, resp. gänzliche Verleugnung des specifischen Thatbestandes der Wiedergeburt zurückführt, die mit Nothwendigkeit zur Alterirung, resp. Leugnung der christlichen Glaubensobjekte habe führen müssen, so ist das nicht bloß eine interessante Phänomenologie des ungläubigen Bewußtseins (man vergl. zur Rechtfertigung dieses Urtheils und Namens S. 146. 150. 356), sondern auch eine Kritik desselben, die sachgemäßen Charakter und darum Evidenz und Wirkung hat. Aber nun geräth der Verfasser durch eine unschwer zu entdeckende Quaternio auf ein ganz anderes Gebiet. Schon in der Analyse der natürlichen Gewißheit begegnen wir derselben.

Es ist ein gegenüber dem subjektiven Idealismus unbewiesener Satz: die Gewißheit als Zuständlichkeit des Subjekts setzt ein Objekt voraus, dessen sie sich versichert (S. 48). Denn das für das Subjekt unmittelbar Gegebene ist eben nur die Selbstgewißheit; daß es von dieser zur Setzung des Objekts fortgeht, ist wohl der Erfahrung gemäß versichert, aber nicht aus der Natur jener Selbstgewißheit bewiesen. Eher kann das von der christlichen Selbstgewißheit zugegeben werden, sofern hier die durchschlagende Instanz gegen den subjektiven Idealismus mehr geltend gemacht wird, daß das christliche Ich nicht bloß ein theoretisches, sondern ein praktisches Ich ist, welches in seinem Objekte sittliche Befriedigung sucht (S. 106). Aber der Uebergang vom Subjekt zum Objekt ist doch auch hier ein incorrekter. Die psychologische Funktion, in welcher wir uns des Objekts versichern, nennen wir allein richtig das Bewußtsein; an ihm ist die Gewißheit, nach dem Sprachgebrauch jeder Logik, eine formale Bestimmtheit, nicht aber der mit Inhalt erfüllte Akt oder Ort des Erkennens. Aus der unklaren Identificirung beider Begriffe ergiebt sich dann, daß der Verfasser ein neues System der christlichen Gewißheit auch da zu geben glaubt, wo wir nur eine Dogmatik des christlichen Bewußtseins finden können, die in ihrer subjektiven, namentlich gegen die Philosophie skeptischen Haltung an Schleiermacher, in ihrer Ausführung, namentlich in der immer schärferen Betonung der Rechtfertigung und ihres Correlats, der Versöhnung, an Hofmann's Schriftbeweis deutlich genug erinnert. Faktisch gesteht der Verfasser die Identificirung der Begriffe Gewißheit und Bewußtsein bald genug zu, sofern er die Ausdrücke christliche Gewißheit, christliches Bewußtsein, christliche Erfahrung immer unbefangener promiscue gebraucht (z. B. S. 83. 105. 327). Aber weil er diese Identificirung nicht zugeben will, so kommt gerade der von ihm mit Recht in den Vordergrund gestellte Begriff der Gewißheit nicht zu seiner vollen Verwerthung. Statt einer Theorie der christlichen Gewißheit erhalten wir die alte Dogmatik, und zwar theils zu wenig, theils zu viel Dogmatik. Zu viel: die ganze Entwickelung der Versöhnungslehre und noch mehr der Trinitätslehre bis zu den proprietates personales und den opera ad intra und ad extra (S. 407 ff.) ist so sehr dogmatisch, daß der Verfasser sich selbst einmal über das andere zu dem Geständniß getrieben fühlt, daß er hier dogmatische Andeutungen gebe (z. B. S. 437). Und doch ist es dann wieder der Dogmatik, nämlich der genauen Ausführung und Begründung dogmatischer Gedanken, zu wenig. Was will es z. B. besagen für die Nothwendigkeit der zweiten Person

in der Gottheit, daß das Bewußtsein der Schuldfreiheit keine Realität haben könnte, außer als Wirkung desselben Gottes, welcher den Menschen unter die Schuld beschlossen habe? (S. 315. 320.) Wollte der Verfasser diesen Satz der anthropocentrischen Christologie entwinden, so war eine genauere Ausführung um so mehr nöthig, da der Verfasser jener modernen Anschauung insofern sich selbst nähert, als er zur Rechtfertigung des Begriffs der Stellvertretung in der Sühne die altlutherische Versöhnungslehre durch den ihr ursprünglich fremden Gedanken ergänzt, daß die Sühne geleistet sei von dem Anfänger eines neuen Menschengeschlechts, in welchem wir alle potentiell gesetzt seien als Solche, die durch ihn und mit ihm das Gleiche geleistet haben (S. 337). Und ist dieser von Schleiermacher wieder hervorgezogene Gedanke genügend im Sinn der lutherischen Lehre vom Gottmenschen ergänzt durch die Bemerkung S. 463, daß der sündlos aus dem protoadamischen Geschlecht durch göttliche Machtwirkung hervorgegangene Mensch dem absoluten Gegendruck der göttlichen Strafe nicht hätte Stand halten können, daß das Verhältniß des zweiten Adam's zu dem aus ihm stammenden Geschlechte ein hyperphysisches, kreatorisches sei? Beides giebt auch die anthropocentrische Christologie zu, darum denkt sie die Fülle der Gottheit, des Logos, in ihm wohnend, aber die Hauptfrage, die nach der Personalität des Logos, ist vom Verfasser um so weniger durch Obiges ins Reine gebracht, da er die Modalität der unio personalis wieder der Dogmatik zu bestimmen überläßt, die eben überall herhalten muß, wo das System der christlichen Gewißheit nicht weiter kann oder will (S. 263. 407. 463).

2. Ebenso disputabel erscheint das Verhältniß, in welches der Herr Verfasser sein System zur Philosophie, insonderheit zur Religionsphilosophie setzt. Er will ein System der christlichen Gewißheit geben und betont mit Recht die innere Eigenthümlichkeit und Superiorität derselben gegenüber dem natürlichen Bewußtsein (S. 85 f.), für dessen Kategorien die Objekte des christlichen Bewußtseins immer etwas Incommensurables behalten (S. 131. 350). Aber wenn deßwegen die Theologie zu allen Versuchen der Philosophie, ein Verständniß der christlichen Glaubensobjekte zu gewinnen, sich nur skeptisch soll verhalten können, weil die Philosophie nur den Weg der Entwickelung des natürlichen Bewußtseins einschlagen könne (S. 25), so fehlt hier nicht bloß der Nachweis, warum es eine christliche Philosophie, eine Philosophie der Offenbarung, nicht geben könne, sondern es ist auch nicht beachtet, daß es jedenfalls auch ein natürlich religiöses Bewußtsein giebt, das der Philosophie zur Basis ihrer Untersuchungen dienen kann, die ebendeßwegen nicht von vornherein als problematisch ignorirt werden können, die vielmehr zu der auf Offenbarung, resp. auf das christliche Bewußtsein sich gründenden Theologie ins Verhältniß gesetzt werden müßten. Wie wenig die Frage nach dem Verhältniß des Natürlichen und des Uebernatürlichen, des Allgemein-Menschlichen und des Specifischen im Christenthum durch die bloße Sonderung beider gelöst, wie wenig dem christlichen Bewußtsein damit gedient ist, wenn es zur Wahrung seines supranaturalen Charakters von den Positionen des allgemein religiösen Bewußtseins isolirt wird, das zeigt sich in der Analyse der christlichen Gewißheit von Gott als einem dreipersönlichen (S. 305). Ihr Inhalt soll lediglich der sein, daß der eine persönliche Gott sich in dem Thatbestand der Wiedergeburt als ein Anderer ausgeprägt habe, insofern sich das Subjekt ihm schlechthin verschuldet weiß, als ein Anderer, insofern von ihm ein Verhältniß der Schuldfreiheit gesetzt

ist, und als ein Anderer, insofern durch ihn das Subjekt ein neues Ich geworden ist. In dieser Beschreibung erscheint Gott der Vater offenbar als der unnahbare Zorngott, zu dem es consequenterweise nur ein Verhältniß der Furcht, nicht der Liebe geben kann, eine Vorstellung, die freilich in manchen religiösen Kreisen herkömmlich, aber gerade in der kirchlichen Theologie nicht berechtigt ist. Der Grund dieser Inconvenienz liegt aber deutlich genug zu Tage. Er liegt einmal in der aus der Anlehnung an Schleiermacher sich ergebenden akephalischen Anlage des Systems, welches nur auf dem zweiten Artikel des christlichen Glaubens sich aufbaut und die Erlösung, die zweite Schöpfung, nicht ins Verhältniß setzt zur ersten; er liegt dann noch speciell darin, daß das christliche Bewußtsein der Erlösung sogleich specifisch lutherisch als Rechtfertigungsbewußtsein gefaßt wird. Das Lutherische, wenn es gar zu sehr für sich bleiben will, verliert unwillkürlich die gerade ihm vorzugsweise natürliche Universalität.

Böblingen (Württemberg). Herrlinger.

1. Die kirchlichen Normen berechtigter Abendmahlsgemeinschaft. Zur Widerlegung der Rietschel'schen Schrift über „Abendmahlsgemeinschaft". Von Dr. theol. C. A. G. von Zezschwitz, ordentlichem Professor der Theologie und Universitätsprediger zu Erlangen. Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1870. 80 S.
2. Das Wesen der reformirten Kirche und die Union, von Dr. theol. F. W. Hassenkamp, reform. Pastor zu Elberfeld.
   Die reformirte Abendmahlsfeier, von Domprediger Zahn in Halle. Zwei Vorträge, gehalten zu Detmold auf der Conferenz reformirter Theologen und Aeltesten im Juni 1867. Elberfeld, R. L. Friederichs, 1867. III u. 92 S.
3. Die Lehre vom heiligen Abendmahl vom Standpunkt des Consensus. Conferenzvortrag von W. Krüger, Pastor zu Linz am Rhein. Barmen, Verlag von W. Langewiesche's Buch- und Kunsthandlung, 1868. 34 S.

Diese drei Schriften geben zusammen ein sehr deutliches Bild der kirchenpolitischen Fragen und Parteien, welche heutzutage die theologischen Kreise der deutsch-evangelischen Kirche vorzugsweise beherrschen. Jede derselben macht sich in den vorliegenden Schriften in ihrer ganzen Eigenart geltend. Auf welcher Seite das Recht sei, darüber hat Jeder wohl sein eigenes Urtheil. Aber eins kann sich in dieser Zwiesprache der confessionellen Gegensätze dem unbefangenen Leser schwerlich verbergen, wie wenig die confessionellen Differenzen im Bewußtsein der Gegenwart haften, wie gebrochen, zu Concessionen aller Art genöthigt das System des Confessionalismus erscheint.

Nr. 1 will den historischen Nachweis liefern, daß in der normativen Periode der lutherischen Kirche als Bedingung für Zulassung zum Abendmahl Zustimmung zur lutherischen Abendmahlslehre und dagegen die reformirterseits stattfindende Abweichung in der Lehre als Unwürdigkeit betrachtet wurde, welche vom Abendmahl ausschloß, und sogar als der Disciplin verfallen betrachtet wurde (S. 14).

Der Gelehrsamkeit des Herrn Verfassers war es ein Leichtes, diesen Beweis aus den Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts in aller Fülle zu führen. Einige Zweifel hätten wir hinsichtlich der Symbole, besonders aus der vorflacianischen Zeit. Daß im Sinne der Augustana ein gläubiger Reformirter, der auf dem Boden des Heidelberger Katechismus und anderer calvinischer Symbole stünde, als unwürdig zum Sacrament erscheine, das läßt sich aus den allgemeinen Sätzen jenes Symbols nicht beweisen und als authentische Interpretation durch homiletische Ergüsse Luther's oder durch das damnamus Calvinistas der Concordienformel um so weniger erhärten, als ein eklatanter Fall gegentheiliger Praxis in dem Verhalten der Reformatoren bei Abschluß der Wittenberger Concordie vorliegt, welche durch Abendmahlsgemeinschaft mit einem Bucer konnte besiegelt werden. Wie will man auch nur das beweisen, daß in der lutherischen Kirche zu allen Zeiten eine Lehrabweichung wie die Calvin's als eine Leugnung der Realität des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl erschienen sei und habe erscheinen müssen, wenn Luther selbst durch die römischerseits vorhandene Abweichung von seiner Lehre sich nicht abhalten ließ, in der Schrift von den Concilien und sonst aus dem Vorhandensein des „rechten Sacraments" unter dem Papstthum auf die Fortexistenz der wahren Kirche auch in dieser entstellten Erscheinung zu schließen. Noch hinfälliger erscheinen die praktischen Consequenzen, welche der Herr Verfasser für die Gegenwart aus jenem historischen Nachweis zieht. Daß jene Ausschließung der Reformirten aus dem lutherischen Princip mit Nothwendigkeit folge, — dies eben hatte sein Gegner bestritten. Diese Aufstellung hat weder symbolischen Grund — denn eine solche Verdichtung der fides salvifica zur fides orthodoxa, zur Rechtgläubigkeit im Sacrament, wie sie der Herr Verfasser S. 10 in allen Symbolen findet, ist kaum in der Concordienformel je und je zu erkennen —, noch hat sich der Herr Verfasser selbst an diese Consequenz gebunden. Wenn die Reformirten indigni sind wegen ihres dissensus im Abendmahl, wie stimmt es dazu, wenn man sie Brüder nennt? (S. 67.) Und wenn lutherische Rechtgläubigkeit im Sacrament unerläßliche Bedingung eines würdigen Abendmahlsgenusses ist, dann wäre die Ausschließung der Reformirten Christenpflicht, nicht bloße Treue gegen die Bekenntnißkirche (S. 67), von der man sich in Nothfällen — und das Gebiet derselben ist vom Herrn Verfasser weit genug gesteckt — dispensiren kann (S. 69).

Das reformirte Gegenstück, der zweite der sub 2 genannten Vorträge, giebt eine Beschreibung der reformirten Abendmahlsfeier, in der man sich die Pietät gegen das Eigene gern gefallen läßt. Freilich erscheint dasselbe auch einem temperirten lutherischen Theologen auffallend dürftig, wenn als die res sacramenti doch eigentlich nur das Gedächtniß des Todes Jesu dargestellt wird (S. 67), so daß selbst alles Symbolische nur auf diesen Beziehung erhält. Die Milde gegen das Fremde aber ist doch zu wenig gewahrt, wenn mit puritanischer Strenge die Hostie ein widersinniges Scheinbrod, das Crucifix ein nackt ausgehängtes Leichenbild genannt wird, dem das natürliche Gefühl abhold ist. Ueberhaupt zeigt der Verfasser das reformirte Dringen auf die Reinerhaltung der Einsetzung Christi auch im Kleinsten ihrer Form in seiner Stärke wie in seiner Schwäche. „Was von Christus eingesetzt ist, das ist das Hochheilige" (S. 92). Gewiß! Aber das Wesentliche an dieser Einsetzung ist die Aneignung der Sündenvergebung im Genuß des Leibes und Blutes Christi. Hinsichtlich der Umgestaltung der Form der Eucharistie aber kann die lutherische Kirche um so mehr ein gutes Gewissen haben,

da ja die reformirte Schwesterkirche selbst Manches, wie das Sitzen an Tischen, fast durchgängig aufgegeben und Anderes, wie die Krankencommunion, wenn auch „mit Vorsicht und Zögern“, hinzugefügt hat.

Herr Dr. Hassenkamp schildert das Wesen der reformirten Kirche nach ihrer auf die Verherrlichung Gottes dringenden, Endliches und Unendliches trennenden Richtung, nach ihrer ethischen Aktuosität, nach ihrer Katholicitätstendenz mit kundiger Hand und irenischem Sinn. Manches historische Dogma muß man dabei freilich mit in Kauf nehmen, das schwer zu glauben ist. So die Behauptung, daß der mechanische Glaubensbegriff des Orthodoxismus eine ausschließliche Eigenthümlichkeit der lutherischen Kirche sei. Hat es reformirterseits keine Scholastik, keine Glaubensgerichte gegeben, oder ist das eben nur ein Einfluß des lutherischen Staatschristenthums? (S. 20 Anm.) Ist nicht die größere Milde auf Seite der Arminianer gewesen, in denen der deutsche Einfluß allein nachweisbar ist? Müssen sich die Lutherischen alle Glaubensthätigkeit, selbst die Basler Mission entziehen lassen, welche stets aus dem lutherischen Württemberg am meisten geistige und materielle Unterstützung gezogen hat? So wollen wir der reformirten Kirche ihr geistiges Heimathsrecht in Deutschland gewiß nicht bestreiten (S. 2), aber es sollte andererseits zugegeben werden, daß die Erhaltung des reformirten Typus neben der deutsch-evangelischen Kirche durch Calvin und seine Schule ein Werk des romanischen Geistes war, dem die eigentliche reformirte Unterscheidungslehre, das Prädestinationsdogma, in ihrem Absolutismus und ihrer Transscendenz ebenso wahlverwandt war, als die Innerlichkeit und die freie Subjektivität des deutschen Geistes stets, auch in dem Verfasser S. 45, sich abstoßend gegen dieselbe verhalten hat.

Zu der in Preußen bestehenden Union erklärt der Verfasser seine Zustimmung, da ohne dieselbe die Reformirten bald zu einer stagnirenden Sekte herabsinken würden. Aber für die reformirten Kirchen der neuen Provinzen verlangt auch er, wie Herr Professor Dr. v. Zezschwitz, eine freiere oder ganz freie Stellung.

Im Gegensatz hierzu betrachtet die sub Nr. 3 genannte Schrift eines Freundes der Consensustheologie die Wiedervereinigung der zerrissenen Gemeinde Christi als Preußens providentielle Mission und als eine der unabweisbarsten Aufgaben der Kirche, zu deren Lösung aber die rein historisch-symbolische Fassung des Consensus nicht genüge. Er verlangt „durchschlagende neue Grundbegriffe, von denen aus die alten Wahrheiten neues Licht und neue Beziehung erhalten“ (S. 8). So findet er nach einer Andeutung von Nitzsch für den Ausgleich im Abendmahl, worüber weder Luther noch Calvin die reine Wahrheit bieten, die Basis im Begriff der verklärten Leiblichkeit, welche nicht eine Wiederholung des ursprünglichen Leibes ist, sondern erst ganz der Bestimmung des Leibes entspricht, reines Organ des Geistes zu sein (S. 23). Demgemäß kann er als etwas Geistiges vom Unglauben nicht empfangen werden, so wenig als die im Wort enthaltene göttliche Kraft; andererseits darf der verklärte Leib nicht in der Weise Calvin's im Himmel lokalisirt gedacht werden, Christus ist im Abendmahl gegenwärtig nicht *κατὰ σάρκα*, aber *κατὰ σῶμα πνευματικόν*. Diese Sätze verdienen als dogmatische Postulate alle Berücksichtigung, aber für ihre Ausführung hat der Verfasser gar zu wenig gethan. Denn die Weise dieser geistig-leiblichen Gegenwart wird um nichts klarer, wenn Brod und Wein nicht bloß als Sinnbilder, sondern als Träger des geistlichen Gnadengutes bezeichnet werden, wie das sinnliche Wort Träger

einer geistigen Realität ist. Ganz wie das Syngramma suevicum, aber nicht verständlicher als dieses!

Böblingen (Württemberg). Herrlinger.

Christliche Betrachtungen über Glauben und Pflicht. Nach dem Englischen des John James Taylor. Uebertragen von J. Bernhard. Nebst einer kurzen Biographie des Verfassers. Gotha, Thienemann, 1869. VIII und 96 S.

Der Verfasser, dessen Biographie nach der „Theological Review" vorangeschickt wird, war geboren 1797 und ist gestorben 1869 als Director, Professor der Theologie am Manchester College in London und zugleich Prediger an einer unitarischen Gemeinde. Letzteres wird nicht deutlich gesagt, ist aber aus der Bemerkung S. VI zu schließen und wird auch durch die Betrachtung über Christus als Mittler (nach 1 Tim. 2, 5. 6) bestätigt; er ist kein Wesen einer anderen Sphäre (S. 31), er ist das Ideal des Menschen, der in reiner und ununterbrochener Gemeinschaft mit dem Vater lebte und in Wahrheit eins war mit ihm (vergl. S. 11). Es sind, wie der Titel mit Recht sagt, weniger Predigten in unserem Sinne als Betrachtungen, und zwar: geistiger Hunger und Durst (Amos 8, 11. 12); das Hinaufsteigen des Menschen zu Gott, das Herabsteigen Gottes zu dem Menschen (beide nach Jak. 4. 8); Christus der Mittler; die Fußtapfen Christi (1 Petr. 2, 21); der Glaube, die Zuversicht der Seele (Mark. 5, 36); der Geist der Gebote und des Lebens (Matth. 14, 17); der Segen des Schmerzes (Jes. 3, — soll heißen 53, 3); die Weisheit der Unmündigen (Luk. 10, 21); die Verwandlung im Tode (Hiob 14, 14). Nach dem angedeuteten unitarischen Standpunkte des Verfassers ist es zu erwarten, daß die Betrachtungen vorzugsweise einen ethischen Charakter haben; es fehlt denselben aber an der rechten Tiefe, die ja allerdings nur da gefunden werden kann, wo durch Christus, den für uns gestorbenen und auferstandenen ewigen Sohn Gottes, ein neues Leben aus seiner göttlichen Fülle in uns geschaffen ist; Christus ist nicht der Lehrer, der uns die großen Grundwahrheiten des Glaubens und der Pflicht lehrte, sondern er ist unser Leben, sein Anfänger und Vollender. Ohne diese lebensfrische Quelle wird alle Ethik ein dürres Moralisiren, das auch hier an mehr als einer Stelle zum Widerspruch reizt. Immerhin sind die Betrachtungen ein schätzbarer Beitrag für die Kunde von jener Richtung. Die Uebersetzung ist sehr fließend und gut.

Magdeburg. L. Schulze.

Das Alter des Christen. Ein Büchlein für die, so im Alter jung sein wollen. Von Dr. Friedrich Ahlfeld, Pastor zu St. Nicolai in Leipzig. Halle, Mühlmann, 1868. X und 201 S.

Der theure Verfasser wolle es dem Referenten nicht übel deuten, wenn er, dazu aufgefordert, das vorliegende Buch anzuzeigen und dabei zugleich sein Urtheil zu fällen, gegen die Mahnung der Vorrede es nicht abgelehnt hat und bekennen muß, daß er das fünfzigste Jahr noch nicht überschritten. Da der Zweck des Büchleins ein doppelter ist: „Die Jungen soll es antreiben, sich frühe auf ein gesegnetes Alter zu rüsten; den Alten soll es die Gefahren, die Aufgaben und

die Hoffnung des Alters vor die Augen stellen", so meint Referent, sich zu den ersteren rechnend, auch sein Urtheil dahin abgeben zu können, daß er es allen Jungen von ganzem Herzen empfehlen möchte; für die Alten kann es ein Alter thun. Referent ist gewiß, daß Niemand, der zu dem angedeuteten Zweck das schön ausgestattete Büchlein in die Hand nimmt und es wiederholt liest (denn es will mehr als einmal gelesen sein, um recht beherzigt und gewürdigt zu werden), dasselbe, ohne wirklichen Gewinn an dem inwendigen Menschen empfangen zu haben, gethan haben dürfte. Auf Grund der heiligen Schrift wird das Alter von seinen verschiedenen Seiten in 16 Abschnitten besprochen: Alle Menschen müssen sterben (Röm. 5, 12); das Leben ist ein Ganzes (1 Petr. 1, 17); du willst gern alt werden (Ps. 39, 5); wer im Alter will jung sein, muß in der Jugend alt sein (Pred. 13, 1); das Jahr geht hin, der Tod kommt her, Der sagt uns Fehd' an ohne Speer (Pred. 12, 1—6); die Gefahren des Alters (Weish. 4, 8. 9); der Alte ohne Glauben (Ps. 71, 9); die Jugend im Alter (5 Mos. 33, 25); die Ehre des Alters (3 Mos. 19, 32; Spr. 16, 31); Rückzug der Alten (5 Mos. 31, 1—3; Matth. 7, 13. 14); der Rückblick auf das Leben (Ps. 143, 5); der Alte und seine Altersgenossen (4 Mos. 36, 65); der Alte und das jüngere Geschlecht (Ps. 71, 17. 18); der Alte auf der Grenzscheide zweier Welten (Ps. 39, 13; Hebr. 13, 14); die Todesrüstung (Jes. 38, 1; Matth. 24, 42); der Tod des Christen (1 Kor. 15, 55. 57). Angeregt durch Göschel's und Grimm's Schriften über das Alter, hat der Verfasser diesen Gegenstand in seiner edlen populären, aber ebenso originellen wie anziehenden Weise behandelt; aus dem reichen Schatze der Geschichte und der Dichtung alter und neuer Zeit, vor Allem aus dem reichen Schatze seiner Erfahrungen als Seelsorger weiß er in lebendiger, zu Herzen dringender, erbauender und auch belehrender Darstellung Altes und Neues hervorzubringen. Des Verfassers Schriften, insbesondere seine Predigten, sind zu bekannt, als daß es auch für dieses Büchlein einer anderen Empfehlung bedürfte als diese schlichte Anzeige von seinem Dasein. Für jede neue Gabe haben wir ihm und dem Geber aller guten Gaben zu danken.

Magdeburg. L. Schulze.

Praktische Theologie.

Allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch zum Kirchen- und Hausgebrauch. Zweite Auflage. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses, 1871. VII, 1032 S.

Das Gesang- und Gebetbuch, von welchem die verehrliche Verlagshandlung hier eine zweite Auflage dem deutschen Volke darbietet, ist das Werk des im Jahre 1860 verewigten Freiherrn Christian Carl Josias v. Bunsen, welcher zuerst im Jahre 1833 einen „Versuch" dazu bei Perthes in Hamburg hatte erscheinen lassen und alsdann im Jahre 1846 in vollständiger Umarbeitung desselben die erste Auflage des vorliegenden Gesang- und Gebetbuches in dem Verlag des Rauhen Hauses herausgab. Die Agentur hat, obwohl diese zweite Auflage der unveränderte Abdruck der ersten ist, doch den Namen des Verfassers auf dem Titelblatte weggelassen, — nicht aus Mangel an Pietät, denn sie hebt in der Vorrede die Autor-

schaft Bunsen's und seine Verdienste um die deutsche Hymnologie überhaupt in der gebührendsten Weise hervor, — sondern in der Absicht, dem Buche einen objectiveren Charakter zu verleihen, damit es leichter in den Gemeinden Eingang finden möchte. Es entspricht dies auch ganz und gar der Absicht des Verfassers, welcher dasselbe zu einem Eigenthum nicht nur einzelner evangelischer Christen, sondern des ganzen evangelischen Volkes in Deutschland bestimmt hatte.

Es ist wohl auch kein Zufall, daß die verehrliche Verlagshandlung das treffliche Buch gerade in dem jetzigen Zeitpunkte in zweiter Auflage veröffentlicht. Denn die politische Einigung Deutschlands, welche unter Gottes gnädiger und gewaltiger Hand zu Stande kommen durfte, fordert unwillkürlich dazu auf, auch auf dem kirchlichen Gebiete einander näher zu rücken und einen gemeinsamen Organismus der evangelischen Kirche Deutschlands anzustreben. Die Schwierigkeiten desselben werden kaum geringer sein, als die Schwierigkeiten der politischen Einigung waren; aber nachdem der Herr hierfür Bahn gebrochen und die Herzen in Süd und Nord begeistert hat, sollte da die kirchliche Einigung unausführbar sein? Die Ausführung mag indessen früher oder später gelingen und auf diese oder jene Weise sich gestalten, — einer der ersten und wohlthuendsten Schritte dazu wird jedenfalls ein gemeinsames Gesangbuch für unser evangelisches Deutschland sein, ein Gesangbuch, von dem es im vollsten Sinne heißen mag:

„Soweit die deutsche Zunge klingt
Und Gott im Himmel Lieder singt!"

Etwas schwieriger und doch nicht weniger wünschenswerth dürfte der zweite Schritt sein, ein gemeinsames Gebetbuch für unser evangelisches Deutschland zu Stande zu bringen, da die liturgischen Verschiedenheiten hier noch mehr sich fühlbar machen und noch mehr zur Aufgabe machen würden, mit der liberalsten Berücksichtigung derselben doch die nöthige Hervorhebung des Gemeinsamen und Unentbehrlichen in unserem Gottesdienste zu verbinden, damit keinerlei erzwungene Union die Gemüther vielmehr abstoße, sondern, wie es besonders eine Tradition der württembergischen Kirche ist, die Brüder bei aller Mannigfaltigkeit der Anschauung doch einträchtig beieinander wohnen. Das Bunsen'sche Gesang- und Gebetbuch trägt noch nicht einen solchen universellen Charakter an sich, es repräsentirt namentlich in seinem liturgischen dritten Theil noch vorherrschend den Typus der kirchlichen Umgebung seines Verfassers; aber die neue Erscheinung desselben gerade in dem jetzigen Zeitpunkte ist darum doch ein glücklicher Gedanke der verehrlichen Agentur des Rauhen Hauses, indem dieselbe damit die praktische Anregung giebt, die Abfassung eines gemeinsamen Gesangbuchs und einer gemeinsamen Liturgie für unser evangelisches Deutschland zu veranlassen.

Treten wir dem trefflichen Buche näher und vergegenwärtigen wir uns zuerst den Inhalt desselben und sodann die Beschaffenheit dieses Inhalts.

Da es Beides sein soll — Gesang- und Gebetbuch — und ersteres Psalmen und Kirchenlieder, letzteres Kirchen- und Hausgebete enthalten, so zerfällt es in vier Theile: 1) die Psalmen, 2) die Kirchenlieder, 3) die Kirchengebete und 4) die Gebete für die häusliche Andacht.

Der erste Theil ist der kleinste; er enthält auf 72 Seiten 1) das Verzeichniß des Inhalts, 2) eine Anleitung und Schema zum Singen der Psalmen, 3) eine Auswahl von 62 (eigentlich 63) Psalmen, nach den Monatstagen (31) für

Morgen und Abend geordnet und zugleich für die besondern Gelegenheiten des Gottesdienstes verwendbar, nämlich:

		Morgen.	Abend.			Morgen.	Abend.			Morgen.	Abend.
1. Tag:	Ps.	1.	2.	12. Tag:	Ps.	50.	51.	23. Tag:	Ps.	100.	103.
2. —	—	3.	4.	13. —	—	63.	65.	24. —	—	104.	110.
3. —	—	5.	6.	14. —	—	66.	71.	25. —	—	113.	114.
4. —	—	8.	11.	15. —	—	72.	73.	26. —	—	116.	118.
5. —	—	12.	14.	16. —	—	76.	77.	27. —	—	121.	122.
6. —	—	16.	19.	17. —	—	80.	84.	28. —	—	124.	126.
7. —	—	21.	22.	18. —	—	85.	90.	29. —	—	127.	130.
8. —	—	23.	24.	19. —	—	91.	92.	30. —	—	139.	143.
9. —	—	27.	30.	20. —	—	93.	94.	31. —	—	145.	148.
10. —	—	32.	33.	21. —	—	95.	96.				
11. —	—	40.	42. 43.	22. —	—	97.	98.				

Davon sind Buß- und Beichtpsalmen Ps. 6. 51. 85. 130. 143; Gnadenversicherungspsalmen Ps. 23. 32. 103. 145; Adventspsalmen Ps. 93. 95. 96. 97. 100; Weihnachtspsalmen Ps. 19. 110; Osternpsalmen Ps. 2. 114. 118; Himmelfahrtspsalmen Ps. 21. 24; Pfingstpsalmen Ps. 8. 118. 145; 4) — die drei Lobgesänge des Neuen Bundes (des Zacharias, der Maria, des Simeon), 5) die beiden Lobgesänge der alten Kirche (des Morgenlandes: Ehre sei Gott in der Höhe ꝛc., und des Abendlandes: Herr Gott, dich loben wir ꝛc.).

Der zweite Theil enthält auf 326 Seiten die Kirchenlieder, nämlich I) die der Rüstzeit, II) die der Christzeit, III) die der Kirchenzeit.

I) Die Lieder der Rüstzeit sind: 1) sieben Schöpfungslieder, 2) elf Bußlieder (Gesetz und Sünde), 3) funfzehn Adventslieder. II) Die Lieder der Christzeit sind: 1) sechzehn Weihnachtslieder, 2) zehn Epiphanienlieder, 3) achtzehn Passionslieder, 4) sechzehn Osterlieder, 5) vierzehn Himmelfahrtslieder. III) Die Lieder der Kirchenzeit sind: 1) dreizehn Pfingstlieder, 2) sechs Trinitatislieder, 3) dreizehn Rechtfertigungslieder, 4) vierundzwanzig Heiligungslieder, 5) zweiunddreißig Loblieder, 6) vierzig Morgen-, Abend-, Tisch- und Reiselieder, 7) vierzehn Gottesdienstlieder, 8) neunzehn Kirchenjahrs-, Neujahrs-, Erndte-, Reformations-, Friedensfest- und Missionslieder, 9) fünfundzwanzig Tauf-, Confirmations-, Abendmahls-, Trauungs-, Ordinations- und Begräbnißlieder, 10) neununddreißig Lieder vom Worte Gottes und von Kreuz und Trost, 11) sechsundvierzig Lieder vom geistlichen Kampf und Sieg, 12) einundsechzig Lieder vom Sterben, vom jüngsten Tag und vom ewigen Leben.

Der dritte Theil enthält auf 364 Seiten die Kirchengebete, nämlich I) eine Lesetafel nach der Ordnung des Kirchenjahrs, wonach die heilige Schrift alljährlich in geschichtlichem Zusammenhang durchzulesen ist, und zwar so, daß wieder die Eintheilung der Rüstzeit (Advent), der Christzeit (Weihnachten bis Himmelfahrt) und der Kirchenzeit (Pfingsten bis Schluß des Kirchenjahres) zu Grund gelegt ist und für die Morgenlectionen alttestamentliche Geschichtsabschnitte, für die Abendlectionen Abschnitte der Propheten und des Neuen Testaments ausgewählt sind. II) Ordnung des Morgen- und Abendgebetes für Früh- und Vesperkirchen mit einem Anhang der zehn Gebote, des Sündenbekenntnisses, Fürbitten, der Litanei und Danksagungen. III) Ordnung des sonn- und festtäglichen Hauptgottesdienstes und des heiligen Abendmahls nebst der Vorbereitung darauf.

IV) Ordnung der stillen Woche. V) Ordnung des allgemeinen Buß- und Bettags und des Todtenfestes. VI) das Evangelienbuch und Epistelbuch (Perikopen) mit Sprüchen und Gebeten und mit einem Anhang, enthaltend 1) eine Geschichtszusammenstellung von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt, 2) Epistel und Evangelium für das Michaelisfest, 3) Epistel und Evangelium für das Reformationsfest, 4) die Geschichte der Zerstörung Jerusalems. VII) Ordnung der Taufe und der Confirmation. VIII) Trauordnung und Aussegnung von Wöchnerinnen. IX) Ordnung der Krankencommunion. X) Begräbnißordnung.

Der vierte Theil endlich enthält auf 248 Seiten die Hausgebete, nämlich I) das Morgen- und Abendsegenbüchlein, II) das Festbüchlein, III) das Buß-, Beicht- und Communionbüchlein, IV) das Kreuz- und Trostbüchlein und V) das allgemeine Hausbüchlein.

Die hier gegebene Uebersicht über den Inhalt giebt ohne Zweifel bereits den Eindruck einer großen Reichhaltigkeit, und wenn wir nach der Abfassung der Lieder wie der Gebete fragen, so tritt dieselbe Reichhaltigkeit entgegen; denn da sind nicht nur Zeugnisse von allen Meistern des lutherischen Kirchenliedes aus dem 16., 17. und 18. Jahrhundert, sowie von Gottesmännern der alten Kirche vor der Reformation zu finden, nebst vielen von sonst weniger bekannten Verfassern jener drei Jahrhunderte, sondern da ist auch eine reiche Mannigfaltigkeit von Gebeten der verschiedensten Zeiten und Gegenden der alten und der evangelischen Kirche, die Kirchenväter wie die Reformatoren, die deutschen wie die englischen, französischen, schweizerischen, österreichischen Kirchenordnungen, die Privaterbauungsbücher wie die öffentlichen Agenden sind darin vertreten. Bei den Liedern wie bei den Gebeten ist der Angabe der Verfasser auch das Datum ihrer Geburt und ihres Todes beigefügt und über jedes Lied ein entsprechendes Wort der heiligen Schrift gesetzt. Was ferner die Form der Lieder und Gebete betrifft, so ist zumeist die Ursprünglichkeit gewahrt. Endlich ist noch rühmlich zu erwähnen die treffliche Uebersetzung der Psalmen nach Form und Inhalt, sowie die liebliche und löbliche Anleitung zum Singen derselben.

Das Alles sind Vorzüge, welche das Buch, je genauer man es kennen lernt und je fleißiger man es gebraucht, sehr theuer und werth machen und es zur weitesten Verbreitung empfehlen. Indessen sollen diejenigen Punkte, welche zu Ausstellungen und Verbesserungen Ursache geben, darum nicht übersehen werden und es treten hauptsächlich folgende in die Augen.

Erstens scheint gerade die Reichhaltigkeit des Buches im Verhältniß zu der praktischen Bestimmung desselben denn doch gar zu groß. Die verehrliche Verlagshandlung bemerkt zwar auf der Rückseite des Titelblattes, daß Gemeinden, welche sich in portofreien Briefen und mit Bescheinigungen von Predigern und Gemeindevorstehern um ganze Partien an dieselbe wenden, das Buch zu einem so sehr ermäßigten Preise überlassen werde, daß auch dem Unbemitteltsten die Anschaffung möglich werde, allein es versteht sich, daß, wenn das Buch nicht so umfangreich wäre, es zu noch ermäßigterem Preise überlassen und noch leichter angeschafft werden könnte, nichts davon zu sagen, daß es schon viel handlicher wäre für den Gebrauch in Kirche und Schule, wenn es nicht so corpulent wäre. Wäre es nicht praktischer, wenn 1) die Psalmen und Lieder wie in Württemberg mit einem Anhang: a) den Perikopen, b) einer Zusammenstellung der Leidensgeschichte, c) einem Index der Liederdichter und Choralcomponisten mit Angabe ihrer wichtigsten

Lebensumstände, d) einem Verzeichniß der über die Lieder gesetzten Schriftstellen und e) solchen Gebeten, welche bei Confirmationen, Beichten, Communionen, Krankenzuspruch, Schulgebrauch ꝛc. eine wünschenswerthe Beigabe ausmachten und auf wenigen Blättern Raum fänden, in einem besondern Bändchen veröffentlicht würden? 2) ebenso in einem zweiten Bändchen die Gebete und andere werthvolle Zuthaten (wie die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems, eine kleine Uebersicht der Kirchengeschichte, eine gedrängte Reformationsgeschichte und eine Uebersicht über die Arbeiten der äußeren und inneren Mission, der Bibelgesellschaften und des Gustav-Adolfvereins und die Bibellesetafel, Zuthaten, welche mit Ausnahme der Lesetafel das treffliche württembergische Volksschullesebuch enthält) für die häusliche Erbauung? 3) die eigentlich liturgischen Bestandtheile aber entweder in einem dritten Bändchen für solche verhältnißmäßig Wenige, welche dieselben etwa besitzen möchten, oder aber hier ganz ausgeschieden und als öffentliches Kirchenbuch ganz besonders behandelt und veröffentlicht würden? Denn das Kirchengebetbuch braucht man nicht zu Haus und das Hausgebetbuch nicht in der Kirche.

Zweitens dürfte, was das Einzelne betrifft, Folgendes auszusetzen sein: 1) daß bei den Psalmen und Liedern die Hauptworte klein gedruckt sind, was Niemand wohlgefällig und am wenigsten im Interesse der Rechtschreibung ist; 2) daß die Berücksichtigung der verschiedenen Objecte des Kirchenliedes denn doch gar zu ungleich ist, wie denn z. B. die ganze Herrlichkeit der Schöpfung mit nicht mehr als sieben Liedern gewürdigt ist, die Sünde nur nach der Seite der Buße, der Vergebung und der Heiligung und das Reich der guten und der bösen Engel gar nicht; 3) daß bei der Auswahl der Lieder vom ganzen 19. Jahrhundert nur ein einziger Liederdichter Aufnahme fand, Ernst Moritz Arndt, und Dichter der reformirten Kirche, wie Lavater, gar nicht; 4) daß, während der Verfasser fast zu viel bemüht war, die Lieder in ihrer ursprünglichen Ausdrucksweise zu geben, er einzelne nur erstaunlich fragmentarisch wiedergab, d. h. nur ein paar Verse, einmal sogar nur einen einzigen Vers, aus denselben aufnahm.

Alle diese Ausstellungen des trefflichen Buches zeigen indessen nur, wie ein solches Unternehmen, ein „allgemeines evangelisches Gesang- und Gebetbuch“ zu schaffen, nimmermehr das Werk eines einzelnen Mannes sein kann, sondern, wie wir oben sagten, unitis viribus zu Stande kommen muß und, wenn ein Kreis von tüchtigen Männern in Nord und Süd unseres evangelischen Deutschlands zusammentreten möchte, auch zu Stande kommen könnte, ohne daß die libertas durch die unitas, noch die unitas durch die libertas beeinträchtigt zu werden brauchte. Möge die Erscheinung dieses trefflichen Bunsen'schen Buches und auch diese Anzeige desselben mit ihren paar Bemerkungen darüber dazu etwas beitragen.

Wankheim. Pfarrer Pressel.

Evangelische Homiletik, von Dr. Christian Palmer. Fünfte verbesserte Auflage. Stuttgart, Steinkopf, 1867. 576 S.

Palmer's Homiletik hat mit der fünften Auflage, die sie nach Ablauf von 25 Jahren seit ihrem ersten Erscheinen erlebt, ihr Jubiläum gefeiert. Es ist ein gutes Stück neuester Kirchen- und Theologiegeschichte, das sich in ihr abspiegelt. Seit der ersten Auflage dieses reich gesegneten, unter allen Bearbeitungen der Homiletik vielleicht am meisten verbreiteten Werkes und nicht unwesentlich unter

seiner Mitwirksamkeit hat sich die Auffassung der praktischen Theologie selbst in theologisch mehr oder weniger vertrockneten, in bloßem „Practicismus“ untergehenden Kreisen wesentlich neu gestaltet und vertieft; insonderheit hat sich die Homiletik, die noch vor Jahrzehnten von der Mehrzahl der Theologen nur als eine sogenannte praktische Anweisung zur kirchlichen Beredtsamkeit, als eine atomistische Sammlung der für die Predigttechnik zu beobachtenden Regeln angesehen und behandelt wurde, als eine wirkliche Wissenschaft legitimirt und eingebürgert, die, wie der Verfasser bereits in seiner ersten Auflage, damals noch für Viele paradox, hervorgehoben, um so praktischer ist, je wissenschaftlicher sie ist und je mehr sie von innen heraus, organisch, die evangelische Predigt behandelt. Ihre Aufgabe ist, „auf wissenschaftlichem Wege die Idee der Predigt zu erforschen und zu entwickeln, die Momente derselben nach ihrem objectiven Wesen und Zusammenhange herauszusetzen und in der Wirklichkeit die Realisirung der Idee nachzuweisen, d. h. den Leser in die wirklich homiletische Welt, in die ascetische Literatur einzuführen“.

Die Anlage des ganzen Werkes, die Ordnung des reichen Stoffes, den der Verfasser in glücklicher Vereinigung wissenschaftlichen Geistes und praktischer Erfahrung, alle Momente der homiletischen Theorie wie ihrer Bethätigung beleuchtend, gründlich verarbeitet, die Stellung, welche die Schrift den andern, zum Theil bedeutenden, neueren Bearbeitungen derselben Wissenschaft gegenüber einnimmt, sind so bekannt, daß es darüber einer weiteren Aussprache nicht bedarf.

Die Eintheilung des Stoffes nach den vier Hauptfactoren der Predigt und aller geistlichen Amtsthätigkeit überhaupt: Wort Gottes, kirchliche Sitte, Gemeinde, Persönlichkeit des Predigers, sowie die Grundauffassung des Gegenstandes ist im Wesentlichen zwar dieselbe geblieben, doch hat der Verfasser sich bemüht, seine Schrift dem veränderten Stand der kirchlichen und theologischen Gegenwart entsprechend zu gestalten und die Resultate der gerade auf dem Gebiete der praktischen Theologie so fruchtbaren, lebendigen Arbeit der letzten Jahrzehnte zu verwerthen. Das Werk hat an wissenschaftlicher Strenge und präciser Fassung noch gewonnen, ohne an dem ursprünglichen lebensfrischen Charakter, der allen Schriften des Verfassers eignet und ihnen bei dem theologischen Publicum so großen Eingang verschafft hat, und an seinem praktischen Werthe verloren zu haben.

Während der Verfasser früher geneigt war, die beiden Gesichtspunkte, aus denen die Predigt von der homiletischen Theorie wesentlich betrachtet wird, die sie entweder als Cultusact oder als Missionsthätigkeit auffaßt, zu vereinigen, wenn auch unter starker Betonung des ersteren, so hat er sich neuerdings immer entschiedener und fast ausschließlich auf den Standpunkt jener von Schleiermacher zuerst angeregten Betrachtungsweise gestellt, nach welcher die Predigt angesehen wird als Darstellung des christlichen Glaubens und Denkens der Gemeinde, sowie als ein Act der Segnung, des Genusses im höchsten Sinne, sofern durch die Predigt das Zuströmen des Lebens aus Gott vermittelt wird, das seine subjective Wirkung in erhöhter und zwar freudig erhöhter Stimmung äußert. In dieser Auffassung erkennt der Verfasser auch den wahren Sinn des, wie ihm zuzugeben ist, vielfach gemißbrauchten Wortes „Erbauung“ — denn erbauen heißt nach ihm nichts Anderes als: den Segen des aus dem Evangelium zuströmenden göttlichen Lebens fühlbar machen und die Wahrheit, welche die Predigt verkündigt, den Hörern zur Freude, zum Genusse werden lassen. Wir gestehen, von dieser Ausführung nicht vollständig überzeugt worden zu sein und die frühere Auffassung

und Darlegung des Verfassers in diesem Punkte begründeter zu finden. Um seinen Begriff von der Predigt durchzuführen, der zwar ein sehr wesentliches Moment der Idee der Predigt bildet, aber nicht ausschließlich sie charakterisirt, muß der Verfasser wesentliche, mit dem Begriff der Predigt nach allgemeiner Anschauung verknüpfte Momente zurückdrängen und von der gegentheiligen Anschauung falsche Consequenzen ziehen, die höchstens aus ihrem Extrem, aber nicht aus ihr selbst folgen. Ueberzeugen und „bearbeiten" ist zweierlei Ding, und durch überzeugende Gründe auf den Willen des Anderen einwirken etwas Anderes als methodistische Künste treiben.

Wir stimmen vollkommen dem Verfasser bei in seinem Widerspruch gegen alles tendenziöse Wesen in der Predigt, gegen methodistischen Bekehrungseifer und rhetorische Ueberredungsversuche, wir geben auch zu, daß der geistige Genuß einer Predigt indirect eine sittlich reinigende und veredelnde Wirkung hat, aber so gewiß der Prediger nicht bloß Dolmetsch des in der Gemeinde thätigen religiösen und sittlichen Lebens ist und so gewiß die Predigt sich an den ganzen Menschen, vornehmlich an das Gewissen als das Centrum des Menschen und seines geistig-sittlichen Ich zu wenden hat, um in Wahrheit eine „Selbstthat" der Kirche zu ihrer Selbstreinigung durch den Dienst des ihr von Gott bestellten Zeugen zu sein, so gewiß hat sie auch eine directe Wirkung auf Gemüth und Willen der Zuhörer auszuüben. Es liegt dies ebenso in der Natur der christlichen, von der Predigt zu verkündigenden Wahrheit, welche den Menschen reinigt und heiligt, als in der Beschaffenheit der Gemeinde, die eben noch keine Gemeinde von vollendeten Heiligen ist. Gewiß soll der Prediger keinen falschen Unterschied machen zwischen Bekehrten und Unbekehrten und es nie vergessen, daß er Getaufte vor sich hat. Aber das Nichtchristliche soll doch auch im Christen überwunden werden und somit immerhin die Predigt in gewissem Sinne auch auf den Gläubigen eine bekehrende Wirkung haben. Der Verfasser gesteht auch indirect das Recht dieser Einwürfe zu, indem er in der weiteren Ausführung den Begriff der Predigt, wie er ihn an die Spitze seines Buches stellt, nicht in seiner ganzen Strenge festhält. Ein Capitel des ersten grundlegenden Theils, das in den früheren Auflagen ausführlich behandelt war und nach der Besprechung der confessionellen Differenzen mit ihrem Einflusse auf die Predigt die Differenz der theologischen Systeme in gleicher Richtung ins Auge faßte, ist in der gegenwärtigen Auflage ganz in Wegfall gekommen. Warum der Verfasser dies gethan, ist nicht recht zu ersehen. Die Stellung der theologischen Richtungen ist zwar seit der Zeit der ersten Auflagen seiner „Homiletik" eine wesentlich andere geworden, und Manches, was der Verfasser dort ausgesprochen hat, ist seitdem zur allgemeinen Anerkennung gekommen; aber der Einfluß der theologischen Richtung auf die Predigt ist jetzt nicht minder stark als damals, ja bei der entschiedenen Neigung unserer Zeit zum Doctrinarismus einerseits und bei der Schärfung und Abklärung der Gegensätze andrerseits stärker als früher, so weit nicht der gemeinsame Kampf gegen die antichristliche Richtung und das apologetische Bedürfniß über die engeren Differenzen in heilsamer Reaction hinausführen und die großen allgemeinen Gegensätze, die letzten Gründe und Principien, in den Vordergrund stellen.

Mit vollem gebührenden Nachdruck hebt der Verfasser als das höchste Correctiv aller Einseitigkeiten der verschiedenen theologischen Richtungen das Wort der Schrift hervor, dessen gewissenhafte Auslegung die erste Aufgabe aller evan-

gelischen Predigt ist und an dem sie ihre ewig gültige objective Norm wie ihre unversiegbare Quelle hat. Gewiß ist es der in der Gemeinde fortwirkende Geist Christi, der in dem Prediger sein Organ hat, aber dieser Geist ist nicht, wie jetzt vielfach von einer modernen Richtung behauptet wird, die sich ein privilegirtes Verständniß für die Zeitbedürfnisse rücksichtlich der Predigt zuschreibt, unabhängig von der Form, in der er sich auf absolut originale, normative Weise ausgeprägt und gestaltet hat, und diese Form ist das Wort Gottes, in dem sich die vollendetste Einheit von Geist und Form darstellt. Auf dem Verständniß dieser Einheit, das freilich nicht auf bloß dialektisch verständigem Wege, durch gelehrte Exegese u. dgl., gewonnen wird, sondern durch eine in die Schrift sich vertiefende Intuition, beruht unseres Erachtens die wahre praktische Schriftauslegung, die durch eigenes inneres, sich stets erneuerndes Erlebniß des Schriftinhaltes hindurch das aus der Ewigkeit geredete Gotteswort als das wahrhaft zeitgemäße, als das rechte Wort für alle Zeiten erscheinen läßt. Hierin liegt auch die rechte Beantwortung der Fragen, die sich an das vielbesprochene Thema der Zeitpredigten anknüpfen, über die der Verfasser in der gegenwärtigen Auflage ausführlicher als früher sich ausläßt. Sein Urtheil ist hier, wie immer, maßvoll, frei von aller Färbung der Partei, und wir können dem Verfasser nur zustimmen, wenn er bei aller Anerkennung der Forderung, daß die Predigt mit liebendem Verständniß auf die Interessen der Gegenwart eingehe, vor der Verirrung der rein politischen Predigt warnt, welche die Kanzel zur Rednerbühne und die Predigt zur Sonntagszeitung macht, ja die heiligsten, christlich geadelten und gestempelten Wörter, wie Freiheit, Gottes Volk, Wiedergeburt, aus ihrer göttlichen Sphäre herabzieht und sie in die gangbare Münze politischer Zeitungsphrasen umsetzt. Auch erinnert der Verfasser mit Recht daran, daß die an die Predigt neuerdings vielfach gestellte Forderung, auf das Culturleben der Zeit einzugehen und das Evangelium mit ihm zu versöhnen, an einer großen Unklarheit leide, und wenn sie ein Hereinziehen aller, auch der profansten, industriellen, naturwissenschaftlichen und anderer Dinge in die Predigt anstrebe, deren Wesen geradezu alterire, ohne doch den Zweck der Gewinnung der Kirchenscheuen zu erreichen, während das Recht, das in der Forderung liegt gegenüber aller Isolirung der Predigt und aller falschen Unterscheidung des Weltlichen und Geistlichen, des Heiligen und Profanen, von jedem besonnenen evangelischen Prediger anerkannt und beherzigt wird und von jeher beherzigt worden ist.

Die starke Bewegung der theologischen Gegenwart und ihr Einfluß auch auf die homiletische Theorie reflectirt sich besonders in dem wesentlich umgearbeiteten Capitel über das Verhältniß der homiletischen Auslegung zur Kirchenlehre. Als charakteristisch für den Standpunkt des Verfassers heben wir aus diesem Capitel folgendes, nach rechts und nach links gleichmäßig sich wendende Urtheil über die Forderungen des modernen Weltchristenthums an die Predigt heraus. Es lautet: „Diejenige Masse, deren Christenthum in dem Grade unbewußt bleibt, daß ihnen Bibel, Sacrament und Gebet ganz gleichgültig ist, deren ganzes Interesse für Christus sich darin bethätigt, daß sie begierig nach Strauß und Renan greifen, vielleicht sie nicht einmal lesen, sondern sich nur an der langen Rede kurzem Sinn, an dem absoluten Nichts erfreuen, was schließlich das Resultat ist: diese ist, selbst wenn sie die Mehrheit bildet, selbst wenn sie sich synodal organisirt, niemals die Kirche. In ihrem Auftrage kann niemals ein evangelischer Prediger seines Amtes

warten; er erhält von Menschen wohl das Predigtamt, aber ist dasselbe das evangelische Predigtamt, so ist ihm das Evangelium von einer andern Macht zu predigen gegeben, welcher er in erster Linie verantwortlich ist. Aber gesetzt auch, er wollte und dürfte sich nach dem Wunsche dieser Masse bequemen: glaubt man dann, sie würde dadurch wieder kirchlich werden? Nimmt man die Substanz des Evangeliums weg, redet aber desto mehr von Geistesfreiheit, und was dergleichen Schlagwörter sind, denen Jeder nach seinem Belieben erst einen Inhalt giebt, denn ist ja gar nichts mehr übrig, das zu hören sich verlohnte; daß es mit dem, was seither die Christenheit glaubte und fürchtete, nichts sei, das behält ein Mensch, der diese wohlfeile Weisheit einmal sich angeeignet hat, für immer im Gedächtniß; er braucht sich's nicht alle Sonntage wieder sagen und beweisen zu lassen; was dann etwa moralisirend, politisirend, ästhetisirend dazu gethan wird, das langweilt die Menge oder sie hört es anderswo angenehmer als vom Pfarrer. Dieses Mittel, die Massen zu gewinnen, diese unapostolische Nachgiebigkeit, dieses Reden, wonach der Menge die Ohren jücken, ist ein ganz vergebliches; man weiß, schon im vorigen Jahrhundert haben diejeniger Prediger, die recht zeitgemäß predigen wollten, die Kirchen nicht voll, sondern leer gemacht. Mit anderm Worte: die Zersetzung zwischen Christenthum und Unchristenthum, die im Gange ist, kann durch die Predigt wenigstens auf solchem Wege nicht verhindert werden. — Aber desto bereitwilliger geben wir zu, daß die Predigt gerade denen, die zur Kirche sich noch halten, denen es noch ein wirkliches Bedürfniß ist, sich christlich zu erbauen, die evangelische Wahrheit in einer Weise darbieten muß, die der Gesammtbildung der Zeit, die namentlich der jetzigen Gestaltung des wirklichen religiösen Lebens entspricht. Die Gegenwart ist an dem Punkt angelangt, wo auch die religiöse Wahrheit schlechterdings nicht mehr als bloße Tradition auf Autorität der Kirche hin aufgenommen oder als absolutes Geheimniß in Devotion hingenommen wird. Das Recht der Subjectivität, das der Protestantismus erkämpft hat, schließt in sich, daß sich die Wahrheit auch dem Laien, dem religiösen Individuum, als Wahrheit ausweist, und so dieselbe ihm nahezulegen, daß er sie in sich selbst bejahen kann und muß, das ist unsere Aufgabe. In diesem allgemeineren Sinn gefaßt, ist die Ansicht richtig, die man dermalen öfters aussprechen hört: die evangelische Predigt der Gegenwart müsse eine wesentlich apologetische Haltung annehmen. — — Wir müssen alles Ernstes die Kunst lernen, auf solche Fragen (wie sie der Erkenntniß- und Forschungstrieb stellt) rechten Bescheid zu geben, nicht in theologischer Schulsprache, nicht mit scholastischen Argumenten, die den Denkenden erst ins Zweifeln, ins Mißtrauen hineintreiben, sondern so, daß der Zuhörer in seinem eigenen Inneren, in seiner Erfahrung, in seinem menschlichen Gefühl wie in einfach klarem Denken die Wahrheit erproben kann, daß eben damit des Evangeliums Inhalt nicht als künstliches System von Behauptungen, die nur durch ihr Alter ehrwürdig sind, als eine von der Wirklichkeit, vom Leben abgesonderte Gedankenwelt, sondern als eine einfache, Jedem zugängliche und Jeden beseligende Lebenswahrheit, als erfahrungsmäßige Wirklichkeit erscheint. Wenn in diesem Sinne gefordert wird, das Christenthum müsse besser als früher humanisirt werden, so sind wir damit einverstanden. Aber eine Voraussetzung muß beharrlich dabei gemacht werden: nämlich daß religiöses Bedürfniß, religiöse Empfänglichkeit noch beim Zuhörer vorhanden ist, — eine Voraussetzung, die freilich bei einer Christengemeinde sich von selbst verstehen sollte. — — Darauf müssen wir schlechthin

verzichten, Menschen, in denen alles Religiöse überhaupt keine Wurzel mehr hat, noch herbeizulocken. Aber denen nun, in denen diese Wurzel naturgemäß noch vorhanden, das heiligste Gefühl nicht durch den Uebermuth des Wissens getödtet, des Herzens Wärme nicht unter den Gefrierpunkt gesunken ist, — diesen so entgegenkommen, daß sie sich selbst, ihr Bestes und Innerstes im Christenthum finden, das ist die homiletische Kunst und Aufgabe, und wir leben des Glaubens, daß, wer so das Christenthum als Leben predigen will, sich damit vom Kern der Kirchenlehre nicht nur nicht entfernt, sondern gerade das Bekenntniß zu ihr, indem er es innerlich stets neu erzeugt, zu einem desto wahreren und treueren macht."

Indem wir diesem treffenden, durchaus evangelischen Urtheile zustimmen, möchten wir nur rücksichtlich der Forderung, die Predigt der Gegenwart müsse einen wesentlich apologetischen Charakter haben, eine einschränkende Bemerkung machen. Auch Referent erkennt in der Hauptsache diese Ansicht als richtig und hat sie in einem, auch in diesen Blättern besprochenen, Vortrag ausführlich gerechtfertigt, meint jedoch, daß diese Forderung individuell beschränkt werden müsse, — nach der Individualität des Predigers wie der Gemeinde — und kann das apologetische Moment nicht als ein der evangelischen Predigt der Gegenwart ausschließlich eignendes erkennen, sondern findet es in der Predigt aller Zeiten indicirt durch den Begriff der Predigt als eines Zeugnisses, das sich durch das Zusammenstimmen mit dem inneren Zeugniß in seiner Wahrheit erweist, durch den factischen Zustand der Gemeinde mit ihren unreifen und unerweckten Gliedern, in denen das an Zweifeln fruchtbare Heidenthum des natürlichen Menschen noch nicht unter die Zucht der christlichen Wahrheit gestellt ist, und durch den Zweck der Predigt, den noch nicht vorhandenen Glauben zu erwecken und den bereits gewonnenen zu befestigen.

Was der Verfasser in demselben Capitel über die dogmatischen und über die Moralpredigten sagt, scheint uns, so zutreffend es ist, nicht vollkommen ausreichend. Es müßte unseres Erachtens neben der wohlbegründeten Bemerkung, daß die Predigt, um das Christenthum concret zu machen, auf die Einzelgestalt des christlichen Lebens und Wandels einzugehen habe, auch vornehmlich daran erinnert werden, daß auch die sogenannte Glaubenspredigt nur dann wahrhaft fruchtbar ist, wenn sie zugleich in psychologischer Verinnerlichung zur Gewissenspredigt wird und den ethischen Factor im Dogma hervorhebt, so gewiß die Glaubenswahrheiten nicht Verstandes-, sondern Gewissenswahrheiten sind und sich lediglich dem durch den Gewissensernst eines aufrichtigen Herzens geöffneten und geschärften Wahrheitssinn offenbaren. Es ist durchaus eine schulmäßige Abstraction, so, wie es häufig geschieht, zwischen dogmatischer und moralischer Predigt zu unterscheiden, ja beide einander gegenüberzustellen, hier in orthodoxistischem, dort in rationalistischem Irrthum. Alle Ethik beruht auf Glaubensartikeln, die evangelische Ethik insonderheit ist durchweg basirt auf der Glaubensgerechtigkeit, und der Glaube ist eine ethische That mit ethischen Zielen. Daran hat die Predigt direct und indirect durch ihre ganze Haltung zu erinnern und so den Gegensatz zwischen dogmatischer und moralischer Predigt, der in unserer Zeit atomistischer Betrachtung oft höchst äußerlich gefaßt wird, zu überwinden. Es ist viel Moral im System, in den Reden und Schriften der Menschen, desto häufiger ist sie im Leben zu vermissen, und in unserem öffentlichen Denken zeigt sich oft ein erschreckender Mangel an den einfachsten, fundamentalsten sittlichen Begriffen; desto geforderter ist die Aufgabe

der Predigt, aus dem Glauben heraus die Gewissen zu schärfen gegenüber sowohl einer Moralität, die ohne den Glauben eine unwahre, herz- und seelenlose Form ist, als einer todten Lehrorthodoxie, die sittliche Laxheit unter zähem credo verdeckt, oder einer dialektischen Sophistik, die mit christlichem Schein Recht und Unrecht verwirrt.

Unter den neu bearbeiteten Partien finden wir besonders gelungen den Abschnitt, der das Verhältniß der Rhetorik zur Homiletik behandelt unter der Ueberschrift: „Die Predigt als Kunstwerk". Die Rhetorik gilt dem Verfasser nicht als Theil der Homiletik, noch die Homiletik als ein Theil der Rhetorik, wohl aber diese als eine Voraussetzung jener. Die ästhetische Seite der Predigt, deren Schönheit die Einfalt der Wahrheit ist, die aus sich selber heraus mit naturwüchsiger Kraft die Form erzeugt, statt unwahr den dürftigen Gedanken durch täuschende Form zu verdecken, wird dabei vollständig gewürdigt. Die christliche Wahrheit, welche die Predigt zu verkündigen hat, ist der Schönheit innerlich verwandt als der Abglanz der Herrlichkeit des Schönsten der Menschenkinder, und die christlichen Gedanken, die nicht in einer Abstraction, sondern in der Gestalt des Herrn, der heiligsten Gestalt, ihre Wurzel haben, tragen in sich eine Fülle plastischer Gestaltungskraft. Die Harmonie der Wahrheit aber und ihre in lebendiger Einheit gegliederte Ordnung muß sich spiegeln in der wohlthuenden einheitlichen Ordnung der heiligen Rede.

Reich an treffenden Bemerkungen und gesunden Urtheilen ist auch unter den mehrfach umgearbeiteten Abschnitten derjenige über Popularität, die nach dem Verfasser darin besteht, daß die Gemeinde als Gemeinde und nicht als Schule, als akademisches oder politisches Auditorium, auch nicht schlechtweg als populus, sondern als populus dei betrachtet und angeredet wird. Dazu muß die Predigt in lebendiger concreter Veranschaulichung ins wirkliche Leben eingehen und ihre Sprache die Sprache der Bibel sein, geschöpft aus inniger Vertrautheit mit ihren Anschauungsweisen und ihrer Gestaltenwelt. Biblisch denken und reden heißt wahrhaft volksthümlich denken und reden, und der lebensvollen Bibelweisheit ist die gesunde Logik des Mutterwitzes, dieser im Volke lebendigen Tradition, viel verwandter als der Weisheit der Schule. Mit vollem Rechte erklärt sich der Verfasser dabei ebenso gegen alle forcirte Popularität, die „nach der Wachtstube oder nach dem Stalle riecht," wie gegen den Doctrinarismus, der nach der Lampe riecht, und gegen die Sprachmengerei, welche mit ihren Zeitungs-, Feuilletons- und Bücherphrasen die Predigt zu einer bunten Musterkarte von allerlei wälschen Reden macht. Wie viel wälsches Wesen und Franzosenthum nach innen und nach außen, in der Kirche und auf der Kanzel! Die evangelische Kirche aber hat zumal den großen und schönen Beruf, das innere Geistesband fest zu erhalten, das seinen Ausdruck hat in der deutschen Bibel, der deutschen Predigt, dem deutschen evangelischen Lied. Die deutsche Bibel hat eine Denk- und Spracheinheit im Volke geschaffen; die Predigt hat diese Einheit zu pflegen und mit der Sprache das Gefäß ursprünglicher christlich-deutscher Geistesart und Substanz zu bewahren.

Die Mittheilungen aus der homiletischen Literatur sind gegen die früheren Auflagen nicht unbedeutend verkürzt, immerhin sind die Capitel „Wort Gottes" und „kirchliche Sitte" reichlich mit homiletischen Proben versehen, die, sorgsam und umsichtig ausgewählt, dem angehenden Theologen eine treffliche Anleitung, dem gereifteren eine willkommene Anregung und dazu ein erfreuliches anschauliches

Bild geben von der reichen Mannigfaltigkeit der Predigtgaben in der evangelischen Kirche, deren Stärke die lebendige und kräftige Verkündigung des lauteren Gotteswortes ist. Möge die Schrift, die, bei aller wissenschaftlichen Gediegenheit und Gründlichkeit frei von grauer Theorie und scholastischer Abstraction, mit ihrer lebensvollen, körnigen Frische, mit ihrer gemüthswarmen Unmittelbarkeit und evangelischen Treue durchweg den wohlthuenden Geruch ihrer schwäbischen Heimath hat, auch in Zukunft, wie bisher, in Segen mithelfen zu einer gesunden Pflege der Gemeinschaft zwischen Kirche und Wissenschaft und zur Heranbildung eines tüchtigen Geschlechtes evangelischer Zeugen. Referent bekennt seinerseits bei dieser Gelegenheit dankbar, welchen reichen Segen und mannigfache Förderung das werthvolle Buch schon in der Zeit der ersten Rüstung zum Amte ihm geboten hat.

Dresden. Dr. phil. Meier.

Der Geist des Christenthums. Protestantische Briefe von Dr. Hanne, Elberfeld, Friderichs, 1867. VIII und 306 S.

Erschienen unter den Eindrücken des Jahres 1866 beginnt das Buch mit dem Ausdruck der Hoffnung auf eine Verjüngung unserer evangelischen Kirche, und an seinem Theile an einer solchen mitzuarbeiten, erscheint als des Verfassers Absicht. Der Inhalt läßt sich scheiden in einen mehr historisch-kritischen und einen mehr positiven Theil, und zwar so, daß fast durch alle vierunddreißig Briefe diese beiden Gesichtspunkte gleichmäßig hindurchgehen, wenn auch im Anfange jener, in der Mitte und am Ende dieser mehr hervortritt. Den besten Eindruck machen jedenfalls die historisch-kritischen Partien, zunächst in Ansehung der Form. Der Ton des Urtheils ist fast durchweg maßvoll, ohne Invectiven und bei allem Abweisen entgegenstehender Anschauungen billig und gerecht. Ebenso finden wir, um auf den Inhalt zu kommen, eingehende, den Gegnern auf Schritt und Tritt folgende Kritik; wir erinnern z. B. an die Charakteristik des Rationalismus und der Zeit nach 1815, an die ebenso ernste und scharfe als philosophisch gründliche Darstellung und Beurtheilung des Pantheismus, wie er zumal in Spinoza und Hegel auftritt, und des Feuerbach'schen Materialismus. Eingehend werden auch bei Gelegenheit des Wunderbegriffes die Darwin'sche Transmutationshypothese mit ihren Ausläufern und Fechner's Atomistik, sowie bei Besprechung der Auferstehung Christi die moderne Visionshypothese behandelt. Bei aller Anerkennung aber, mit der wir dem Verfasser folgten, können wir unsere Bedenken nicht verschweigen. Wenn wir auch hier mit der Form beginnen, so ist es zunächst die Breite der Darstellung, welche uns besonders im zweiten Theile auffällt, eine Breite, die sich bei Erörterung von Dr. Hanne's Wunderbegriff in wahrhaft mäandrische Gänge verirrt, so daß der Leser schließlich eher ein naturwissenschaftliches Buch als Briefe über den Geist des Christenthums vor sich zu haben meint. Auch könnte wohl in einer Schrift, die für ein größeres Publicum berechnet ist, die Sprache fließender und mit den specifisch-gelehrten Ausdrücken etwas weniger versetzt sein. Man lese z. B. S. 180. Was den Inhalt dieser kritischen Partie betrifft, so wollen wir von den Fragezeichen, die wir uns bei der Lectüre machen mußten, nur an zwei erinnern. Was heißt eigentlich Gemeindeprincip? Was heißt dem Verfasser und den ihm verwandten Kreisen Gemeinde? Ueber einen Begriff, von dem aus so vielfach die kritischen Hebel eingesetzt werden, müßten wir zu allernächst aufs

klarste orientirt werden. Was heißt der Geist der Zeit? — — „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigner Geist."

Kommen wir zu den mehr ponirenden Partien des Buches, so begegnet uns dasselbe, was uns bei den Schriften Schenkel's und anderer aus diesen Kreisen stammender Theologen aufgefallen ist, daß wir nicht zu klaren Anschauungen gelangen. Gilt dies, wie bereits bemerkt, von dem Princip, auf dem die Ausführungen ruhen, so auch von einzelnen und gerade den wichtigsten Punkten der protestantischen Briefe. Man fragt nach den weiten Wanderungen durch die Besprechung des Wunders hindurch vergeblich nach einer scharfen und bestimmten Definition; man liest mit Spannung die Briefe über die Auferstehung Christi, ohne schließlich zu erfahren, wie sich der Verfasser dieselbe denkt, der zu allen anderen Standpunkten bald mehr entscheidend, bald mehr bedingt sein Nein sagt, ohne über seine persönlichen Anschauungen zu einem entscheidenden Ja zu gelangen. Liegt nun darin der Hauptmangel, so ließe sich wohl auch rechten über die Idealisirung des christlichen Dogma's, wie sie uns an verschiedenen Stellen entgegentritt, über die Bedeutung des Wortes Glauben (S. 80 f.), über die Aufstellung von Grundgedanken des Christenthums, welche sich mit den Grundaussagen des christlichen Bewußtseins der Gegenwart decken. Abgesehen von dem Subjectivismus, dem der Verfasser Thür und Thor öffnet, schaut er die religiöse Bildung unserer Zeit doch in einem zu idealen Lichte, mag er nun dem Christenthum fernstehende oder mag er solche Kreise im Auge haben, die sich einer besonderen Christlichkeit rühmen. Wir sind mit dem Verfasser einverstanden über die Klage wegen zunehmenden Unglaubens, wir meinen auch, daß die Repristination der Bekenntnisse keine Heilung bringt, aber wir suchen — und darin liegt wohl unsere Verschiedenheit — dieselbe zunächst in erneuter und vertiefter Auslegung des einfachen Evangeliums, besonders nach Seite seines ethischen Gehaltes.

Dresden. Dr. R. Hempel.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebzehnter Band. Zweites Heft.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1872.

Ueber die Freude.

Ein Beitrag zur christlichen Ethik.

Von

D. Friedr. Düsterdieck,
Consistorialrath in Hannover.

Nach dem apostolischen Worte, welches die Freude der Christen auf ihre Hoffnung gründet (Röm. 12, 12), darf ich meine gegenwärtigen Bemerkungen von vorn herein mit demjenigen in Verbindung setzen, was ich in diesen Jahrbüchern (1870, S. 645) über das Wesen der Hoffnung darzulegen hatte. Der eigenthümliche Adel, die geistige und geistliche Würde und Schönheit, der sittliche Werth und die sittliche Kraft der wahren Freude wird in frappanter Weise uns vor Augen gestellt, wenn uns die Freude nicht nur als eine Gabe, sondern auch als eine Aufgabe, nicht nur als ein Gut, sondern auch als eine Tugend bezeichnet und dabei als Grund und Halt derselben die in die Ewigkeit und ihren seligen Frieden greifende Hoffnung genannt wird. Ist dies richtig, — und wir werden sehen, welche tiefsinnige ethische Wahrheit in der ebenso ernsten wie trostreichen Anschauung des Apostels liegt — so folgt unausweichlich, daß den „Anderen", die keine Hoffnung haben, auch die Freude versagt ist. Sie mögen Lust, Lust der Welt, haben; aber sie haben keine Freude, denn sie haben keine Hoffnung; und sie haben beides nicht, weil sie ohne Gott sind in der Welt. Vor Ihm ist Freude die Fülle und liebliches Wesen zu seiner Rechten ewiglich (Ps. 16, 11); darum ist die Freude, und zwar nach St. Pauli Wort vermöge der Hoffnung, ein Privilegium derer, die Gott haben. —

Wir dürfen hiernach wohl sagen, daß die Freude, wie der Glaube, nicht Jedermanns Ding sei, und werden dem alten Philosophen Seneca Recht geben, wenn er (Ep. 23) schreibt: „Mihi crede, res severa est verum gaudium." Die wahre Freude ist, nachdem die Sünde in die Welt gekommen ist und mit ihr der Schmerz und

der Tod, nur als eine Frucht der Erlösung vorhanden (Ps. 71, 23); deshalb ist sie eine Gabe des heiligen Geistes (Gal. 5, 22) und hat in der gläubigen Hoffnung, welche die ewige Vollendung des Heiles, den unbedingten Sieg über alle Sünde und alles Leid, vorwegzunehmen versteht, ihre tiefste, festeste Wurzel; deshalb giebt es keine andere wahre, volle Freude als die in dem Herrn (Phil. 4, 4), die dann aber auch allezeit bereit ist und an jedem, auch dem unscheinbarsten, wahren Gute ihren genugsamen Anlaß haben kann, endlich aber zu ungetrübter Herrlichkeit erhoben werden wird (Matth. 25, 21. 23).

Auch bei unserer Frage nach dem wahren Wesen und dem sichern Grunde der Freude wird der in die Tiefe aller ethischen Bedingungen und Beziehungen des Lebens hinabreichende Gegensatz zwischen dem Glauben, welcher sich an den persönlichen überweltlichen Gott mit seinen uns zukommenden Gütern hält, und dem wesentlich heidnischen Unglauben, welcher innerhalb des Weltlichen, zuoberst des natürlich Menschlichen, die höchsten Ziele und Güter unseres Geisteslebens finden möchte, offenbar. Die wahre Freude auf die Hoffnung zu gründen, ist nur dem eigenthümlich christlichen Denken möglich; jede pantheistische und naturalistische Gottes- und Weltanschauung wird den nach Freude suchenden Menschen lediglich auf sein eigenes Thun und seinen eigenen Reichthum verweisen. Die christliche Ethik setzt voraus, daß der Mensch um der Sünde willen keine wahre Freude in und aus sich selber hat, und sie bietet ihm die Freude als ein wesentliches Stück des von der Liebe des persönlichen Gottes gewirkten Heiles; hierdurch empfängt die christlich verstandene Freude ihren festen Grund, ihre volle Wahrheit, ihren sieghaften Bestand, ihre heilige Weihe und ihre fruchtreiche Kraft. Die heidnische Ethik, welche aus dem Diesseitigen, dem Natürlichen, ihre Gesetze entnimmt, kann eben deshalb die wahre Freude gar nicht aufweisen. Gerade dasjenige, was Paulus als die Begründung der Freude anschaut, erscheint dem Seneca als die Verneinung aller Begründung. „Quodcunque invecticium gaudium est, fundamento caret", sagt Seneca. De tuo gaude, gebietet er, indem er an die bonam conscientiam, die honesta consilia, die rectas actiones, den contemptum fortuitorum und an die ruhige Gleichmäßigkeit des Lebens verweist und das verum gaudium mit dem verum bonum, welches der Mensch als sein eigenes schaffen soll, in innerliche Beziehung setzt. Nach der apostolischen Anschauung dagegen ist die vollkommenste Freude ohne alle Frage ein invecticium, nämlich eine geistliche Gabe, die dem Menschen von Gott her

zukommt und die gerade darum ihr sicheres fundamentum hat, weil sie nicht in uns selbst, sondern in Gott wurzelt. Es ist ein stolzes Wort, jenes de tuo gaude des Seneca; aber es sagt nichts von der Demuth, kraft welcher die wahre Freude zum Danken gelangt, und es ist nicht die rechte Antwort auf das Angstgeschrei des elenden Menschen (Röm. 7, 24) und auf das Seufzen der Creatur (8, 19 ff.). —

Durch die edelsten Erscheinungen des heidnischen Geisteslebens zieht sich eine Wehmuth, welche nur als ein weissagendes Verlangen nach der wahren Freude und ihrem Frieden verstanden werden kann. Wie tiefe Schatten fallen in den heitern Glanz der griechischen und römischen Welt! So lange man an die Götter glaubte, fürchtete man ihren Neid; je glücklicher ein Mensch sich fühlte, desto bedrohlicher erschien ihm jener Neid der Götter. Die Freude am Leben wurde durch die Angst vor der hoffnungslosen Unterwelt verbittert. Der herrlichste unter den Homerischen Helden will lieber als ein Taglöhner das Glück des irdischen Lebens genießen, als mit all' seinem Ruhme unter den blutlosen Schatten wohnen. Und wenn ein römischer Stoiker den Göttern keinen andern Vorrang als den der Unsterblichkeit einräumt, so wendet eine andere Stimme dieses Vorrecht der Götter vielmehr zu ihrem Nachtheil: „Sie entbehren“, sagt Plinius, „das höchste Glück der menschlichen Natur, nämlich die Macht, sich selbst einen frühzeitigen Tod zu bereiten“ (H. N. 7, 55. 2, 7. 28, 1). Nicht die Freude ist das Endergebniß der heidnischen Weltentwickelung, sondern die Verzweiflung. Das letzte Wort der in Sophistik auslaufenden Philosophie ist die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? Die rein natürliche Ethik schließt mit dem selbstsüchtigen Eudämonismus ab. Wenn man die höchsten Güter und die edelsten Aufgaben des menschlichen Lebens auf das natürliche Ich und seine eigene Kraft und Tugend gründet, so muß man schmerzlich dessen inne werden, daß dies ethische Subject weder dazu tüchtig ist, die ihm angesonnene Aufgabe zu lösen, noch reich genug, um die ersehnten Güter zu spenden. Darum ergiebt sich von jenem falschen Standpuncte aus für ernster geartete Naturen die unsäglich wehmüthige Zuflucht zu der Freiheit des Sterbens, für den leichtfertigen Weltsinn aber der nicht minder verzweiflungsvolle Grundsatz: Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt! Die peinliche Sorge, welche aus der Unsicherheit und Vergänglichkeit aller irdischen Dinge entspringt, muß alle Freude verbittern, weil das Gegengift der Sorge, die Hoffnung, fehlt, auf welche

der Apostel die Freude gründet. Aber jenes heidnische Wesen, aus welchem keine Freude aufblühen kann, ist keineswegs mit der vorchristlichen Weltentwickelung abgethan; es ist noch heute eine gewaltige Macht. Wider die pantheistische Gottes- und Weltanschauung der Gegenwart darf man dreist die Anklage richten, daß sie den Urquell der Freude verschüttet. Der Pantheismus ist hoffnungslos, darum hat er keinen Raum für die Freude. Die endlose Entwickelung der Welt, in welcher das Leben Gottes sich verwirklicht, hat kein festes Ziel, auf welches eine Hoffnung freudenreich sich richten könnte. Die einzelne Person des Menschen ist nichts in dem unermeßlichen Ganzen der ewigen Welt; die Freude aber, wie der Schmerz, ist vor allen Dingen persönlich, weil Leben und Tod, weil Sünde und Heil in eminentem Sinne die Person jedes Einzelnen angehen. Die pantheistische Auflösung der ethischen Idee der Persönlichkeit ist der Tod der Freude wie der Hoffnung. Die Lust des rehabilitirten Fleisches, die im Diesseits ihre volle Befriedigung haben will, ist eine richtige Consequenz von der pantheistischen Verneinung des jenseitigen Gottes und seiner himmlischen Güter. Eine andere, nicht minder richtige Consequenz ist der Selbstmord, in welchem das moderne Heidenthum mit dem antiken wetteifert. Mit der Verneinung der Persönlichkeit Gottes ist die Auflösung der menschlichen Persönlichkeit gegeben und hiermit sind die alten freudeleeren Todesschatten wieder ausgebreitet. —

In der wahren Freude leuchtet ein Glanz des ewigen Lebens. Ist auch die vollkommene Freude (1 Joh. 1, 4) ein zukünftiges Gut, so ist sie doch, wie alle Güter und Kräfte der zukünftigen Welt, schon jetzt zu schmecken (Hebr. 6, 5), nämlich in der Hoffnung des Glaubens. Hierin liegt die tiefsinnige Bedeutung, zu welcher innerhalb der Gemeine des Herrn der griechische Freudengruß verklärt wird (2 Joh. 10 ff.); und wenn man den Gegensatz des christlichen Begriffes wahrer Freude zu dem natürlich-menschlichen anschauen will, so halte man das oben erwähnte Wort Seneca's mit dem des Augustin zusammen: „Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis tantum, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te, ipsa est et non altera" (Conf. X, 22). —

Freude ist der Anfang und das Ziel der Wege Gottes, wie es der schöpferischen Liebe des Ewigen und unbedingt Seligen (1 Tim. 6, 15 ff.; Ps. 16, 11) entspricht. Von der ursprünglichen Freude des Paradieses und seiner ungetrübten Gottesgemeinschaft entnimmt die

Offenbarung Johannis (2, 7) das Bildniß der ewigen Freude, zu welcher durch die Erlösung der Weg wiederum gebahnt ist. Denn das ist ein wesentliches Hauptstück im christlichen Schöpfungsbegriffe, daß die Welt nicht vermöge irgend einer Depravation, nicht — wie die Gnostiker meinten — in niedersteigender Vermittelung durch unvollkommene Demiurgen, nicht im Widerstreit zwischen Finsterniß und Licht, zwischen Materie und Geist, zwischen Tod und Leben, entstanden sei, sondern vielmehr durch das Leben und Freude schaffende Wort der sich mittheilenden ewigen und seligen Liebe. Das Gotteswerk der Schöpfung war gut, sehr gut; das heißt auch: es lag über demselben das Licht unbedingten Friedens und völlig ungetrübter Freude. Da gab es keinen Schmerz und kein Seufzen der Creatur. Die ungestörte Gottesgemeinschaft war der reine Quell aller Freude. Ohne die Pein der Furcht wie der Scham (1 Mos. 2, 25. 3, 7 ff.) stand der Mensch zu Seinesgleichen, aus schuldloser Liebesgemeinschaft lautere Freude schöpfend und mit sinnigem Verständniß die umgebende Creatur würdigend (2, 19) und genießend, in wahrhaft befriedigendem Verhältniß auch zu dieser. Der Mensch, wie er von dem Schöpfer in das Paradies gestellt war, hatte in seiner Unschuld und Einfalt die Bedingung für jenes harmonische Ebenmaß des innern und äußern Lebens, welches eine entscheidende Voraussetzung der wahren Freude, ja ein Element derselben ist. Mit der ruhigen, klaren Haltung des ganzen persönlichen Lebens steht die Freude in Wechselwirkung. Die unstäte Haltungslosigkeit, die hastige Vielgeschäftigkeit, der Mangel an innerer Stille und friedevoller Sammlung, das willkürliche Haschen nach Genuß und das wechselvolle Jagen nach einem Vielerlei von Dingen, die an sich selbst immerhin vermöge ihrer Güte Ursache der Freude sein könnten, geschweige denn die verkehrte Herzensrichtung auf Dinge, welche wegen ihrer trügerischen Unsicherheit oder ihrer schmeichlerischen Unwahrheit dem Herzen die bittere Sorge und die schmerzliche Enttäuschung bereiten, und zumal der tiefe Unfrieden des bösen Gewissens — das alles sind Hindernisse der Freude, mit welchen der Mensch im Stande der Unschuld noch nicht zu ringen hatte. Das Herz war aufrichtig, voll kindlicher Einfalt, Demuth und Wahrheit, das Auge war kein Schalk (Matth. 6, 23); deshalb konnte der Mensch schmecken und sehen, wie freundlich der Herr ist. Keine verkehrte Werthschätzung und kein unlauteres Begehren führte zu einem Zerrbilde der Freude; kein Neid, Mißtrauen und Haß machte das Herz eng und verbittert. Das ungetrübte Gottesbild,

welches die sittliche Würde und Schönheit des Menschen ausmachte, gewährte auch die edle Fähigkeit der Freude in und an dem ewigen Urbilde selbst und die reine Lust an allen Werken der mannigfaltigen Güte Gottes. Da mußte jeder Gedanke an Gott voll Freude sein, jede neue Erkenntniß seiner Herrlichkeit, jede Uebung in seinem Willen, jedes Zunehmen in dem Verständniß seiner Werke und jeder Genuß seiner Gaben eine wahre Freude bringen. Das Paradiesesleben war wegen seiner Unschuld und seiner Gottesgemeinschaft ein Leben ohne alles Leid, voll lauter Freude.

Aber die Sünde, welche dem Menschen die Furcht des Todes eintrug (vgl. Hebr. 2, 15), vergällte ihm auch seine Freude. Mit tiefsinnigem Ernste stellt das Schriftwort die erste menschliche Sünde als eine fehlsame, selbstsüchtige, gottwidrige Freude dar. Diese falsche Freude ist es, welche den Menschen um die wahre Freude betrügt. In dem eigenwilligen Begehren, in der selbstsüchtigen Richtung seiner Freiheit, in einer gottwidrigen Lust sucht der verführte Mensch, welcher an der Wahrheit und Gerechtigkeit, an der Heilsamkeit und Liebe des göttlichen Willens sich irre machen läßt, seine Befriedigung, im Gegensatz zu seinem eigenen gottähnlichen Wesen und in der Abkehr von Gott, in dessen Gemeinschaft er bisher die Fülle des Lebens und der Freude gehabt hat. Nun hat der gefallene Mensch die Erkenntniß von Gut und Böse, aber er ist nicht geworden wie Gott (1 Mos. 3, 5), sondern er hat seine ursprüngliche Gottähnlichkeit mit eigenem Frevel beschädigt und entstellt; denn er hat die Erkenntniß von Gut und Böse durch die bittere Erfahrung gewonnen, die ihn selbst in den friedlosen und freudeleeren Widerstreit, welcher nur mit dem Todesgericht über das Böse enden kann, verstrickt hat. Jetzt steht der sündige Mensch mit seinem verwundeten Herzen und seinem bösen Gewissen unter dem Banne der Furcht und der Scham (3, 7 ff.); von jetzt an könnte es für ihn schlechterdings keine Freude mehr geben, wenn er nicht auf Grund der göttlichen Verheißung, welche neben und über das unausweichliche Gericht die dereinstige Erlösung stellt (3, 15 ff.), hoffen dürfte. So tritt uns, nach des Apostels hochherzigem Worte, die auf die Hoffnung gegründete Freude entgegen. Darum ist die Freude ein wesentliches Stück des menschlichen Lebens; und wenn ich oben sagte, daß den „Anderen", welche keine Hoffnung haben, auch die Freude versagt sei, so ist nun auch die andere Seite der Sache herauszustellen und zu sagen, daß jeder Mensch, weil er Hoffnung hat, auch Freude haben kann. Auch den „Anderen", den

Heiden, gilt, obwohl sie Fremde von den Testamenten der Verheißung und ohne Gott sind in der Welt, doch die Verheißung des Heils, weil die Gnade der Erlösung auch zu ihnen aus den Testamenten und durch dieselben hingelangen soll. Der menschlichen Hoffnung entspricht die menschliche Freude. Unbedingt ohne Freude ist nur die teuflische Bosheit, denn die Teufel haben schlechthin keine Hoffnung; in ihrem völlig hoffnungslosen Zittern (Jac. 3, 19) ist keine Möglichkeit der Freude. Die Freude ist ein Symptom der Erlösungsfähigkeit, und in demselben Maße, in welchem die Freude aus dem Glauben und der Hoffnung des Heils aufwächst und in dem schon vorhandenen oder noch zukünftigen Heile ihren Ursprung, ihren Halt, ihr Ziel und ihre Ordnung hat, ist sie rein, wahr und wirksam.

Auch in dem Seufzen der Creatur ist deshalb ein ahnungsvolles Verlangen nach der Freiheit der Erlösung und ihrer Freude; und die wehmüthigen Zeugnisse der Heiden über die Nichtigkeit des menschlichen Lebens enthalten in ihrer Art den Schrei nach Erlösung und deuten auf die in den Herzenstiefen verborgene, unverstandene, aber unvertilgbare Hoffnung, welche zu einer edlen, menschenwürdigen und gerade in ihrer natürlichen Mangelhaftigkeit gleichsam weissagenden Freude Raum schafft.

Hierin liegt der sittliche Werth auch der rein natürlichen Freude. Das Bewußtsein oder doch das Gefühl davon, daß das höchste Gut, das Correlat der vollen Freude, in der That nicht in des Menschen eigener Macht stehe, findet immer wieder seinen Ausdruck, wenn auch nur in der aufgeworfenen Frage, ob die Glückseligkeit ein Gottesgeschenk oder der Erwerb eigener energischer Tugendübung sei. Denn mag man immerhin, wie z. B. Aristoteles im ersten Buche seiner Nikomachischen Ethik, für das Letztere sich entscheiden, so kommt man doch von jener großen Frage selbst nicht los, und aus der Ermattung der menschlichen Energie, aus der Fehlsamkeit der eigenen Tugendübung, aus der peinlichen Bedeutsamkeit jener fortuita, die auch Seneca nicht außer Rechnung lassen kann, und aus der nicht hinweg zu demonstrirenden Todesangst drängt sich immer wieder der Zweifel auf, ob der Mensch wahrhaftig im Stande sei, das höchste Gut, an welchem die Fülle der Freude haften soll, zu verwirklichen. Die unvertilgbare Erinnerung an sein göttliches Geschlecht (Apostelgesch. 17, 28) weist den Freude suchenden Menschen immer wieder nach oben. Es gehört zu dem Erbadel der menschlichen Natur, daß er so lange unruhig suchen muß, bis er Gott findet und in ihm sich

freut. Auch von der rein menschlichen, natürlichen Freude, die diesen Namen verdient, denkt man zu gering, wenn man sie aller Beziehung zu Gott, auch zu dem unbekannten (17, 23), der sich doch nicht unbezeugt gelassen hat (17, 27. 14, 17; Röm. 1, 19 ff.), entkleidet. Die Heiden selbst verwahren sich hiergegen, indem sie die volle, reine Freude in dem höchsten Gute suchen. Sie wissen nur nicht, daß der heilige und selige Reichthum Gottes jenes Gut ist; aber in hoffender Sehnsucht ahnen sie den tiefen Grund aller wahren Freude, deren sittliche Würde sie selbst über den sinnlichen Genuß und die hoffärtige Willkür einer befriedigten Lust hinaussetzen. So empfängt die rein natürliche Freude an der erhabenen Schönheit und an dem erquickenden Reichthum der Natur ihre Weihe durch die Ahnung des Schöpfers; so wird die Freude an einem edlen Gebilde der Kunst durch die Mahnung an eine höhere, geistige Welt und ihre ideale Harmonie verklärt; so liegt in der Freude an der Gemeinschaft der Familie und der Freundschaft ein von oben kommender und nach oben weisender Strahl unverstandener, aber nicht unempfundener Liebe Gottes. —

Wenn aber die echte Freude in das Leben des rein natürlichen Menschen nur wie ein Gast aus der Fremde eintreten kann, so hat sie ihre Heimath bei denjenigen, in deren natürlichem Leben Güter und Kräfte der übernatürlichen Welt eine Stätte gefunden haben. Das gilt zunächst von dem Volke des alten Bundes. Nach des Apostels Wort werden wir sagen dürfen: Israel ist das Volk der Freude, weil es das Volk der Hoffnung ist; es ist aber das Eine wie das Andere, weil es das Volk Gottes ist. Der Gott der Hoffnung erfüllte Israel mit aller Freude (vgl. Röm. 15, 13).

Es bedarf kaum eines besondern Zeugnisses aus den Schriften des Alten Testaments, um anschaulich zu machen, wie jede Freude eines echten Israeliten durch die fromme Beziehung auf Gott geweiht ist und in der hoffnungsreichen Gottesgemeinschaft ihren eigentlichen Ursprung hat. Das ganze Volksthum ist wie das Leben der Einzelnen zu Gott gerichtet, durch Gottes Gesetz bestimmt und von Gottes Verheißung getragen. Hierauf beruht die eigenthümliche Frömmigkeit Israels, durch welche das ganze Leben mit allen seinen Erweisungen und Beziehungen geheiligt wird. Gott wohnt inmitten seines erwählten Volkes (2 Mos. 29, 45 ff.); er kennt und leitet jeden Einzelnen und jedes Herz kann ihm sein Anliegen vertrauen. Sein Wille ist ihre Richtschnur, seine Kraft, Treue und Gnade ist ihre Hülfe und

ihr Trost, seine Herrlichkeit und Güte ist ihre Freude. Gott ist es, welcher Freude und Leid wirkt (Jer. 31, 13); ja, er selbst, der in seinem eigenen Wesen die unbedingte Fülle der Freude hat (Ps. 16, 11. 36, 10), ist für den Frommen der wahre Inhalt aller Freude (Ps. 37, 4. 43, 4. 73, 28. 84). Von Gott her kommt das Licht der Freude, in welchem der Fromme alle Werke der Schöpfung, alle Güter des irdischen Lebens anschaut (Ps. 23, 63. 65. 111, 2); und mit Loben und Danken wendet sich diese heilige Freude zu Gott zurück.

Aber es liegt in der Frömmigkeit Israels ein überaus bedeutsames Moment, an welchem die Freude zu Grunde gehen müßte, wenn nicht ein verheißungsvolles, trostreiches Gegengewicht hinzuträte: ich meine das aus dem Gesetze, aus der Offenbarung der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, sich ergebende Bewußtsein der Sünde. Aus dem Gesetze mit seinem Fordern und seinem Drohen kommt über Israel der knechtliche Geist der Furcht (Röm. 8, 15), neben welchem der freudige Geist (Ps. 51, 10 ff.) keinen Raum haben könnte, wenn nicht in dem alten Bundesvolke andererseits die Hoffnung des Heils, die Verheißung der Erlösung, jenen Raum schaffte. Je tiefer Israel das Verderben der Sünde und den Ernst der Gerichte Gottes erkennt, desto peinlicher ist seine Todesfurcht und desto wehmüthiger ist die Klage, daß es im Tode keine Freude und keinen Laut der Lobpreisung Gottes giebt (Ps. 6, 6. 88, 11 ff.; Jes. 38, 18). Angesichts der Offenbarung der Heiligkeit Gottes müßte schlechterdings alle Freude verwelken, ja das Leben jedes Menschen, weil er unreiner Lippen ist, verdorren (Jes. 6, 5), wenn nicht die Hoffnung auf Erlösung von Sünde und Tod Leben und Freude wirkte. Von dem ersten Evangelium an (1 Mos. 3, 15) bis zu dem Zeitpuncte, da Johannes der Täufer und der alte Simeon und Hanna die Erfüllung ihrer Freude, die auch Abraham's Freude war (Joh. 8, 56), vor Augen hatten (Joh. 3, 29; Luc. 2, 29 ff.), geht mehr oder weniger zu Tage tretend, aber ununterbrochen, ein Strom lebendiger Hoffnung durch das alttestamentliche Volk; aus diesem schöpfen die Frommen im Harren und Stillesein ihre lebendig machende Freude. Die Tochter Zion freuet sich ihres Königs, welcher sanftmüthig und gerecht zu ihrer Hülfe kommt. Israel wartet mit heiliger Freude auf eine Gottesgemeinschaft, in welcher die alten Schattenbilder des Tempels und der Opfer zu wahrhaftigem Leben sich gestalten sollen. So wird der knechtliche Geist mit seiner Furcht überwunden; so gewinnt Israel seine Freude in Hoffnung. —

Mit der Erfüllung dieser Hoffnung ist für das Gottesvolk des neuen Bundes ohne Zweifel eine Freude gegeben, welche in dem nun vorhandenen Heilsgute und seinen mannigfaltigen Kräften ihren genugsamen Grund hat. Irre ich nicht, so spricht sich dies unwillkürlich auch darin aus, daß die christliche Gemeinde den griechischen Freudengruß, ihn verklärend, in den Verkehr des täglichen Lebens aufnahm, während sie den alttestamentlichen Friedensgruß (vgl. Joh. 20, 19. 26) für die gottesdienstliche Feier zurückstellte. Jener Gruß war eine Erinnerung an das für die Welt unbegreifliche Vorrecht der Christen, „allezeit fröhlich" zu sein (2 Kor. 6, 10; 1 Thess. 5, 16). Denn die wahre Freude ist mit dem Frieden verwachsen, welchen die Welt nicht kennt (vgl. Röm. 15, 13; Joh. 14, 27 und 15, 11).

Der Mittelpunct aller christlichen Freude liegt in Christo und seinem Heile. Der Erlöser von Sünde und Tod ist der Spender der Freude. In ihm liegt die Ueberwindung aller unruhigen Sorge (Matth. 6, 25 ff.; Phil. 4, 4 ff.) und aller Pein der Furcht (1 Joh. 4, 18). Der Frieden der Versöhnung ist die unerschütterliche Voraussetzung unserer Freude. Die große Freude, welche in der Christnacht verkündet ist (Luc. 2, 10), gilt für alle Zeiten und reicht für alle Verhältnisse aus. Denn wie die christliche Ethik vollen Ernst mit der Forderung macht, daß schlechthin all' unser Thun und Lassen, jedes Wort und jedes Werk, in dem Namen Jesu geheiligt werde (Kol. 3, 17, vgl. 1 Kor. 10, 31), so giebt sie andererseits auch die Bürgschaft dafür, daß von jenem Namen her in jede Beziehung und Bethätigung unseres Lebens eine heilsame Weihe, Friede und Freude bringend, ausgehen solle. Und nach allen Richtungen hin gilt die gnadenreiche Grundordnung des Reiches Gottes, daß im Namen Jesu jede heilige Leistung von unserer Seite einem zuvor von Gottes Seite gewährten Heilsgute, jede Aufgabe einer schon vorhandenen Gabe entspricht. Nach christlicher Anschauung erscheint darum die Freude zunächst als eine göttliche Gnadengabe, dann aber auch als eine entsprechende Pflicht, als eine fruchtreiche Auswirkung des empfangenen Gutes und seiner sittlichen Kraft.

Für den neu- wie den alttestamentlichen Glauben ist der selige Gott (1 Tim. 6, 15) der Urquell aller Freude; auch die natürliche Freude des alltäglichen Lebens ist seine gute Gabe (Apostelgesch. 14, 17). Aber die christliche Frömmigkeit kennt keine Gabe Gottes, die nicht durch Christum vermittelt wäre. Das Reich Gottes, welches durch ihn unter uns aufgerichtet ist, ist Friede und Freude in dem

heiligen Geiste (Röm. 14, 17). Von Christo, dem lebendigen Haupte der an ihm hangenden Gemeinschaft der Gläubigen, strömen die himmlischen Lebenskräfte in jedes einzelne Glied. So ist es seine Freude, die er uns giebt in der Zeit und in deren Fülle wir einmal einzutreten hoffen (Joh. 15, 11. 17, 13; Matth. 25, 21. 30). Wir freuen uns in dem Herrn (Phil. 3, 1. 4, 4). Nichts Anderes wird uns vorgestellt, wenn die Freude als eine Frucht des heiligen Geistes bezeichnet wird (Gal. 5, 22, vgl. Apostelgesch. 13, 52); denn auch in dieser Beziehung gilt das Wort des Herrn: „Er wird es von dem Meinen nehmen" (Joh. 16, 14 ff.). Die echte Freude ist ein wesentliches Stück des geistlichen, göttlichen Lebens, welches von der Gnade Gottes in Christo in uns geschaffen ist; sie ist der wirkliche Anfang der Seligkeit, der vollkommenen Freude, auf welche wir hoffen (Röm. 15, 13. 8, 24) und welche wir gewinnen werden, wenn wir das Ziel unseres Glaubens erreichen (1 Petr. 1, 8 ff.). Denn die Freude ist, wie jede andere geistliche Gabe, an die Bedingung unseres Glaubens gebunden (2 Kor. 1, 24). Der Glaube findet in der Thatsache des vorhandenen Heils den von der Gnade Gottes gelegten Grund aller Freude, und derselbe Glaube streckt sich hoffnungsvoll der gewissen Vollendung des Heils entgegen und ist die Ursache, daß wir mit Freuden unsere Häupter aufheben, weil sich unsere Erlösung naht (Luc. 21, 28). Wenn der Apostel, welcher unsere Freude auf die Hoffnung gründet, auf jenes selige Ziel der Vollendung hinweist und von dorther für den Kampf und die Noth des gegenwärtigen Lebens die siegreiche Kraft der Freude und der Geduld (Röm. 12, 12) gewinnen lehrt, so weiß er doch wohl, daß diese Hoffnung selbst aus der Thatsache des in der Zeit vollbrachten Heilswerkes herstammt und ihr eigenthümliches Wesen eben darin hat, daß sie den ganzen herrlichen Erfolg dieses Werkes, der noch nicht vor Augen liegt (Röm. 8, 24), in freudiger Zuversicht vorwegnimmt. Wie die Hoffnung, welche vorwärts, auf die Vollendung des Heiles hin, gerichtet ist, ihren Ursprung und ihren Halt in der rückwärts liegenden Thatsache der Erlösung hat, so strömt auch der christlichen Freude von diesen beiden Seiten ihr wesentlicher Inhalt zu, und hieraus ergiebt sich das in vollstem Ernste, ohne irgend eine aus der Sache selbst abfolgende Beschränkung geltende „allezeit fröhlich" der Gläubigen, welches ja auch der Apostel unmittelbar neben die Erinnerung an die in dem irdischen Leben unausweichliche Traurigkeit stellt (2 Kor. 6, 10). Ohne Zweifel könnten und sollten wir die Gottesgabe der Freude allezeit

genießen. Von Gottes wegen fehlt es dieserhalb an nichts. Jeder Mangel an heiliger Freude ist vielmehr ein Anzeichen unserer Schuld, eine Auswirkung unserer Sündhaftigkeit. In der Gewißheit der Erlösung sollten wir der Trübsal, in der unsere Freude hinschwindet, vielmehr uns rühmen können (Röm. 5, 1 fll. 8, 18 ff.), und keine schmerzliche Sorge sollte uns überwinden und verzagt machen. Kein Mißbrauch der guten Gaben Gottes sollte die dankbare Freude an denselben verderben (1 Tim. 4, 3 ff.; 1 Kor. 7, 30) und kein Neid sollte die Freude mit Anderen, die eine Pflicht und ein reicher Segen der Liebe ist (Röm. 12, 15), unmöglich machen.

Wir brauchen die Gabe Gottes, um welche wir also zu bitten haben, nur ernstlich zu würdigen, um dessen inne zu werden, daß dieselbe uns eine Aufgabe mitbringt, welche der Gegenstand unseres eigenen sittlichen Handelns, das Ziel unserer pflichtmäßigen Arbeit ist. Die Freude, zu welcher die Gnade Gottes uns tüchtig macht, ist auch eine christliche Tugend, in welcher unsere Pflichterfüllung sich zu erweisen hat. Die Früchte des Geistes (Gal. 5, 22), unter denen die Freude nächst der Liebe obenan steht, sollen in unserm Leben erwachsen, nachdem wir den Geist von oben empfangen haben. Wiederholt ergehen an die, welche in Christo sind, die Mahnungen, daß sie sich freuen sollen in ihm (Phil. 4, 4). Unsere Freude soll der reine Widerschein der mannigfaltigen Güte Gottes sein, die ihre Strahlen uns zusendet. Das Vollgefühl, die Wahrheit der Freude, welche etwas Höheres ist, als ein augenblickliches, den inwendigen Menschen kaum berührendes Vergnügen, entspricht der richtigen Werthschätzung des die Freude gewährenden Gutes, und diese Werthschätzung ist für das fromme Herz nicht möglich ohne die Erinnerung an den Geber aller guten und vollkommenen Gaben. So soll unsere Freude die Mutter des Dankes sein. In diesem Sinne ist die Freude die Schwester der Demuth. Danken heißt nach empfangener Wohlthat wiederkommen und Gott die Ehre geben (Luc. 17, 15 ff.). Dies gilt auch für alle menschlichen Verhältnisse. Wie jede echte Wohlthat um Gottes willen geschieht, so ist die eigentliche Seele der Dankbarkeit die demüthige Freude an jeder durch menschliche Liebe uns zukommenden Wohlthat Gottes. Unsere Freude an einer menschlichen Wohlthat und unsere Dankbarkeit für dieselbe zielt letzthin auf unseren Gott. Dies ist die verborgene Weihe der menschlichen Gemeinschaft; dies ist die heilige Macht, welche den Verkehr der Liebe zuwege bringt und mit wahrer

Freude erfüllt, weil sie den Wohlthäter vor Hochmuth und den Empfänger der Dienstleistung vor Beschämung bewahrt.

Aber durch die fromme, d. h. auf Gott gerichtete, dankbare Würdigung der uns zu Theil werdenden Güter wird unsere Befriedigung, unsere Lust an denselben, zur wirklichen Freude auch dann erhoben, wenn jene Güter nicht sowohl von außen zu uns herangebracht, sondern vielmehr von uns selbst, in eigener Thätigkeit, gewonnen werden. Jenes de tuo gaude des Seneca hat seine Wahrheit und ernste Bedeutung. Ohne Zweifel giebt es eine vollberechtigte, reine Freude an dem eigenen Streben und der eigenen Kraft, an der eigenen Arbeit und ihrem Erfolge. Der christliche Muth ist niemals ohne diese hochherzige, hoffnungsvolle Freude und wird gerade durch dieselbe zur wirkungsreichen Thatkraft. Ohne Zweifel ist es ein Wort voll stolzer Freude, wenn der große Apostel der Heiden sagt: „Ich habe viel mehr gearbeitet, denn sie alle“ (1 Kor. 15, 10); aber indem er sofort hinzusetzt: „Nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist“, zeigt er uns den wesentlichen Charakterzug der wahren, heiligen Freude, welche ihren Muth aus der Demuth schöpft und zur Dankbarkeit gegen die Gnade Gottes, welcher seine Diener tüchtig macht (2 Kor. 3, 4 ff.), sich gestaltet. Die rechte Freude an der uns geschenkten Tüchtigkeit ist die pflichtmäßige Anerkennung des uns anvertrauten Pfundes, auf welcher das von Gott gewollte Wuchern mit demselben beruht; aber die unverbrüchliche Norm dieser Freude ist mit dem Worte gegeben: „Was hast du aber, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmest du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?“ (1 Kor. 4, 7.) Und wie ein Apostel auf seine Arbeit, seine Opfer, seine Kämpfe und Siege hinweisen und seinen Ruhm freudig geltend machen darf (2 Kor. 11, 16 ff.; 1 Kor. 9, 15), so giebt es auch für uns eine heilige Freude an der gottgefälligen Uebung unserer Kraft und an jedem gesegneten Erfolge unserer Arbeit; aber es ist nicht eine Beeinträchtigung, sondern eine Verklärung unserer Freude, wenn wir dieselbe unter das Grundgesetz der Frömmigkeit stellen: „Wer sich rühmet, der rühme sich des Herrn“ (1 Kor. 1, 31).

Die edle Art solcher Freude bewährt sich aber auch in ihrer Wirkung. Schon ist uns die Dankbarkeit als eine Frucht dieser Freude entgegengetreten. Es ist eine sittliche Nothwendigkeit, daß der Mund von Loben und Danken, ja von Jauchzen übergeht, wenn das Herz von Freude voll ist. Ein Blick in das Psalmbuch, welches ein wahres Urkundenbuch der Freude ist, stellt uns dies vor Augen. Aber die

dankbare Freude kann sich nicht mit dem Zeugniß des Mundes begnügen; sie macht auch das Auge helle und die Stirn heiter, sie giebt auch schnelle Füße und geschickte Hände, denn sie wohnt im Herzen, dem Mittelpuncte unseres persönlichen Lebens, und treibt von da aus den Pulsschlag unserer Kraft. Wenn der Muth nicht freudig ist, so fehlt ihm alle Spannkraft, so ist er nichts. Unsere Geduld hat ihre Ausdauer und ihre Stärke in der Freude der Hoffnung. Unsere Thätigkeit und Wirksamkeit (Hebr. 13, 17) ist von unserer Freudigkeit abhängig nnd wird von dieser gleichsam beseelt. Alle Erweisungen unseres Lebens, alle Beziehungen unserer Gemeinschaft bedürfen, wenn sie gedeihen, wenn sie schöne Blüthen und gesunde Früchte bringen sollen, des Sonnenscheins der Freude. Die Freude macht das Herz weit und mild; sie ist die Botin der Liebe; sie kommt von der Liebe her und bringt die Grüße und Gaben der Liebe mit, aber sie führt auch zur Liebe hin und macht zu Liebesdiensten geschickt und willig. Deshalb ist die Freude eine Grundbedingung des menschlichen Lebens und seiner Gemeinschaft. Und es giebt eine Freude, welche von dem schmerzensreichen Wechsel der irdischen Verhältnisse und von der Todesverhaftung der zeitlichen Welt völlig unabhängig ist und für jedes Menschenherz bereit liegt. Das ist die große Freude des Heils, durch welche jede andere Freude, wenn sie vorhanden ist, geheiligt, und wenn sie entbehrt werden muß, zum vollen Genügen ersetzt wird. Diese Freude, welche nach Augustin's Wort eine Freude in, an und zu dem Herrn ist, können wir mitten in aller Trübsal und Angst dieses zeitlichen Lebens bewahren; sie ist selbst eine Kraft ewigen Lebens, welche zur Ueberwindung alles Leidens dieser Zeit uns tüchtig macht. Diese Freude hat ihren heiligen Ernst und ihre heilsame Macht daher, daß sie unter Schmerzen geboren ist, weil sie aus der göttlichen Traurigkeit herstammt, welche zur Seligkeit wirket eine Reue, die Niemand gereuet (2 Kor. 7, 10). Sie wird deshalb auch nicht von uns genommen werden (Joh. 16, 20 ff.); sie bleibt unser tief und sicher geborgener Schatz auch in der Angst der Todesstunde, und diese Freude, das Kind der Hoffnung, wird dereinst mit der unaussprechlichen Fülle unseres ewigen Erbtheils uns entgegentreten, wenn unsere Augen sehen, was wir geglaubt haben.

Die biblische Lehre über Autorität und Auslegung der Bibel.

Skizzirt
von
Diakonus **Oetinger**
in Winnenden (Württemberg).

Heiß ist der Kampf, der gegenwärtig gestritten wird um Autorität sowohl als Auslegung der Bibel. Um in diesem Geisteskampf eine Stellung einzunehmen, bei der wir versichert sind, weder zu viel noch zu wenig zu thun, versuchen wir unser Augenmerk auf das Zeugniß der Bibel von sich selbst zu richten, um danach die Frage uns vorzulegen, ob wir das objective Selbstzeugniß der Schrift mit subjectiver Ueberzeugung uns anzueignen vermögen. Wir gehen hierbei von der Erwägung aus, daß, wenn die Schrift einen sie vor anderen Büchern specifisch auszeichnenden Charakter hat, sie uns selbst darüber den besten Aufschluß muß geben können.

I. Fragen wir bei der Schrift nach der Autorität der Schrift, so stellt sich uns ihr Zeugniß dar als ein compositum, dessen Elemente die Zeugnisse einzelner biblischer Schriften sowohl über sich selbst als über andere Theile des Kanon sind.

Betrachten wir zunächst das Alte Testament, so finden wir eine Kategorie von Schriften, welche mit großer Bestimmtheit ihre Abfassung von specifisch-göttlicher Einwirkung auf die menschlichen Verfasser ableitet.

Die Propheten nämlich erklären wiederholt auf das Bestimmteste, daß was sie reden und schreiben, eigenster Auftrag Gottes sei, der sie bald Gesichte sehen, bald seinen Geist (Hesek. 11, 5) über sie kommen läßt. Ob das „Wort des Herrn", von dem sie so oft reden, neben Gesicht und Geist ein Drittes ist, haben wir hier nicht zu untersuchen; es stellt sich jedenfalls dem trügerischen kraftlosen Menschenwort scharf gegenüber (Jer. 23, 28) und drängt uns in die Alternative, entweder die Propheten einfach für das, was sie sein wollen, für Organe Gottes anzuerkennen, oder für das, was sie perhorresci-

ren, für Pseudopropheten, die „nicht gesandt sind und doch laufen", zu erklären. Mit den Propheten aber ist jedenfalls die wesentliche Richtigkeit beinahe sämmtlicher übrigen alttestamentlichen Schriften anerkannt, indem sie ein Gesetz gerade wie das mosaische und eine Geschichte gerade wie die biblische als anerkannte Grundlage voraussetzen. Das Walten prophetischer Inspiration in Israel vorausgesetzt, ergiebt sich uns wenigstens ein Wahrscheinlichkeitszeugniß auch für die Psalmen, sofern die einfachste Erklärung des so häufig vorkommenden לְ ist „dem David u. s. f. mitgetheilt" — von oben.

2 Sam. 23, 2 aber versichert David, daß er in seiner Psalmdichtung als Organ Gottes gehandelt habe. In den Psalmen wird einerseits wie in den Propheten das Wesentliche der biblischen Geschichte vorausgesetzt und ausführlicher als in diesen recapitulirt, andererseits auf ein schon vorhandenes Wort Gottes, auch Buch Gottes (Ps. 12, 7. 18, 31. 19, 8—11. 40, 8. 103, 7. 111, 6—8. 119. 147, 19) Bezug genommen und die Trefflichkeit und Zuverlässigkeit dieser göttlichen Offenbarung in hochbegeisterten Worten, jedoch ohne genaue Bestimmung ihres Inhalts gepriesen. Von den übrigen Hagiographen geben sich Proverbien — welche 31, 8 sich auf vorhandene Gottesreden beziehen, indem sie dieselben für durchläutert, d. h. irrthumsfrei, erklären — und Koheleth als Resultate gereiften Nachdenkens, das Hohelied als Ausdruck eines tiefen und innigen Gefühls, wobei es dem Urtheil des Lesers zunächst überlassen bleibt, ob er in diesen Schriften eine sie in specifischer Weise vor anderen auszeichnende Trefflichkeit zu erkennen und diese von göttlicher Eingebung abzuleiten sich gedrungen fühlt.

Ueber Ursprung und Autorität der historischen Schriften lesen wir in diesen selbst, daß Mose mehrere wichtige Stücke, den Kampf mit Amalek, 2 Mos. 17, 14, die Grundgesetze, 2 Mos. 24, 4, den erneuten Bund, 2 Mos. 34, 27, die Reisestationen, 4 Mos. 33, 2, das ganze Gesetz, 5 Mos. 31, 9. 10. 24, das Lied Mose's, 5 Mos. 31, 22, niedergeschrieben habe, daß er hierbei namentlich das Gesetz von Gott auf völlig unmißverständliche Art empfangen habe, zum Schreiben der Bundesbestimmungen von Gott selbst beauftragt worden sei; ferner, daß zu Josua's Zeit ein „Buch des Gesetzes" (1, 8) vorhanden gewesen und Josua in dasselbe כל־זאת, d. h. jedenfalls die Urkunde über Anerkennung der Theokratie (24, 26) aufgenommen habe; weiter erklären sich Esra 7, 28 und Nehemia 1, 1 für die Verfasser der nach ihnen benannten Bücher und stehen mit ihrem Na-

men und Charakter für die Richtigkeit ihrer Erzählungen ein; außerdem wird 4 Mos. 21, 27—30 ein altes Lied wörtlich angeführt und Jos. 10, 13 und öfter in den Büchern der Könige und der Chronika auf nicht mehr vorhandene Urkunden Bezug genommen.

Somit geben sich diese Bücher zunächst als Werke, welchen die fides humana, die Glaubwürdigkeit einer mit sorgfältiger Benutzung der Quellen geschriebenen Geschichte, zukommt, da sie aber auch durchzogen sind von Mittheilungen über göttliche Thaten und Gedanken, müssen sie ausgehen von der Voraussetzung, daß den Verfassern — sei es nun den großentheils prophetischen Urerzählern oder den späteren Redactoren — derjenige göttliche Beistand zu Theil geworden sei, ohne welchen es für den Menschen ein vergebliches, ja frevelhaftes Unternehmen wäre, die Geschichte Gottes schreiben zu wollen. Dieß Letztere gilt auch von den Büchern der Richter, Samuel und Hiob (welchen wir aus dem angegebenen Grunde, daß Fiction göttlicher Reden von Seiten des Menschen eine Frechheit wäre, sowie nach Hesek. 14, 14, Jak. 5, 17 für historisch halten), sowie von der eigentlichen Urgeschichte.

Dieselbe giebt sich ganz schlicht und einfach, ohne Vorwort und Ueberschrift, ohne irgend welche Nennung der Quelle, aus der sie entflossen, oder der Vermittelungen, durch welche sie hindurchgegangen, aber eben diese Simplicität der Sprache bei unermeßlich wichtigem Inhalt beweist, daß jedenfalls der Verfasser von der wesentlichen Wahrheit seiner Erzählungen überzeugt war, und da auch die Urgeschichte von Bewegungen in Gott redet, welche nur durch Gott gewußt werden können, erklärt auch sie indirect, aber unausweislich, daß göttliche Offenbarung ihr zu Grunde gelegen.

Ohne Angabe oder Andeutung ihres Ursprungs lassen uns die Bücher Ruth und Esther, aber ersteres Buch wird Matth. 1, 5 in den Organismus der Heilsgeschichte eingefügt, letzteres durch die Thatsache des Purimfestes, für dessen Existenz wir keine andere Erklärung haben, bestätigt.

Gehen wir vom Alten zum Neuen Testament, so haben wir auch hier mit dem Schluß zu beginnen, denn dasjenige Buch desselben, welches sich selbst auf das Bestimmteste und Nachdrücklichste als reine Wiedergabe göttlicher Offenbarungen erklärt, ist die Apokalypse, welche wiederum nicht allein die Propheten ausdrücklich anerkennt (22, 6), sondern auch fast sämmtliche Hauptthatsachen sammt den Grund-

lehren des Alten und Neuen Testamentes bestätigend recapitulirt und uns damit in eine Anschauung versetzt, bei welcher die Schriften, in welchen diese Lehren und Thatsachen enthalten sind, von vorn herein die Präsumtion der Glaubwürdigkeit haben müssen.

Sehr bestimmt tritt für die Richtigkeit seiner Erzählungen ein das vierte Evangelium (19, 35. 21, 24) und leitet die Gewißheit derselben ab theils von dem Charakter des Augenzeugen, theils von dem verheißenen Geist der Wahrheit (16, 13. 14, 26).

In demselben finden wir retrospectiv eine Menge von Bezügen auf das Alte Testament und 5, 39 die principielle Erklärung, daß die Schriften desselben einen reichen — wenn auch nicht immer auf der Oberfläche liegenden — Schatz heilsamer, specifisch-messianischer Wahrheit enthalten (Joh. 10, 35 redet jedoch zunächst nur von der einzelnen Stelle Ps. 82, 6). Prospectiv verkündet die schon genannte Stelle 16, 13, daß der heilige Geist die Jünger in alle Wahrheit leiten werde. Damit ist zwar nicht plötzlicher Totalbesitz, sondern stufenweise Aneignung der Wahrheit ausgesprochen, und es wäre noch nicht absolut ausgeschlossen, daß dem successiven Erkennen der Wahrheit auch ein successives, ein durch Schwankungen gehendes Verschwinden des Irrthums entsprechen könnte, aber volles Vertrauen begründet dieser Ausspruch zu dem, was ein Apostel als das gereifte Ergebniß seiner Führung ausspricht. Unbedingte Zuverlässigkeit wird den Aposteln speciell zugesprochen in der eigentlichen Heilslehre, in der Frage nach Erlangung der Sündenvergebung. (Dieß der richtige Sinn von Joh. 20, 23.) Dem entsprechend sehen wir auch von den Aposteln, namentlich von Paulus ausgesprochen eine unbedingte Gewißheit in Hinsicht der Substanz des Evangeliums (Gal. 1, 11), wogegen derselbe 1 Kor. 7, 10—12 die bemerkenswerthe Unterscheidung macht zwischen dem, was er im Auftrag des Herrn, und dem, was er in eigener, zwar beachtenswerther, aber nicht unbedingt bindender Ansicht redet, wie er auch 1 Kor. 1, 14—16 die Wirklichkeit und Möglichkeit eines Gedächtnißfehlers in einer Detailfrage unbefangen einräumt.

Der Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief wollen nicht von Aposteln, sondern von dem Apostelkreise nahestehenden Männern verfaßt sein (Hebr. 2, 3; Jak. 1, 1; Jud. 1), welchen gegenüber ein Dissens keinenfalls leicht zu nehmen, aber auch nicht absolut verboten sein könnte.

Ferner ist Joh. 14, 26 Wirkung des heiligen Geistes, daß der gesammte Inhalt der Lehre Jesu im Kreise der Jünger zum Bewußtsein

kommt. Da die Apostel das, was sie wissen, auch bezeugen sollen und da die Bibel als wichtigste Art des Zeugnisses die Niederschreibung wohl kennt, ergiebt sich aus dieser Stelle, wenn nicht direct, so doch mit einer in Gewißheit übergehenden Wahrscheinlichkeit, daß ein Apostel beim Niederschreiben der Reden des Herrn vor Mißverstand bewahrt bleibt und daß aus dem Apostelkreise eine sachlich vollständige Kunde der Reden des Herrn sich fortpflanzt.

Es wird daher, falls wir keine Ursache haben, die kirchliche Tradition von der Abfassung des ersten Evangeliums durch den Apostel Matthäus anzufechten, die von seinem Mitapostel Johannes in Anspruch genommene Glaubwürdigkeit auch ihm zu Gute kommen. Auch er giebt Zeugniß für das Zeugniß. Nicht blos in seinen eigenen Erläuterungen, sondern auch in den von ihm berichteten Reden des Herrn wird sehr häufig das Alte Testament als Autorität citirt, aus Matth. 5, 18. 19 ergiebt sich aber insbesondere, daß namentlich Gesetz und Propheten bis in ihre kleinsten Theile hinaus es werth sind, daß über ihre Erhaltung eine providentia specialissima wacht, welche 24, 35 auch die Erhaltung der Reden des Herrn selbst garantirt. Von den beiden übrigen Geschichtschreibern des Neuen Testamentes macht Lukas auf die Glaubwürdigkeit eines sorgfältigen Erzählers Anspruch, während Markus seine Erzählung in der Einfachheit giebt, welche an sich ebensowohl die Ablehnung einer strengen Verantwortlichkeit sein kann wie der Ausdruck der Ueberzeugung, daß sie einem begründeten Zweifel überhaupt nicht begegnen werde. Auch bei Markus, Lukas und in den apostolischen Briefen wird sehr häufig auf das Alte Testament und zwar nach seinen verschiedensten Theilen ganz unbefangen recurrirt und es ist die übereinstimmende Anschauung des Neuen Testamentes, wenn 2 Tim. 3, 16 sagt: *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος*. Damit ist noch nicht unbedingte Verbal- und Vocalinspiration gelehrt, es heißt nicht „*πᾶν ῥῆμα θεόπνευστον*" oder gar „*πᾶν·γράμμα*", es wird aber auch nicht blos die allgemeine Wahrheit ausgesprochen, daß jede gotteingegebene Schrift auch nützlich sei (das würde etwa heißen: *ὅσαι γραφαὶ θεόπνευστοι καὶ ὠφέλιμαι κτλ*), sondern: „Jede Schrift, jedes einzelne Buch des dem Israeliten wohlbekannten Kanons ist von einem Geisteshauche getragen, dessen Wirkung bei dem aufmerksamen Leser die angegebene sein wird". Mit besonderer Bestimmtheit werden die Aussprüche der Propheten für durchaus inspirirt erklärt 2 Petr. 1, 21.

So geht von einem Buche der Schrift zum anderen ein Netz von gegenseitigen Bezeugungen, welches jedoch nicht so eng ist, daß

absolut keine kritische Fliege hindurchschlüpfen könnte. Einen unangreifbaren Kern, enthaltend den Organismus der biblischen Geschichte und Lehre, das Gesetz, die Propheten, die Apokalypse, das apostolische Zeugniß von dem Herrn und seinem Heilsweg, stellt die Schrift fest, während das Uebrige theils durch die Schrift, theils durch die kirchliche Tradition unserm Vertrauen in präsumtiver Weise bestens empfohlen wird. Hingegen ist die Schrift weit entfernt zu lehren, daß zwischen allen Detailnotizen absolute Harmonie hergestellt, oder auch, daß jede Schlußfolgerung, mit welcher etwa eine neutestamentliche Wahrheit aus einem alttestamentlichen Wort abgeleitet wird, unbedingt zwingend und bindend gefunden werden müsse; eine pietätsvolle Behandlung freilich verlangt sie bis in ihre äußerste Peripherie hinaus.

Wollen wir uns nun auf diesen — wir können, wenn die Uebertragung politischer Bezeichnungen auf das theologische Gebiet fortgesetzt werden will, sagen, „liberal-conservativen" — biblischen Standpunkt stellen oder von demselben zur Rechten oder Linken abweichen? Biblischer als die Bibel selbst können wir wohl nicht sein, und wenn diese die Kritik auch nur ein einziges Mal (1 Kor. 10, 15) herausfordert, können wir sie nicht absolut abweisen. Die Opposition wird aber wohl in unserer Zeit mehr dahin gehen, daß der von uns der Kritik zugewiesene Boden allzu kümmerlich sei, daß dieselbe auch den mosaischen, den prophetischen, den apostolischen und zumal den apokalyptischen Standpunkt als einen beschränkten aufzuweisen das Recht haben müsse. Kann sie das, so hat sie allerdings auch das Recht dazu. Nur mache man sich den Standpunkt klar. Ist die Schrift in ihren wiederholten Bestätigungen und Bekräftigungen, ja ihren heiligsten Betheuerungen nicht zuverlässig, so ist überhaupt der Bibel gegenüber Mißtrauen die erste Theologenpflicht. Dann aber fragt es sich, was unsere Stellung sein wird zu den großen Heilsthaten Gottes, die wir uns bisher allerdings bestätigen ließen durch das Zeugniß der Kirche, der Geschichte und namentlich durch innere Herzenserfahrung, die wir aber in erster Linie aus der Schrift erfuhren und annahmen. Wollen wir auf diese Heilsthaten Gottes oder doch die zuverlässige Erkenntniß derselben verzichten, oder wollen wir uns der Hoffnung hingeben, daß uns die Kenntniß derselben aus einer Quelle zukommen werde, welche den Propheten und Aposteln niemals so rein und reichlich floß wie uns oder von ihnen niemals so treu benutzt wurde wie von uns? Auch wenn nur ein Theil der sich selbst als irrthumsfrei hinstellenden (oder innerhalb der Schrift als irrthumsfrei hin-

gestellten) Aussprüche aus irgend einem Grunde nicht dafür anerkannt werden könnte, wären die Consequenzen nicht unbedenklich. Denn eine Schrift, welche sich selbst (oder eine andere) für etwas Höheres giebt, als der Wahrheit entspricht, gehört jedenfalls nicht in den Kanon; ist aber die Zusammenstellung der kanonischen Schriften in der hierzu vor Allem berufenen, primitiven, den Thatsachen nahestehenden Zeit mißlungen, wird sie nunmehr im neunzehnten Jahrhundert gelingen? Auch hinsichtlich der Authenticität des ursprünglichen Textes dürfen wir uns nicht allzu großen Bedenken hingeben. Die Varianten liegen zwar vor, hätten aber etwas Beunruhigendes doch nur unter der Voraussetzung, daß zu irgend einer gewisssen Zeit sämmtliche oder doch die meisten Vervielfältiger der Schrift — absichtlich oder zufällig — sich zusammengefunden hätten in dem Attentat, den Bibeltext auf eine den lehr- und heilskräftigen Inhalt der Schrift deteriorirende Weise zu corrumpiren. Dieß aber wäre, selbst abgesehen von der Glaubensüberzeugung, daß die in der Schrift bezeugte providentia specialis und specialissima auch über der Schrift gewacht haben werde, schon nach Wahrscheinlichkeitsrechnung eine große Unwahrscheinlichkeit.

Indem wir unsererseits keinerlei Grund wissen, warum wir die oben bezeichnete Position nicht zu der unsrigen machen sollten, hier aber keine Apologetik zu geben haben, weisen wir nur noch darauf hin, wie sehr mit der besprochenen Unterscheidung zwischen einem unantastbaren Centrum der Bibel und einer dem sonstigen Menschenwerk möglicherweise etwas näher stehenden Peripherie allen Bedürfnissen des menschlichen Geistes entsprochen wird.

Demselben ist vor Allem eingeprägt und steht auch bei den meisten Menschen obenan das Verlangen nach einem starken, zuverlässigen Halt und Stab auf der Lebensreise, und wenn ein großer Geist in einem berühmt gewordenen Ausspruch das unendliche Suchen und Nicht-Finden der Wahrheit für die wahre Bestimmung des Menschen erklärt, so erscheint ein sich selbst zu geistigem Tantalismus Verurtheilender dem einfach gesunden Sinn eben als *αὐτοκατάκριτος*. Dem Autoritätsbedürfniß nun entspricht die Bibel, indem sie „den ganzen Rath Gottes“ in mindestens dreifacher Weise (Gesetz und Propheten, Christus und Apostel, Apokalypse) mit voller Autorität darstellt und auf die Frage jedes Einzelnen: „Was soll ich thun, daß ich selig werde?“ eine vielhundertfältige Antwort bereit hat.

Da aber auch die formale Verstandesübung einigen Werth und das Lösen von Räthseln für einige Menschen viel Reiz hat, bringt die Bibel auch noch in einigen Detailfragen etliche Nüsse, an denen der kritische Scharfsinn sich üben mag.

II. Ist in Anerkennung der Autorität der Bibel ein wenig Kritik erlaubt, so ist zu ihrer Auslegung nicht wenig Verstand und Geist erforderlich. Denn es ist zwar augenscheinlich, daß die Bibel in der Regel im ganz eigentlichen einfachsten Wortsinn genommen werden will, ebenso aber auch, daß diese Regel viele Ausnahmen hat. Denn die von den Verfassern, beziehungsweise dem autor primarius der heiligen Schrift beliebte Ausdrucksweise war gar vielfach nicht die mathematisch-juridisch accurate, sondern die poetische, tropische, symbolische, änigmatische. Aus diesem allgemein anerkannten Satz folgt aber ein Resultat von höchster Bedeutung,

daß nämlich die Exegese nicht unabhängig sein kann von ihrem Resultat. Hätte jedes Wort oder Wortgefüge seine unwandelbar feststehende Bedeutung, so müßte sich die richtige Auslegung mit der Sicherheit eines Rechenexempels ergeben. Wie ein Jeder, der die Grundformen der Arithmetik gelernt hat, aus gegebenen Prämissen das eine richtige Resultat — ganz einerlei, ob dieses Resultat mit seinem sonstigen Denken und Fühlen stimmt oder nicht — herausbringen wird, wenn er nicht geradezu ein nachlässiger Rechner oder absichtlicher Fälscher ist, so müßte unter dieser Voraussetzung der Exeget durch ganz einfache logische Subsumtion der einzelnen Stelle unter das allgemeine Auslegungsgesetz zum richtigen Ergebniß kommen. Unrichtige Exegese könnte nur auf die dreifache Weise entstehen, daß der Exeget entweder die richtige Bedeutung eines Wortes nicht wüßte oder dieselbe fahrlässiger- oder böswilligerweise nicht angewendet, also auf jeden Fall eines groben Verstoßes sich schuldig gemacht hätte. Diese Voraussetzung pflegt dogmatischen Controversen ihre Schärfe zu verleihen. „Die Sache ist doch klar: man muß nur wissen, was die Worte in der Bibel bedeuten, und so ehrlich sein, der Bibel ihre Worte unverdreht zu lassen, so muß man zu unserem Ergebniß kommen. Ergo — dem Gegner fehlt es an den grammatischen Vorkenntnissen oder am gesunden Menschenverstand oder an der gemeinen Wahrheitsliebe“ —, in solcher Weise wurde schon oftmals und wird noch immer gern argumentirt. So plausibel aber dieses Schlußverfahren erscheinen mag, so sehr man durch die so aufgefaßte perspicuitas die Bibel zu ehren denkt, die Gedanken Gottes waren an-

ders und höher. Gott hat **nicht** gewollt, daß seine Wahrheit auf rein mechanisch verständigem Wege erkannt werde; deßwegen ist mit dem Laut eines Wortes noch nicht eo ipso der richtige Sinn gegeben, sondern das Wort an sich läßt oftmals mehrfache Auslegung zu und die Wahl kann nicht getroffen werden ohne Hinblick auf den so oder so sich ergebenden Gedanken. Dieß ist im Grunde anerkannt mit dem hermeneutischen Kanon, daß die dunkelen Stellen nach den klaren erklärt werden sollen, nur fragt es sich, was unter einer klaren Stelle zu verstehen ist. Ist eine Stelle schon als eine klare zu bezeichnen, wenn die Worte keine besondere philologische, archäologische Schwierigkeit darbieten? Nehmen wir **ein** Beispiel unter unzähligen.

Die hebräischen Wörter für Löwe, Esel, Schlange, Hirsch sind philologisch so klar und unzweifelhaft feststehend, als man nur wünschen mag. Wenn nun aber Jakob 1 Mos. 49 seine Söhne Juda, Issaschar, Dan, Naphthali so nennt, was thut da die Exegese, was soll sie thun? Eine rein buchstäbliche, von ihrem Resultat ganz absehende Auslegung müßte sagen: „Sie werden als solche Thiere bezeichnet, also waren sie es auch. Wie sie zugleich Söhne Jakob's genannt, wie menschliche Handlungen von ihnen ausgesagt werden können, begreife, wer kann; kann man es aber nicht begreifen, so ist ein Zusammensein solch widersprechender Bestimmungen als unbegreifliches Mysterium zu verehren." Nun an solche Exegese hat auch die strengste Objectivität niemals gedacht, sie sagt vielmehr: „Juda u. s. f. war ein **eigentlicher** Mensch, aber ein **Quasi**-Löwe." Aber warum, mit welchem Recht, nach welchem Princip sagt man so? Weil die buchstäbliche Erklärung der Bibel einen augenscheinlichen, unausgleichbaren Widerspruch mit sich selbst aufbürden würde. Es ist also exegetischer Grundsatz: die Bibel darf nicht in offenbaren Widerspruch mit sich selbst gebracht werden. Warum aber sucht man die Zusammenstimmung nicht auf umgekehrtem Wege herzustellen? Warum sagt man nicht: „Wer Juda u. s. f. gewesen, erfahren wir hier, es waren eigentliche Thiere und nur **Quasi**-Menschen"? Wir lassen uns auf eine solche Auslegung nicht ein, weil dieselbe eine gänzlich unvollziehbare Vorstellung ergeben würde. Es geht also bei der Erklärung von 1 Mos. 49 das allgemeine Verfahren aller Exegeten aus von dem Grundsatz, **daß die Bibel mit sich selbst, sowie mit den gesicherten Resultaten der allgemeinen menschlichen Erfahrung in Harmonie stehen müsse**, daß Ausdrücke, welche einer solchen Harmonie unbedingt widerstreben, nicht buchstäblich zu nehmen seien.

Ebenso verfahren wir, wenn wir unter Jakob's Himmelsleiter die Traumerscheinung einer Leiter, unter Pharao's zweimal sieben Kühen geträumte Kühe, unter den Cherubim des Heiligthums Cherubimbilder, unter Mose's eherner Schlange das Bild einer Schlange verstehen, u. s. f.

Auch fürchten wir nicht, uns willkürlicher Deutelei an den Worten des Herrn schuldig zu machen, wenn wir Matth. 12, 49 erklären: „zwar nicht leiblich meine Mutter und meine Brüder, aber in meinem Herzen die Stelle von Mutter und Brüder einnehmend", oder Joh. 19, 26: „zwar nicht dein leiblicher Sohn, aber Sohnesstelle an dir zu vertreten bestimmt". Aus dem Angeführten ergiebt sich, da das Vermögen, über Harmonie oder Nicht-Harmonie verschiedener Vorstellungen zu urtheilen, Vernunft heißt: „wir verlangen eine vernünftige Schriftauslegung" wenigstens für die biblische Geschichte. Aber auch für die Dogmatik. Auch wo es um Dinge sich handelt, die sich unserer sinnlichen Wahrnehmung gänzlich entziehen, sind wir durch die Schrift selbst genöthigt, die einzelne Bibelstelle nach einem schon unabhängig von derselben in uns liegenden Maßstab zu erklären. Wenn 1 Sam. 15, 11. 35 von Gott gesagt wird, daß ihn die Erwählung Saul's gereut habe, dazwischen aber V. 29, Gott sei nicht ein Mensch, daß ihn Etwas gereuen könnte, so ist es uns unmöglich, zu denken, daß Reue in ganz gleichem Sinne von Gott zugleich bejaht und verneint sei. Wir müssen sagen: „Entweder das Eine oder das Andere, entweder die Reue oder die Reuelosigkeit Gottes, ist nicht im strengsten Sinne zu nehmen." Wie aber treffen wir unsere Wahl und Entscheidung? Eine auf möglichste Ausschließung der Subjectivität gerichtete Bibelerklärung müßte sagen: „Wenn denn je nicht alle Worte gleich sehr buchstäblich genommen werden können, so ist eine Stelle so gut als die andere, ein Bibelwort so großer Autorität theilhaftig wie das andere; was nach Qualität gleich ist, kann nur durch Quantität sich unterscheiden; wir zählen also die Stellen, aus welchen nach buchstäblicher Auffassung dieser oder jener Sinn sich ergiebt, und die Majorität der Stellen hat größeres Recht auf unbedingte Anerkennung als die Minorität." Demnach wäre in unserem Falle zu schließen: die Nicht-Reue Gottes ist 1 Sam. 15 enthalten in einem Verse zweimal (V. 29), die Reue Gottes in zwei Versen (11. 35) zweimal, die Wagschale neigt sich also nach diesem Capitel auf Seiten einer Lehre, welche es mit der Reue Gottes ernst und streng nimmt. Nehmen wir aber die

ganze Bibel, so sind der Stellen, in welchen von göttlicher Reue die Rede ist, entschieden mehr als diejenigen, welche eine solche verneinen. Also — die letzteren sind in einem beschränkteren Sinne zu fassen, während die ersteren buchstäblich gelten? Nicht doch, spricht die Exegese, wir bringen zu 1 Sam. 15 und jeder andern einzelnen Reuestelle bereits eine zwar nicht sinnliche, aber geistige Anschauung des göttlichen Wesens, welche Reue im gewöhnlichen Sinn ausschließt; in den Rahmen dieser Anschauung müssen die scheinbar anders lautenden Stellen hineingepaßt werden.

Wir stehen also in der Alternative: Entweder die Bibel stellt an unsere Receptivität Aufgaben, welche der gläubigste, selbstloseste Verehrer ihrer Autorität nicht übernehmen kann, das Zusammensein von A und non A, den Selbstmord alles Denkens — oder sie setzt voraus, daß wir sie mit Verstand lesen und zu der einzelnen Bibelstelle einen vor der einzelnen Stelle vorhandenen Maßstab der Wahrheit hinzubringen. Welche dieser beiden Alternativen die richtige ist, wird demjenigen nicht zweifelhaft sein, welcher die Bibel überhaupt mit der Absicht, sein geistliches Leben zu fördern, gelesen und in ihr einen unvergleichlichen Reichthum ebenso großartiger als hochtröstlicher und erquicklicher Ideen entdeckt hat. Es wird uns aber auch ausdrücklich von der Bibel und in der Bibel von der höchsten Autorität bestätigt, daß sie für ihre Worte nicht lediglich reine Passivität, sondern auch Nachdenken und Unterscheidung verlangt.

Matth. 16, 6 spricht der Herr zu den Jüngern: „Hütet Euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer.“ Die Jünger nehmen diese Erklärung buchstäblich, denken, daß sie hinfort von keinem Pharisäer oder Sadducäer mehr Sauerteig zur Brodbereitung oder bereitetes Brod nehmen dürfen, und werden für diese Reflexionslosigkeit von dem Herrn — belobt? — nein, getadelt! Warum? Sie fürchteten, von dem Herrn für einen verzeihlichen Fehler mit Hungerleiden bestraft zu werden. Sie hätten aber Besseres zutrauen sollen dem, welcher, wie seine Macht, so auch sein Mitgefühl mit den leiblichen Bedürfnissen seiner Umgebung zweimal auf das Glänzendste bewährt hatte. Es hätte ihnen also die Reflexion auf die Nothwendigkeit, den Charakter Jesu mit sich selbst in Einklang zu erhalten, dem nächsten Eindruck der gehörten Worte vorgehen sollen. Das Gleiche ergiebt sich aus Joh. 11, 24. Der Herr sagt: „Lazarus, unser Freund, schläft, aber ich gehe, daß ich ihn aufwecke.“ Die Jünger meinen, Lazarus liege in dem, was man gewöhnlich „Schlaf“ heißt, und

bringen höchst überflüssigerweise die diätetische Mahnung an, daß man einen entschlummerten Kranken nicht aufwecken solle. Sie hätten aber denken können und sollen: „Daß der Schlaf für einen Kranken eine Wohlthat ist, wird unser Meister so gut wissen als wir; es kann auch unmöglich seine Absicht sein, einem Kranken die erwünschte Ruhe zu stören, also müssen seine Worte vom Schlafen und Wachen in einem vom gewöhnlichen abweichenden Sinne genommen werden."

Am bestimmtesten finden wir die Rationalität als Princip der Bibelerklärung ausgesprochen in einer Stelle, deren Context material des Wunderbaren, beziehungsweise des noch im Streite Befindlichen so viel enthält, daß ihre formale Wichtigkeit bis jetzt — so viel mir bekannt — nicht die entsprechende Beachtung gefunden hat, 1 Kor. 15, 27. Paulus sucht hier mit einem Psalmwort zu beweisen, daß der Vater dem Sohn Alles unter die Füße gethan habe: ὅταν δὲ εἴπῃ πάντα, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος. Das „πάντα" wird hier einerseits in möglichst ausgedehntem Sinne genommen, andererseits an einem Punkte beschränkt. Es bezeichnet dem Paulus nicht etwa „Vieles" oder „Allerlei", sondern wirklich „Alles", den ganzen Umfang des Daseins, aber mit Ausnahme eines ens, nämlich Gottes des Vaters. Warum diese Ausnahme? Sie ist nicht etwa in der zu Grunde gelegten Psalmstelle mit so und so viel Worten ausdrücklich stipulirt, aber sie steht dem Apostel auch ohne ausdrückliche Versicherung fest; denn δῆλον — es liegt auf der Hand, die gesunde Vernunft postulirt, daß diese Ausnahme gemacht werde, weil es ein absurdum, eine contradictio in adjecto wäre, wenn der ὑποτάξας selbst Unterthan würde.

Wir erzeigen also der Schrift die von ihr selbst verlangte Ehre — und unbegehrt aufgedrungene Ehrenbezeigung wäre das Gegentheil wirklicher Ehrerbietung — nicht damit, daß wir ihre einzelnen Aussprüche ohne jegliche Rücksicht auf allgemeine Vernunftanschauungen annehmen, sondern damit, daß wir sie mit denselben in Harmonie setzen. Wo das Gegentheil, unbedingte blinde Unterwerfung unter den als starre Satzung gefaßten Schriftbuchstaben, als das Richtige, als Unterthanenpflicht des Menschen gegen Gott schon behauptet wurde, war es denen, welche diese Forderung aufstellten, in der Regel damit selbst kein so ganz voller Ernst. Die Forderung, der Schriftautorität zu Liebe auch Vernunftwidriges als Glaubenswahrheit hinzunehmen, sollte in der Regel nicht sowohl heißen: „Ich A bin zwar überzeugt, daß dieser und jener Lehrsatz nach allgemeinen Denkgesetzen einen

Widerspruch mit sich selbst oder mit anderen anerkannten Wahrheiten nothwendigerweise involvirt, aber ich nehme ihn dennoch an, weil der Buchstabe dieser und jener Bibelstelle mich hierzu nöthigt", als vielmehr: „Du B hast, wenn du eine Anklage auf ketzerische Rebellion vermeiden willst, meine Erklärung unbedingt anzunehmen, ohne irgend weiteren Nachweis über das daraus entstehende Resultat zu beanspruchen." So verhielt es sich namentlich in dem berühmtesten Fall dieser Art, in Luther's Verhalten gegen Zwingli im Abendmahlsstreit. Hier konnte zwar Luther in den stärksten Ausdrücken seine Verachtung gegen die Teufelsbraut u. s. f. Vernunft kundgeben, vor einer einseitigen Auffassung und Ausbeutung solcher Luthersprüche hätte es aber bewahren sollen, wenn wir hören, wie Luther ein anderes Mal seine Lehre auch wieder der Vernunft nahe zu bringen sucht, wie er von einem wenigstens dreifachen Modus redet, in welchem ein Körper an einem Orte zugegen sein könne, und wie er bekennt, daß fünf Jahre vor Beginn des Streites eine tropische Erklärung der Einsetzungsworte ihm willkommen gewesen wäre. Daraus geht ja deutlich hervor, daß zu der Zeit des Abendmahlsstreites die innerliche Opposition gegen eine streng realistische Fassung der Einsetzungsworte für ihn ein überwundener Standpunkt war. Wie auch seine Stellung zur Abendmahlslehre im Jahre 1520 gewesen sein mochte, im Jahre 1525 war die von ihm vertretene Anschauung für ihn nicht ein aus pflichtschuldiger Unterwerfung getragenes Joch, sondern ein mit seiner ganzen Persönlichkeit aufs Innigste verflochtenes und verwobenes Gut, mit dessen Bestreitung die spiritualistische Anschauung ihm ans Herz griff, wofür er kämpfte, nicht wie ein gepreßter Sclave für seine Ketten, sondern wie ein Heros — pro aris et focis!

Und was ihm Herzensbedürfniß war, stand auch seinem Denken keineswegs unvermittelt gegenüber, vielmehr befand sich seine Abendmahlslehre mit seiner ganzen Anschauung vom Verhältniß göttlicher und menschlicher Natur in Christo in bester Harmonie, war also für ihn vernünftig. (Es hat auch die lutherische Abendmahlslehre für das Denken nicht einmal besondere Schwierigkeit, wenn man an sie tritt mit der Voraussetzung, daß zur Leiblichkeit nicht wesentlich und nothwendig Räumlichkeit gehöre, und dieß hinwiederum ist ein Gedanke, von dem man dissentiren mag, den man aber nicht ohne Weiteres für widervernünftig wird erklären können, nachdem Zeugen wie der Philosoph Kant und der Theosoph Hamberger denselben als Resultat ihres Denkens proclamirt haben.) So war Luther auch in

der Abendmahlslehre nicht der Mann des Buchstabens, sondern des Geistes, unbillig aber war es von ihm, daß er unter den — für ihn selbst durchgeisteten — Buchstaben den Zwingli als unter ein starres Joch beugen, daß er ihm, welcher die Prämissen nicht hatte, das Resultat auf rein exegetischem Weg aufdringen wollte, sowie daß er verkannte, wie seine Theorie von der Person Christi die Stellen, welche von einem ὅπου und ὅθεν des Hingehens, Sitzens und Wiederkommens Christi handeln, ebenso wenig buchstäblich fassen konnte, als Zwingli das ἐστί.

Nach dieser zur Illustrirung des Gedankens eingefügten Digression zu unserem Hauptthema zurückkehrend, sprechen wir es demnach mit aller Bestimmtheit aus: Es giebt nicht, hat nicht gegeben, wird nicht geben, kann und soll nicht geben eine lediglich objective Bibelerklärung, bei welcher der Exeget zu seinem Resultat käme und stände wie der Rechner zu seinem Facit, durch einfache Anwendung fest bestimmter Regeln. Es ist im Gegentheil unvermeidlich, daß die subjectiven Anschauungen des Exegeten auf seine Exegese influiren, und es gehört zur Wahrheit und Klarheit der Wissenschaft, daß der Exeget sich offen ausspricht über die Voraussetzung, mit welcher er an die jeweilige einzelne Stelle herantritt. Kommen wir aber hiermit nicht in Gefahr, daß der Bibel ihr supranaturaler Charakter entzogen und dem Rationalismus die Thüre aufgethan werde? Wir unterscheiden zwischen Rationalität und Rationalismus oder auch, wenn man lieber will, zwischen Rationalismus und Rationalismus. Wir behaupten allerdings die Harmonie von Vernunft und Schrift, sind aber keineswegs gemeint, die Schrift irgendwie entbehrlich zu machen.

Denn Harmonie ist nicht Identität, ist auch nicht bloßes Nebeneinander, sondern eine Ergänzung, bei welcher Eines dem Andern zu seinem wahren Wesen verhilft. So wenig als eine unvernünftige Schriftauslegung dem Geiste der Bibel, entspricht ein von der Schrift absehendes Denken dem Bedürfniß der Vernunft. (Wir mögen vergleichen die positiven Wissenschaften, Geschichte, Geographie u. s. f., deren Ergebnisse uns nicht überflüssig oder werthlos werden dadurch, daß wir mit mathematischen, psychologischen Grundbegriffen an sie hintreten, welche vielmehr durch den Reichthum ihrer concreten Bestimmungen diesen Grundbegriffen zu Farbe und Leben verhelfen.)

Sodann ist die Vernunft freilich etwas Subjectives, aber ebenso auch objectiv, das Vermögen des menschlichen Geistes, dem realen

Sachverhalt denkend nachzugehen. Wenn aber Luther der Vernunft alles mögliche Schlimme nachsagt, so ist allerdings richtig, daß der Herr selbst Matth. 16, 23 göttliches und menschliches Denken in scharfen Gegensatz stellt, doch nur das lediglich menschliche gottverlassene Denken, welches allerdings der Aberration durch sinnliche Triebe unterliegt, was jedoch nicht Vernunft, sondern Unvernunft ist (Mark. 7, 22). Nun ist aber Gottverlassenheit keineswegs nothwendiges Attribut des Denkens, nicht einmal bei dem vom πνεῦμα noch nicht eigentlich Ergriffenen, noch nicht Wiedergebornen (welcher nicht ganz identisch ist mit dem gegen das πνεῦμα sich verschließenden ψυχικός).

Denn auch die deteriorirte Vernunft ist noch immer das Edelste im Menschen, „das Auge des Leibes Licht“ (Matth. 6, 22), der Anknüpfungspunkt für die Wirkungen der vorlaufenden Gnade (Sprüchw. 20, 27; Joh. 1, 5; Apostelgesch. 17, 24), und die Schrift erkennt in dem Standpunkt des „Vernünftigen“ eine Vorstufe für den Eintritt in das Himmelreich (Mark. 12, 34; Apostelgesch. 13, 7). (Es ist auch augenscheinlich noch viel leichter, richtig zu denken, als richtig zu handeln. Die Bekehrung geht aus vom μετανοεῖν, richtig denken lernen, theoretische Annahme der Wahrheit ist die verheißende Morgenhelle sowohl als der verglimmende Abendschein des eigentlichen Wandels im Licht [Jac. 1, 18; 2 Theff. 2, 10. 11]). Auch Paulus will 2 Kor. 10, 5 nicht die Vernunft als solche, sondern einzelne falsche Vernunftanwendungen durch die richtige verdrängen und es dahin bringen, daß das Denken Christo die Ehre geben muß. Daß es nicht die Meinung des Apostels sein kann, mit dem Annehmen des Glaubens eine dumpfe Unterwerfung unter eine harte Objectivität verlangen zu wollen, zeigt auch 2 Kor. 3. Hier will zwar das viel genannte und mißbrauchte Wort „τὸ γράμμα ἀποκτείνει“ zunächst sagen, daß das Gesetz als bloßer Buchstabe nur die Unfähigkeit des Menschen zum Guten herausgestellt habe; da er aber diesen Standpunkt als einen durch das Evangelium überwundenen darstellt, kann er nicht daran denken, dem Evangelium selbst wieder den Charakter eines starren Gesetzes zu geben.

Indem aber die Schrift lehrt, daß die menschliche Vernunft als solche noch immer in einem gewissen Zusammenhang mit der Urvernunft stehe, bietet sie ihr auch noch weiter die Hand, um zu sich selbst zu kommen und sich mit der Offenbarung in Harmonie zu setzen und zu wissen. Sie lehrt, wie Ps. 25, 3. 119, 18; Jak. 1, 4, um Weisheit bitten, sie enthält aber auch unter Anderem in sich selbst die Grundlinien einer richtigen Denklehre. In

zahlreichen Stellen giebt sie uns Musterbeispiele, wie logisch richtig ein Gedanke mit dem andern zu verknüpfen, aus dem andern abzuleiten sei. So lehrt sie uns den Schluß machen, daß, so gewiß jedes Haus seinen Baumeister, das Weltall seinen Bildner haben müsse (Hebr. 3, 4), daß auch die Organisation der einzelnen Geschöpfe auf des Herrn Hand hinweise (Hiob 12, 10). Sie lehrt als Vernunftwahrheit, daß der Urheber der lebendigen Persönlichkeit lebendiges persönliches Wesen sein (Ps. 94, 9), daß alle Vollkommenheit des Geschöpfes in dem Schöpfer culminiren muß (Matth. 7, 11), daß der Höchste erhaben sein muß über menschliche Leidenschaften (Hiob 10, 4. 33, 12. 35, 5—7), daß er nicht anders thun kann als recht (1 Mos. 18, 25, nach dem Grundtext), daß der Schöpfer des majestätischen Weltbaues in Regierung der Menschengeschicke Nichts übersehen kann (Jes. 40, 26—31), daß er aller Bedürfnisse der Seinen liebend gedenkt (Matth. 6, 26—30), daß er nicht umhin kann, Gebete zu erhören (Matth. 7, 11; Luk. 11, 5—13. 18, 1—8), daß seine Güte eine allgemeine ist (Ps. 145, 9; Hiob 34, 19), daß es aber auch zu seiner Herrlichkeit gehört, Kinder in ganz speciellem Sinne zu haben und sein väterliches Walten in einem durch Leiden Vollendeten zu centralisiren (Hebr. 2, 10), daß der Tod dieses Einen eine principielle Bedeutung für Alle hat (2 Kor. 5, 14), daß auf inwendige Erneuerung auch auswendige Verklärung folgen wird (Röm. 8, 11), daß die den Creaturen eingepflanzte Sehnsucht nach einem besseren Zustand auf eine dereinstige Befriedigung dieser Sehnsucht und der den untergeordneten Creaturen bestimmte Wohlstand auf eine überaus große Herrlichkeit der Kinder Gottes schließen läßt (Röm. 8, 18. 19).

Eine demgemäß mit Benutzung der in der Bibel verheißenen und durch die Bibel gegebenen göttlichen Handleitung zu sich selbst gekommene Vernunft wird etwas ganz Anderes sein, als das Vernünfteln, das Richten nach dem Ansehen, das sich allerdings schon oft genug mit den schönen Namen der Vernunft und Wissenschaft geschmückt hat. Der von und nach der Bibel reformirten Vernunft hingegen werden wir unbedenklich ein Mitbestimmungsrecht in Sachen der Einzelexegese überlassen können, wobei dem Wortlaut immer noch eine große Bedeutung bleibt, sofern nur ein entschiedenes δῆλον das Recht giebt, die gewöhnliche Bedeutung eines Wortes zu modificiren.

Wenn somit durch die Forderung der Vernünftigkeit keineswegs aus-, sondern eingeschlossen ist, daß der Erklärer des Beistands von oben bedarf, so wird entschieden pneumatische Auslegung verlangt, wo, wie bei den Propheten, die Sprache in hervorragender Weise den

Charakter der Sinnbildlichkeit und Vieldeutigkeit trägt (Jes. 28, 10. 11; 2 Petr. 1, 20). Die für Auslegung solcher Prophetenworte erforderliche Geisteswirksamkeit ist aber hinwiederum nichts Anderes als potenzirte Vernunft. Denn das πνεῦμα ist nichts Regelloses, sondern hat sein ganz bestimmtes Entwickelungsgesetz, nämlich die Richtung auf Verklärung des Sohnes, in welchem sich der Vater verklärt. Er ist πνεῦμα θεοῦ καὶ δόξης, hat die Bestimmung, den Sinn für die wahrhaftige Güte und Schönheit im Menschen zu wecken. Pneumatisch ist diejenige Erklärung, welche in einem gegebenen Wort den reichsten Inhalt göttlicher Ideeen findet, zu deren Darstellung dieses bestimmte Wort überhaupt geeignet ist. Hiermit ist willkürliches Allegorisiren ausgeschlossen, denn die Auslegung würde aufhören, die Ehre Gottes ins Licht zu setzen, also pneumatisch zu sein, wenn sie nicht auch göttliche Teleologie in dem Umstand, daß gerade diese Worte den Organen Gottes in den Mund gelegt wurden, nachzuweisen vermöchte. Dagegen vermögen wir jedenfalls weitaus die meisten der im Neuen Testament vorkommenden Citationen aus dem Alten nach dem Princip der pneumatischen Interpretation zu vertreten, so namentlich die des ersten Evangelisten. Prophetische Worte des alten Bundes sollen, wie derselbe so oft sagt, „erfüllt" werden. Was heißt aber „erfüllen"? Wir haben uns gewöhnt, „Erfüllung" mit einfacher Verwirklichung identisch zu nehmen, und in Folge davon stößt sich unser exegetisches Bewußtsein, wenn der Context einer alttestamentlichen Stelle uns auf etwas Anderes leitet, als worauf sie im Neuen Testament bezogen wird. Aber das Wort „erfüllen" weist hin auf ein solch adäquat teleologisches Verhältniß zwischen Form und Inhalt, daß die Form soviel Inhalt erhält, als sie zu fassen vermag. Ein Wort wird erfüllt, nicht wenn es irgendwie wahr und wirklich, sondern wenn es möglichst inhaltsreich und bedeutungsvoll wird. So wird πληροῦν ganz augenscheinlich gebraucht Joh. 18, 9; Jac. 2, 18.

Das Wort Jesu: „Ich habe keinen verloren", bedeutete zunächst die sittliche Bewahrung der Jünger, aber zu seiner vollen Verwirklichung gehörte, daß die in demselben ausgesprochene Hirtentreue des Herrn sich auch auf ihr leibliches Leben erstreckte und ihnen die Hingebung desselben nicht vor der Zeit zugemuthet werden ließ. Ebenso war dem Abraham schon vor der Opferung Isaak's sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, was aber dieß besagen will, ward völlig offenbar, als Gott ihm erklärte, daß er ihn hinfort als erprobten Gottesverehrer ansehen und behandeln werde.

So hat das πληρωθῆναι da gerade seine specifische Stätte, wo die nächste Bedeutung durch eine weiter hinzutretende entweder ergänzt oder überboten wird. So war Jes. 7, 15 zunächst verkündigt, daß im Laufe einiger Monate die Gefahr von Jerusalem abgewendet und dann die Stimmung einer frommen Israelitin „Gott mit uns" sein werde, warum aber gerade unter diesem eigenthümlichen Bilde die Errettung Jerusalems veranschaulicht wird, kommt dann erst recht zum Verständniß, wenn wir die עַלְמָה des Jesaja ansehen als Vorausbild einer im edelsten Sinn jungfräulichen Mutter, mit deren Leibesfrucht die Verbindung Gottes mit seinem Volke im realsten Causalzusammenhang steht.

Noch in stärkerer Weise als bei der Wegführung in die Gefangenschaft mußte das Grab Rahel's den alten Schmerz Rahel's (Jer. 31, 15) wieder aufwecken in den Müttern, welche in der unerhört schreckensvollen Weise von Matth. 2, 16 ihre Kinder verloren (woraus aber folgt, daß denselben auch das Trostwort Jer. 31, 16 in eminentem Sinn galt). Der Grundgedanke der alttestamentlichen Stelle, daß das Heil Gottes nicht ohne bittere Schmerzenserfahrungen sich verwirklicht, wird gleich zum Eingange des Neuen Testaments aufs Neue bestätigend ins Licht gesetzt. Ebenso wird, daß die Wege Gottes „krumm und doch gerade" sind, daß Israel, weil es der Quasi-Sohn Gottes ist, über Egypten geführt wird, zu voller Evidenz gebracht, wenn auch der eigentliche Sohn Gottes den gleichen Weg machen muß (Matth. 2, 15). Daß in diesen Stellen das Culminiren der alttestamentlichen Idee im Neuen Testament an Stellen nachgewiesen wird, deren Wortlaut aus dem Alten ins Neue Testament übertragbar wäre, macht die Nachweisung um so significanter; daß aber die Erfüllung, wenn sie nur eine wesentliche ist, nicht nothwendig auch eine durchaus buchstäbliche sein muß, geht daraus hervor, daß Maria ihren Sohn nicht buchstäblich Immanuel nannte, Rahel nicht in Person wehklagte. Wie aber auch der Buchstabe, sofern er der Idee dient, erfüllt wird, zeigt das „Ναζωραῖος κληθήσεται" (Matth. 2, 23). Es ist zu demselben das חֹטֶר und נֵצֶר (Jes. 11, 1) mit dem יוֹנֵק und שֹׁרֶשׁ (Jes. 53, 2) und dem צֶמַח (Sach. 6, 12) combinirt. Diese fünf Ausdrücke bezeichnen übereinstimmend ein allmähliches Hervorwachsen aus unscheinbarem Anfang. Dem Gedanken dieser Stellen wäre entsprochen gewesen, wenn Jesus, wo immer, in Niedrigkeit aufgewachsen wäre; das Zutreffen wurde aber noch bezeichnender, wenn Jesus in einem Städtchen aufwuchs, welches von einem dieser Worte den Namen trug und bei welchem

nomen et omen war, so daß Nazareth in der That nur für ein kleines Zweiglein und der Prophet aus Nazareth eben für einen „Zweigheimer“ galt.

Ueberhaupt aber culminirt nach Apostelgesch. 3, 24; 2 Kor. 1, 20 die ganze Prophetie in Christo und seinem Reich.

Hiermit ist auch die Doppelsinnigkeit mancher Schriftworte entschieden. Sofern dieselben Anwendung auf noch andere und höhere Verhältnisse, als die zunächst etwa bezeichneten sein mögen, überhaupt zulassen, war eine solche Anwendbarkeit jedenfalls dem autor primarius der Schrift wohlbekannt und war es auch sein Wille, daß in dem Leser der Schrift alle die gotteswürdigen Gedanken geweckt werden, zu deren Erregung die gebrauchten Worte überhaupt geeignet sind. Daß dieß in der Bibel öfter der Fall ist, darf uns jedenfalls nicht befremden, indem schon in der gewöhnlich menschlichen Rede die geistvolle Sprache im Unterschied von der einfach verständigen es liebt, möglichst viel Gedankeninhalt mit möglichst wenig Worten auszudrücken. Eine andere Frage ist freilich, ob der einzelne menschliche Autor jedesmal mit klarem Bewußtsein den vollen Inhalt des objectiv in seinen Worten Enthaltenen verstanden habe.

1. Hinsichtlich der Propheten giebt uns die hierfür classische Stelle 1 Petr. 1, 10—12 den doppelten Gesichtspunkt, einmal, daß sie selbst ihre Aussprüche noch nicht so verstehen konnten, wie wir jetzt, andererseits, daß sie jedenfalls nicht ohne Ahnung waren von der weittragenden Bedeutung ihrer Weissagungen und dieselbe zum Inhalt ihrer Reflexion machten. Hiermit stimmt zusammen 2 Petr. 1, 21, wonach die Mittheilung der Weissagung bedingt war durch eine entsprechende subjective Disposition der Empfänger als heiliger Menschen Gottes, diese aber die Weissagung nicht aus sich selbst produciren konnten, sondern zum Zweck derselben von Gottes Geist über sich selbst hinausgehoben wurden.

2. Keinerlei Hinweisung auf subjectives Verständniß der Verfasser von dem objectiven Doppelsinn ihrer Worte haben wir bei der historischen Typik, welche darauf beruht, daß vielfach Gott im Laufe der realen Entwickelung in späteren Zeiten Verhältnisse wiederkehren läßt, welche denen der früheren Zeit analog sind. So besteht Symmetrie zwischen der principiellen Bedeutung Adam's und Christi, der Rettung Noah's durch die Sintfluth und der Rettung des Christen durch die Taufe, dem irdischen und himmlischen Heiligthum, dem Opferlamm und dem Kreuzestod Christi, den Verfehlungen der Israeliten in der

Wüste und den Gefahren des Christenlebens u. s. f. Ob aber von dieser objectiven Symmetrie auch ein Wissen oder Ahnen in die Seele eines Mose u. s. f. gefallen, bleibt gänzlich unserer Muthmaßung überlassen.

Entdeckt wird die typische Bedeutung einer Stelle auf dreifache Weise:

a) Durch ausdrückliche Erklärung der Schrift, wie in den angeführten Fällen.

b) Nach dem von Paulus 1 Kor. 9, 9. 10 aufgestellten Grundsatz, daß eine solche anzunehmen sei, wo ein in der Heilsgeschichte berichtetes göttliches Reden oder Thun, für sich allein betrachtet, nicht genug teleologisches Moment hätte. Dieser Kanon ist es auch ohne Zweifel, der ihn bei der Gal. 4 gegebenen typischen Erklärung der Geschichte von Isaak und Ismael leitet. (Sein „allegorisch“ ist augenscheinlich in der Bedeutung „typisch“ zu fassen, da es ihm nicht einfällt, die Wirklichkeit der alttestamentlichen Geschichte irgendwie anzuzweifeln.) Auf die Frage: „Womit beweisest du, daß diese Geschichte noch eine weitere Bedeutung hat?“ würde er nach Analogie von 1 Kor. 9 antworten: „Welchen Zweck hätte Gott gehabt, dem Abraham die Austreibung seines leiblichen Sohnes anzubefehlen, wenn er nicht dabei etwas Höheres vorbilden wollte?“

Dieses Princip ist entschieden rationell; nach dem zu Anfang Bemerkten sind wir jedoch nicht unbedingt verbunden, die Art, wie ein Apostel dasselbe im Einzelnen handhabt, für durchaus zutreffend zu halten.

c) Endlich wird es dem Scharfsinn des Lesers oder vielmehr dem *πνεῦμα σοφίας καὶ γνώσεως* überlassen, zwischen den in der Schrift besprochenen Personen und Dingen höherer und niederer Ordnung auch ohne ausdrückliche Erklärung noch weitere Parallelen aufzufinden.

3. Wir müssen volle Klarheit des unterscheidenden Bewußtseins selbstverständlich annehmen, wenn der Herr, wie z. B. Joh. 12, 32. 33 ganz unverkennbar doppelsinnig redet.

Die Berechtigung zu einer pneumatischen Auslegung des von den specifischen Organen Gottes Gesprochenen muß uns um so gewisser werden, wenn wir beachten, wie in der Schrift zuweilen diese Auslegungsmethode selbst auf Reden von Menschen, welche dem Reiche Gottes ganz entfremdet sind, angewendet und die Nachweisung gegeben wird, wie in ihren Worten eine ihrem eigenen Bewußtsein verborgen gebliebene Wahrheit enthalten war, wie Joh. 4, 17. 18. 11, 51. Unter die pneumatische Auslegung fällt auch die Parabel, die unter

Umständen, welche die Absicht, Höheres zu lehren, beweisen, erzählte Geschichte, während die alexandrinische oder swedenborgische Allegorese, die Spiritualisirung eines Stückes aus der Geschichte der organischen Entwickelung des Reiches Gottes, in der Bibel keinen Anhalt hat.

Welch unendlich fruchtbares Feld die biblische Theologie ist, wie sich in ihr der Gehorsam des Glaubens mit dem Geiste der Freiheit aufs Innigste verschwistern muß, möchten wir durch vorstehende Abhandlung aufs Neue ins Licht gesetzt haben. Wir fassen unsere Ansicht zusammen in folgenden Sätzen:

1. In der neuerdings ventilirten Frage, ob die Schrift Gottes Wort oder Gottes Wort in der Schrift sei, ist zu sagen, daß der letztere Ausdruck unverfänglich ist, wenn es wirklich ernstlich gemeint ist mit der Anerkennung, daß Gottes Wort, nicht etwa überhaupt nur „viel Schönes und Wahres" in der Schrift enthalten sei. Ebenso kann man aber auch sagen, daß die Schrift substantiell Gottes Wort sei.

2. Die richtige Auslegungsmethode ist die grammatisch-logisch-pneumatische oder grammatisch-rational-ideale. Wird als weiteres Attribut der Auslegung „historisch" verlangt, so sind wir damit einverstanden, daß eine Stelle aus Zusammenhang und Umständen, unter denen sie gesprochen wurde, Beleuchtung empfange, protestiren aber gegen die Prokrustes-Methode mancher Ausleger, nach welcher eine biblische Stelle nicht mehr enthalten darf, als der Sprecher oder Verfasser mit klarem Bewußtsein erkannte, und dieser seinen Zeitgenossen kaum um einen Schritt voraus gewesen sein darf.

3. Bei dogmatischen Differenzen ist es verkehrt, wenn ein Theil dem andern lediglich mit einem Schriftbuchstaben entgegentritt, sondern gegenüber einer durch unrichtige dogmatische (philosophische) Voraussetzungen beeinflußten Exegese ist vor Allem auf Beseitigung dieser Voraussetzungen hinzuarbeiten.

4. Die biblische Denk- und Schlußlehre als Mittelglied zwischen der außerbiblischen Speculation und der biblischen Gnosis sollte mehr, als bisher geschehen, beachtet werden.

5. Es ist zwar nicht unwichtig, bei jeder einzelnen Stelle sich zu vergegenwärtigen, was der Verfasser dabei gedacht oder geahnt haben mag, wichtiger aber ist für uns die Frage, welche zur Ehre Gottes dienenden Gedanken sie in uns zu erwecken geeignet ist; was aber zur Ehre Gottes dient, ist freilich nicht willkürlich oder gar jesuitisch, sondern nach den klaren Zeugnissen der Schrift zu bestimmen.

Die Bedeutung der äußeren und inneren Offenbarung für die Erkenntniß von Gott.

Von

Lic. Dr. **Dorner,**
Repetenten am theologischen Stifte zu Göttingen.

Manchem wird eine Abhandlung über einen solchen Gegenstand überflüssig erscheinen. „Gott wohnt in einem Lichte, da Niemand zukommen kann", dieses Wort hält man solchem Unternehmen entgegen und ermahnt zu einem demüthigen Bekennen der Ohnmacht unseres Denkens, welches durch den Glanz des göttlichen Lichtes nur geblendet werde, ohne in diesem unendlichen Strahlenmeer bestimmt unterscheidbare Punkte herauszufinden. Allein stelle man selbst den Satz an die Spitze, daß das Nichtwissen der Anfang alles Wissens sei, so muß man doch wenigstens wissen, warum man nicht wissen kann. Und wenn man bei all jenem Bekennen des Nichtwissens von Gott doch wieder die Bestreitung des Pantheismus für nothwendig erachtet, der doch nur eine bestimmte Vorstellung von Gott als die richtige anerkennt; wenn man fürchtet, daß der Pantheismus der Kirche gefährlich werden könne: was hat man denn für Waffen, um ihn zu überwinden? Wenn man uns nur versichert, jene Lehre sei nicht christlich, und es nicht beweisen kann, so ist das Unchristliche darin nicht überwunden. Wenn man nicht das Unwahre jener Vorstellungen aufweist, die man bekämpft, so hat man jene Richtungen nicht beseitigt. Und kann man nichts Anderes an die Stelle setzen, so ist man noch ärmer als zuvor. Man redet von einem persönlichen Gott; aber es gilt doch, zu verstehen, was man damit meine. Man muß doch irgendwie eine klare Vorstellung mit jenem Worte verbinden, man muß doch irgendwie zeigen, daß die Vorstellung von einem persönlichen Gott wahrer sei als die pantheistische, die man verwirft. Warum nimmt man sie sonst an? Bei aller Anerkennung der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens muß man doch wissen, was man meint, wenn man von einem persönlichen Gott redet. Oder soll die Theologie in dieser Beziehung

ohnmächtig sein? Soll sie dem Pantheismus, was Klarheit des Denkens angeht, das Feld räumen?

Oder hat etwa die Religion als solche kein Interesse an diesen Fragen? Ist es für sie gleichgültig, ob Gott erkannt werden könne? Ist es dem Religiösen gleich, ob Gott ihn liebt oder nicht? Und kann er wissen, daß Gott ihn liebt, wenn er nicht inne wird, daß Gottes Wesen sei zu lieben? Soll Liebe nur eine Beziehung Gottes zu uns sein? Dann fragt sich: Ist diese Beziehung durch uns gemacht oder durch Gott? Ist es bei der Bekehrung nur ein Proceß in uns, wenn wir Frieden mit Gott empfinden, den wir vorher nicht hatten? Oder ist Gott es, der jetzt erst dem Einzelnen sich mittheilt, nachdem er sich bekehrt hat? Man erörtere diese Fragen, ohne sich um die Frage nach der Erkenntniß Gottes zu kümmern! Und umgekehrt, wenn wir Gott lieben, ist es uns denn nicht um die Erkenntniß Gottes zu thun? Was man liebt, will man erkennen, daß man es mehr lieben könne, und eine Liebe ohne Erkenntniß verdient nicht den Namen der Liebe: denn sie ist blind. So bekenne man denn, daß es für die Religion und für den wahrhaft Religiösen nicht gleichgültig ist, ob er Gott erkenne oder nicht, und verhänge nicht mit menschlichem Schleier, was Gott uns offenbart, indem er sich uns mittheilt!

Aber nicht nur für die Theologie, auch für die Religionsphilosophie ist die Frage von der größten Wichtigkeit, ob Gott erkannt werden könne oder nicht.

Jede Religion bekommt ihren eigenthümlichen Charakter durch die Vorstellung von Gott, welche in ihr für die richtige erklärt wird. Denn so falsch es wäre, anzunehmen, daß die Religion es bloß mit der Vorstellung von Gott zu thun habe, so ist doch in ihr das Verhältniß zu Gott das Maßgebende und dieses eben gestaltet sich je nach den verschiedenen Vorstellungen von Gott in den verschiedenen Religionen verschieden. Wir können zwar keinen bestimmten Factor der Seele von der Religion ausschließen. Das Erkenntnißvermögen, der Wille, das Gefühl können auf Gott gerichtet sein. Allein damit ist doch der Satz keineswegs ausgeschlossen, daß bei einer jeden Religion eine bestimmte Vorstellung von Gott gegeben ist, durch welche das ganze religiöse Leben der Angehörigen dieser bestimmten Religion, der Cultus, die Lehren, selbst die, welche zunächst nicht direct auf Gott sich beziehen, wenn sie anders überhaupt noch religiöse sein sollen, bestimmt sind. Macht es sich die Religionsphilosophie zur Aufgabe, eine Religion zu begreifen, so wird ihr das zunächst nur so mög-

lich sein, daß sie sich bestrebt zu erkennen, welche Vorstellung von Gott in ihrem Cultus, in ihren Einrichtungen, in ihren Lehren sich geltend mache. Will man eine Religion begreifen, so muß man wissen, mit welchem Gott der dieser Religion Angehörige verkehre. Denn in der Religion ist Gott der Mittelpunkt. Man wird demgemäß sich über die in einer Religion herrschende Vorstellung von Gott unterrichten, indem man die Lehre, oder falls eine Religion keine ausgeprägte Lehre haben sollte, die Aussagen über Gott, die sich in dieser Religion finden, einer näheren Betrachtung unterwirft, ohne deshalb die Betrachtung des Lebens und Cultus jener Religion aus dem Auge zu lassen, durch die sich jene Lehre bestätigen und die Anschauung von der Gottesvorstellung in einer bestimmten Religion sich vervollständigen wird.

Wenn nun die Religionsphilosophie auch die möglichst engen Grenzen sich setzen wollte, nur empirisch vergleichende Religionswissenschaft zu sein, so bedarf sie doch auch für diesen Zweck einen Maßstab. Dieser kann aber kein anderer sein als die Vorstellung von Gott, welche sie für die richtige hält. Und sollte die Philosophie behaupten, daß keine Vorstellung von Gott die richtige sei, die wir uns bilden können, d. h. daß wir von Gottes Wesen Nichts wissen können und daß auch die Beziehungen Gottes zu uns in ihrer Bestimmtheit in keiner Weise ein bestimmtes objectives Verhalten Gottes zur Grundlage haben, woraus sich als Urtheil ergäbe, daß die bestimmten religiösen Vorstellungen von Gott keinen objectiven Werth haben: so würde eben dieser Satz erst als das Resultat gründlicher Untersuchungen anerkannt werden können, welche die Unmöglichkeit einer Gotteserkenntniß darthäten. Wenn nun aber eine bestimmte Lehre von Gott von der Religionsphilosophie aufgestellt und als Maßstab zur Beurtheilung der einzelnen Religionen angesehen würde, so würde es ebenfalls von Wichtigkeit sein, zuerst bewiesen zu haben, daß und auf welche Weise Gott erkannt werden könne, wie in dem andern Falle zu beweisen wäre, daß eine Gotteserkenntniß unmöglich sei. Für die Religionsphilosophie ist also die Frage, ob es eine Gotteserkenntniß geben könne, sei es, daß sie bejaht, sei es, daß sie verneint werde, ebenso bedeutend wie für die religiöse Wissenschaft. —

Unser Thema scheint ein begrenzteres. Indeß werden wir, um die Bedeutung der Offenbarung für die Gotteserkenntniß zu würdigen, nicht umhin können, die Fundamente des Wissens von Gott zu erforschen, ebenso sehr diejenigen, welche die Philosophie für sich in Anspruch nehmen kann, als die, welche die religiöse Wissenschaft nicht

nur in der äußeren, sondern ganz ebenso in der inneren Offenbarung aufzuweisen vermag.

Wir werden daher folgenden Gang in unserer Untersuchung nehmen. Zunächst werden wir bei dem Wissen von Gottes Existenz stehen bleibend sehen, ob es ein Wissen von Gottes Sein für die Philosophie geben kann, wenn sie auf die ihr zu Gebote stehenden Erkenntnißquellen sich beschränkt, d. h. auf die subjective Vernunft und ihre Ideen. Wir werden dann die Quellen, aus welchen die Religion ihr Wissen von Gottes Sein nimmt, untersuchen und dann beide Quellen für die Erkenntniß von Gottes Existenz zu einander in Beziehung setzen. Erst wenn die Fundamente für das Wissen von Gottes Sein erforscht sind und die Bedeutung der Offenbarung für dieses Wissen erkannt ist, können wir dazu übergehen, das bestimmte Erkennen des göttlichen Wesens in das Auge zu fassen. —

Wenn man der Philosophie ein Wissen von Gott zuschreiben will, so kann man dabei nur auf die angeborene Gottesidee zurückgehen. Diese, kann man sagen, liegt von Anfang an in uns, wenn auch zunächst unbewußt. Allein wir kommen durch unsere eigene Entwickelung zum Bewußtsein derselben und ihre Nothwendigkeit leuchtet uns von selbst ein; einer besonderen Offenbarung Gottes bedürfen wir nicht, um ein Wissen von ihm zu haben. Allein falls man annehmen wollte, diese Gottesidee genüge, um uns von Gottes Sein zu überzeugen, so würde sich dieser Meinung folgende Schwierigkeit in den Weg stellen: man würde stets im Unklaren darüber bleiben, ob Gott nur eine Idee ist, oder ob ihm auch Realität zukommen kann. Denn man würde nie darüber hinauskommen, daß er von uns gedacht ist. Würde man sich aber mit diesem Wissen von Gott begnügen, so würde dann Gott als das Product unserer Gedanken erscheinen. Denn es würde jedes Merkmal fehlen, durch das gezeigt werden könnte, daß Gott nicht nur in unserer Idee vorhanden sei. Wenn man auch selbst erweisen würde, Gott müsse als seiend, ja sogar als vor allem Denken seiend, als unvordenkliches Sein gedacht werden, so bliebe doch auch dieses unvordenkliche Sein immer ein gedachtes Sein und immer würde es als ein von der Vernunft producirtes erscheinen. Gott erscheint da immer als das Product unserer Gedanken. Das ist aber eine Ansicht, die nicht festgehalten werden kann. Denn die so productive Vernunft, die rein aus sich den Gedanken des Absoluten spinnt, muß selbst absolut sein. Wie sollte sie sonst auf den Gedanken des Absoluten rein aus sich kommen? Wenn

Kant in der Kritik der reinen Vernunft geltend machen will, daß die Idee Gottes lediglich regulative Bedeutung habe [1]), über das Sein Gottes aber Nichts ausgesagt werden könne; wenn Kant von der Vernunft zeigt, daß sie nothwendig die Idee Gottes denken müsse, zugleich aber behauptet, daß man nicht wissen könne, ob Gott existire oder nicht: so blieb von diesem Standpunkte der theoretischen Vernunft aus Nichts übrig als die Consequenz, die Fichte zog, daß eine Vernunft, die solche Idee Gottes aus sich concipiren könne, selbst absolut sein müsse. Allein diese Ansicht führt in folgende Schwierigkeit. Unsere Endlichkeit ist eine nicht zu läugnende Thatsache, die eine Erklärung verlangen würde. Wollte man also unsere Vernunft für absolut erklären, so müßte man eine Selbstbeschränkung annehmen, wie denn auch Fichte diese Lehre aufgestellt hat [2]). Allein was hätte eine solche Selbstbeschränkung der absoluten Vernunft für einen Sinn? Das Absolute muß doch wieder absolut werden; es kann nicht in der Beschränkung bleiben. So kommt es also darauf an, daß wir diese endliche Schranke möglichst entfernen, was ideell schon durch das Bewußtsein geschieht, daß die Vernunft sie sich selbst gesetzt habe, indem da unsere Endlichkeit als That unserer Vernunft betrachtet und durch diese Betrachtung schon die Vernunft sich wieder ihrer absoluten Würde bewußt wird. Aber welche Spielerei der Vernunft mit sich selbst! Die absolute ist nicht zufrieden, absolut zu sein, und die endliche strebt wieder nach der verlorenen Herrlichkeit der Absolutheit. Kann wirklich eine absolute Vernunft als der Grund eines solchen Widerspruches angesehen werden? Ein solches Handeln würde der absoluten Vernunft unwürdig sein! Die Gedankenlinie also ist unhaltbar, welche davon ausgeht, daß die Idee des Absoluten Product unserer Vernunft sein könne,

---

1) Vgl. Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl. S. 672 ff. 713 ff.

2) In der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre (Ausgabe von 1798) geht Fichte von dem absoluten Ich aus, S. 42. 48. 54—59. 64. „Das Princip der Sittlichkeit ist der nothwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbstständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle" (S. 66). Der Grundgedanke ist der, daß das Nicht-Ich, welches durch das Ich gesetzt ist, aufgehoben werden solle in unendlichem Proceß: das Ich setzt eine Welt theoretisch aus sich heraus, um praktisch in ihr thätig sein zu können, d. h. um seine durch diese Welt beschränkte Freiheit wieder zur Unbeschränktheit zu erheben. S. 75—84. 91—99. 127—153. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (gesammelte Werke, I. Bd. S. 98. 110. 218—227. 271—285. 289. 290). — Bestimmung des Menschen (Ausgabe von 1800), S. 199. 205—210. 269. 330. 334.

deren factische Endlichkeit kein Vernünftiger läugnen kann. Da nun die Vernunft nicht absolut ist, so kann sie auch aus sich die Idee des Absoluten nicht producirt haben. Man müßte also jedenfalls zu der Meinung übergehen, daß die Gottesidee in uns hineingelegt sei von einem höheren Wesen. Allein wenn man selbst annehmen wollte, daß uns die Gottesidee durch Offenbarung gegeben sei, daß Gott sich unserem Erkennen unmittelbar geoffenbart habe, so würde er doch immer nur in unserem Erkennen für uns sein und wir hätten trotz Allem kein Merkmal, durch welches wir das gedachte Sein Gottes von dem wirklichen Sein Gottes unterscheiden wollten. Denn Gott würde immer nur gedachter, in unserem Denken vorhandener sein, und wenn wir auch behaupteten, dieser Gedanke Gottes sei uns geoffenbart, so würden wir Gottes reale Existenz nicht erweisen können, weil er für uns doch nur in unserem Denken Existenz hätte. Schon die alten Gnostiker, besonders die Schule Valentin's, begingen den großen Irrthum, eine immanente Offenbarung durch innere Inspiration anzunehmen, die aber lediglich für das Erkennen gegeben sei. Markos sagt, die Erlösung bestehe in der τελεία γνῶσις [1]). Kein Wunder, wenn da bald die Offenbarung umschlug in die Construction des Inhaltes derselben durch das denkende Ich, wie wir einzelne Berichte über solche Secten haben. Der bloß dem Denken innerlich geoffenbarte Offenbarungsinhalt ist eben auch lediglich nur gedachter und so ist das objective Sein Gottes, das geoffenbart werden soll, und das bloß gedachte Sein in keiner Weise mehr zu unterscheiden. So hilft uns also auch die Annahme Nichts, daß die Gottesidee unserem Denken gegeben, unserem Denken irgendwie innerlich geoffenbart sei. Die Meinung, daß lediglich auf dem Wege des Erkennens die Existenz Gottes könne erkannt werden, ist nicht haltbar und die sogenannten Beweise für Gottes Existenz werden auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden müssen [2]).

---

[1]) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Thl. I, S. 354.

[2]) Schelling hat sehr wohl erkannt, daß man aus der Idee Gottes nicht seine Existenz ableiten könne. Er sagt u. A. (Philosophie der Offenbarung, Werke, III. Bd., 2. Abth., S. 159): „Ich kann also zwar nicht vom Begriff Gott ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen; aber ich kann von dem Begriff des bloß unzweifelhaft Existirenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existirenden beweisen.“ Statt nun zuzugeben, daß man auf irgend welche Weise real von der Realität des Existirenden überzeugt werden müsse, bleibt er bei dem Be-

Alle diese Beweise führen uns lediglich zu einem Postulate der Vernunft. Wollten wir dieses Postulat schon für das reale Sein Gottes erklären, so würden wir wieder in den Fehler zurückfallen, gedachte Realität, d. h. den Begriff der Realität, und wirkliche Realität zu verwechseln. Die Gottesbeweise vermögen nicht die reale Existenz Gottes, wohl aber den Gedanken derselben als vernunftnothwendig, die Realität als Postulat der praktischen und theoretischen Vernunft zu erweisen und somit, wenn wir auf andere Weise von Gottes realer Existenz belehrt werden, diese Erfahrung als vernunftgemäße, ja von der Vernunft geforderte zu zeigen, aber sie sind nicht im Stande, die Realität selbst zu ersetzen. Wir haben hiermit ein Princip gefunden, welches von großer Wichtigkeit sein wird: Thatsachen, real Existirendes, das, weil es real existirt und Thatsache ist, nicht durch die Vernunft als existirend erwiesen werden kann, kann dennoch als Thatsache begriffen, ja als der Vernunft entsprechend und vernunftnothwendig erkannt werden. Umgekehrt aber können nie und nimmer die Thatsachen, das real Existirende, durch die bloße Erklärung derselben ersetzt werden, sondern sie bleiben als reale Thatsachen immer noch verschieden von ihrem Begriff.

Wenn wir also darauf verzichten müssen, lediglich aus unserem Denken die Gottesidee construiren zu wollen, und auch darauf, eine Offenbarung von Seiten Gottes lediglich in unserem Denken anzunehmen, wie kann dann Gottes Existenz überhaupt gewußt werden? Soll sie gewußt werden können, so bedürfen wir offenbar einer realen Berührung Gottes mit uns. Aber wie ist diese Berührung, die wir Offenbarung nennen können, zu denken? Da fragt sich nun zuerst: Ist es eine äußere oder eine innere Offenbarung, durch die wir zunächst von seinem Sein unterrichtet sind? Der Annahme, daß durch eine äußere Offenbarung uns das Wissen von Gottes Sein gegeben sei, steht entgegen, daß jede äußere Offenbarung an die Materie in

---

griff des vor allem Denken Existirenden stehen und erklärt dieses Postulat der Vernunft für das Existirende selbst. Soll dieses Sein wirklich vor unserem Denken existiren, so können wir auch durch den Begriff von ihm seine Existenz noch nicht feststellen. Schelling hat also den Begriff des unvordenklichen Seins, der lediglich Postulat der Vernunft ist und die Grenze unseres Denkens bezeichnet, mit dem unvordenklichen Sein selbst verwechselt, von dessen Existenz wir durch den Begriff des unvordenklichen Seins noch keine Kunde haben.

irgend welcher Weise gebunden würde und deshalb auch entweder in irgend welcher Weise als aus der Materie nach ihren Gesetzen hervorgehend könnte angesehen werden oder im allerbesten Falle doch als durch die Formen der Materie beschränkt erschiene, so daß das Göttliche als Absolutes in dieser Offenbarung nicht mit Nothwendigkeit für den, der nicht vorher schon an Gott glaubt, erhellte. Denn wenn man auch zugeben muß, daß in der Natur, d. h. in der materiellen Welt, eine Offenbarung Gottes gegeben ist, was zu läugnen dualistisch wäre, ja daß auch bestimmte Offenbarungen Gottes durch die materielle Welt vermittelt an uns herantreten können, da die Materie Geistiges zu vermitteln vermag, so wird es doch dabei bleiben, daß eine Erkenntniß der Existenz Gottes durch sinnlich vermittelte Offenbarung nicht gegeben werden kann, sondern nur von dem, welcher Gottes Existenz anerkennt, auch die sinnliche Welt als göttliche Offenbarung anerkannt werden kann.

Kann nun aber ein Wissen von Gottes Existenz nicht durch äußere Offenbarung gegeben sein und auch nicht aus der menschlichen Vernunft stammen oder durch Offenbarung Gottes an das Denken gewonnen werden, so kann nur eine solche innere Offenbarung angenommen werden, die sich durch bestimmte Merkmale als eine von dem real existirenden absoluten Wesen unmittelbar und ohne äußere Vermittelung gegebene erweist. Diese innere Offenbarung, durch welche die Existenz Gottes unmittelbar feststeht, ist nach Schleiermacher in dem Gefühl gegeben. Denn in ihm berührt sich unmittelbar der unendliche Geist mit dem endlichen. Schleiermacher hat dafür den Grund, daß das Gefühl allein über alle Gegensätze erhaben sei und deshalb das absolute gegensatzlose Wesen in ihm sein könne. Die Erkenntniß ist in der Welt der Gegensätze, darum kann Gott in keiner Weise erkannt werden [1]). Er muß nur von dem Erkennen, sofern er die Voraussetzung für die Einheit von Real und Ideal, also für alles Erkennen der Möglichkeitsgrund ist, vorausgesetzt werden. Nicht anders ist es auch mit der Welt des Willens; auch hier ist der Gegensatz von relativer Freiheit und relativer Abhängigkeit, in dem wir uns befinden, und deshalb ist es völlig unmöglich, unsern Willen auf Gott zu richten. Es ist kein Vermögen der Seele über den Gegensatz erhaben als das Abhängigkeitsgefühl, weil in den übrigen immer der Gegensatz von Subject und Object hervortritt [2]). Also kann auch

[1]) Dialektik, herausgegeben von Jonas, S. 151 ff.
[2]) Dogmatik, 5. Ausgabe, 1, S. 24 ff.

kein anderes Vermögen zu Gott unmittelbar in Beziehung stehen. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen; da ist sie unmittelbares Bewußtsein ursprünglich“ [1]).

Diese Anschauung stimmt vollkommen mit der Ueberzeugung, daß Gott die gegensatzlose Einheit aller Gegensätze sein müsse; dann kann natürlich Gott nur in dem Gefühl sein, in welchem die höchsten Gegensätze von Real und Ideal zur Einheit aufgehoben sind. So hätten wir allerdings ein Sein Gottes im Gefühl. Allein da fragt sich, wie überhaupt noch von Bewußtsein die Rede sein könne, wenn in dem Gefühl gegensatzlose Einheit der höchsten Gegensätze ist. Vollends aber wird unbegreiflich, wie dieses Gottesgefühl Abhängigkeitsbewußtsein genannt werden kann. Denn dann würde ja in dasselbe der Gegensatz von einem Abhängigen und einem Wesen, von dem man abhängt, hineingetragen, also doch wieder der Gegensatz von einem setzenden unendlichen Subject und einem endlichen Object, das man selbst ist und als das man sich fühlt, indem man sich als von dem setzenden Unendlichen gesetztes Endliches weiß. Da aber im Gefühl der Gegensatz des aus sich Herausgehens und in sich Hereinnehmens, des Empfangens und Gebens, des Setzens und Gesetztwerdens aufhören soll, so kann das Gefühl, wenn man es, wie Schleiermacher es bestimmt, an und für sich betrachtet, nicht als Abhängigkeitsgefühl angesehen und nicht als das Getroffensein von dem Unendlichen bezeichnet werden. So würde aber auch der Mensch nicht im Stande sein, indem er Gott fühlt, sich als den ihn Fühlenden von Gott als dem Gefühlten zu unterscheiden, sondern in dem Gefühl würde an und für sich Gott und Mensch eins sein, weil in ihm der Gegensatz von Subject und Object aufhören würde, als der Gegensatz des Thätigen und Leidenden [2]). Schleiermacher will deshalb auch gar nicht, daß man es an und für sich betrachte, sondern immer soll das an und für sich stets gleiche Gottesgefühl mit dieser oder jener Bestimmtheit des Selbstbewußtseins verbunden sein. „Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren, so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je

---

[1]) Dialektik, S. 152. Vorlesung 1818.

[2]) Vgl. Dialektik, S. 159. Vorles. 1818, wo Schleiermacher ausdrücklich sagt, daß auch der Begriff der höchsten Kraft oder Causalität auf Gott keine Anwendung finde.

lebendiger ein Anderes dabei ist" [1]). Schleiermacher's Meinung scheint die zu sein, daß durch seine Verbindung mit dem Selbstbewußtsein das Gefühl zum Abhängigkeitsgefühl gestempelt werde, indem durch diese Verbindung das Subject sich zugleich endlich zu sein und doch das Gefühl des Absoluten in sich zu tragen bewußt wird. Allein mit diesem Auskunftsmittel sind wir keineswegs über alle Schwierigkeiten hinweg. Man wird ja zwar nicht läugnen können, daß das Gefühl in dem Subject immer mit dem endlichen Bewußtsein zusammen sein wird. Allein da in ihm der Gegensatz von Real und Ideal aufgehoben ist, so wird es immer im Gegensatz stehen zu dem endlichen Bewußtsein, in welchem die Gegensätze nicht aufgehoben sind. Schleiermacher zeigt nun gar nicht, wie es möglich sei, daß dieses gegensatzlose Gefühl sich mit dem endlichen Bewußtsein verbinde. Statt dessen tritt in das Gefühl selbst auf einmal ein gegensätzliches Bewußtsein, das Bewußtsein, von dem Unendlichen getroffen zu sein. Man fühlt sich im Gegensatz zu etwas außer dem Ich Existirenden, von dem man abhängt. Es ist also nach Schleiermacher zwar das Gefühl ursprünglich als Sitz der Religion anerkannt, weil in ihm Gott wirklich vorhanden sei, und zwar als Einheit des Gegensatzes von Real und Ideal; nun aber ist dadurch, daß dies Gefühl als Abhängigkeitsbewußtsein beschrieben wird, auf einmal der Gegensatz von einem außer dem Subject Existirenden und dem subjectiven Bewußtsein in das Gefühl hineingetragen. So ist also Gott in Wahrheit nicht in dem Gefühl, weil er die Einheit aller Gegensätze ist. Man kann höchstens sagen, daß Gottes Wirkung in dem Gefühl ist, indem in demselben der Mensch sich getroffen fühlt, was auf eine Causalität Gottes zurückschließen läßt. Wollte Schleiermacher ein Sein Gottes im Gefühle zugeben, so mußte er damit auch das endliche, gegensätzliche Bewußtsein aufheben, da er einmal Gott als die gegensatzlose Einheit betrachtet. Will er Letzteres aber nicht thun, so muß auch das Gefühl aufhören, das Organ zu sein, durch das Gott rein empfunden werden kann, denn es wird selbst in den Gegensatz hereingezogen. Schleiermacher sagt deshalb auch selbst [2]): „Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein: nur an einem Einzelnen ist man sich der Totalität, nur an einem Gegensatze ist man sich der Einheit bewußt." Allein wenn man mit dem Gefühle schließlich auch in dem Gegensatz von Subject und Object stecken bleibt, so

---

[1]) Dialektik, S. 153. — [2]) Dialektik, S. 152. Dogmatik, I, S. 26.

kann Gott so wenig in dem Gefühl „als die vollzogene Einheit des Idealen und Realen" sein, als er durch das Denken nach Schleiermacher erkannt werden kann, weil in dem Denken immer der Gegensatz von Begriff und Gegenstand vorhanden ist.

Schleiermacher nimmt also zuerst das Gefühl als den Sitz der Religion an, weil in ihm die Einheit von Real und Ideal gegeben sei. Wenn man nun dieses Gefühl an und für sich isolirt betrachtet, so scheint es nicht möglich, aus diesem Gefühl selbst zu entscheiden, ob Gott nur in dem Gefühl sei oder ob er auch außerhalb des Gefühles, außerhalb des Subjectes an sich existire. Wollten wir das Verlangen stellen, Gott müsse als an sich real außer uns existirend unmittelbar in dem Gefühle gewußt werden, so würde Schleiermacher consequentermaßen antworten müssen: Es ist einseitig, Gott reale Existenz zuzuschreiben; er steht über dem Gegensatz von Real und Ideal, er ist ja eben gegensatzlose Einheit von Real und Ideal und eben darum ist er im Gefühle, wo diese Einheit gegeben ist [1]). Sehen wir hier davon ab, ob diese Bestimmung Gottes richtig ist: jedenfalls soll Gott doch nach Schleiermacher im Gefühle sein. Entweder müßte man nun das Gefühl als ein Vermögen betrachten, das über dem Gegensatz von Subject und Object steht und so diese Einheit von Real und Ideal darstellt, — das aber ist unmöglich, das Gefühl von dem fühlenden Subjecte zu trennen — oder Gott ist in dem Gefühle des Subjectes, ist also in dem Gefühle als von dem Subjecte gefühlter Gott. Müssen wir aber das anerkennen, dann muß doch der von dem Subject gefühlte Gott und der außerhalb des Gefühles real und objectiv existirende Gott unterschieden werden. Allein wenn wir das Gefühl an sich betrachten, wie Schleiermacher es als die Einheit von Real und Ideal bestimmt, so müssen wir sagen: Gerade so, wie man den Unterschied zwischen dem gedachten Object und dem existirenden Object verkannte oder ihn verwischen zu müssen meinte, so hat Schleiermacher das Gefühl noch nicht so bestimmt, daß das fühlende Subject sich von Gott in dem Gefühle selbst unterscheidet und in Folge davon auch sich des Unterschiedes zwischen dem von ihm gefühlten Gott und dem objectiv außerhalb des Gefühls und

---

[1]) Vgl. Dialektik, §. 216, S. 154 ff. S. 158: „Gottes Sein an sich kann uns nicht gegeben sein: denn es giebt in ihm keinen Begriff als in der Identität mit dem Gegenstande. Wir haben also nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben."

unabhängig von demselben existirenden Gott bewußt würde. Schleiermacher hat den Standpunkt nicht principiell überschritten, der von Seiten des Gefühles dem oben bezeichneten Standpunkt von Seiten des Erkennens entspricht, daß der im fühlenden Subjecte vorhandene Gott nicht von dem außerhalb des Subjectes objectiv existirenden Gotte von dem fühlenden Subjecte selbst unterschieden wird. Auf diese Weise aber droht das Gefühl absolut zu werden, weil dann das fühlende Subject als der letzte Grund für dieses Gefühl des Absoluten angesehen werden könnte. Da ist auf Seiten des Gefühles jene Fichte'sche Denklinie nicht überwunden. So erscheint es, wenn wir das Gefühl isolirt betrachten, wie es von Schleiermacher an sich bestimmt wird. Freilich würde Schleiermacher nun entgegnen können: daß das fühlende Subject sich nicht für absolut halte, ist dadurch gesichert, daß eben so sehr, wie Gott in dem Gefühl ist, er auch in den Dingen ist [1]). Also kann es uns nie einfallen, uns für absolut zu erklären. Daran hindert uns das Weltbewußtsein, das immer mit dem Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein verbunden ist. Allein wenn wir das Gefühl an sich betrachten, so fragt sich eben: wie kann denn dieses sich mit dem endlichen Bewußtsein verbinden, da es über allen Gegensätzen steht? Wie kann dieses Gefühl in das Bewußtsein treten, in dem Ich vorhanden sein, wie er es doch will [2]), wenn ein Bewußtsein ohne Gegensatz unmöglich ist, weshalb er auch Gott kein absolutes bewußtes Ich zuschreiben will? [3]) Das Gefühl soll ja doch über den Gegensätzen stehen. Soll das Gefühl noch einem endlichen Bewußtsein angehören, so muß es anders bestimmt werden. Schleiermacher hat die Gefahr, von Seiten des Gefühles in die Fichte'sche Denklinie zu gerathen, nicht durch seine Bestimmung des Gefühls an sich, sondern nur dadurch überwunden, daß er das Gefühl nie von dem übrigen Bewußtsein isolirt wissen will. Allein er hat nicht gezeigt, wie es möglich sei, das Gefühl, das nach ihm Einheit des Gegensatzes von Real und Ideal ist, mit dem übrigen gegensätzlichen Bewußtsein zu verbinden.

Mit der Bestimmung des Gefühles bei Schleiermacher hängt es nun auch zusammen, daß die Welt des Wissens von der Religion isolirt wird. Das Gefühl wird als Indifferenz von Denken und Wollen bezeichnet; es ist gleichsam der Nullpunkt für beide Vermögen. Allein da taucht dann die Frage auf: Wie geht denn diese Indifferenz aus

---

[1]) Dialektik, §. 216. — [2]) Dogmatik, I, S. 26 ff. — [3]) Dialektik, §. 216, 8. S. 158.

sich selbst heraus? Wie geht es denn zu, daß diese Indifferenz, wie Schleiermacher selbst immer wieder will, in Denken und Wollen übergeht? Man sieht keine Verbindung zwischen Denken und Wollen, die etwa dieses indifferente Gefühl erwecken könnte, und wird unwillkürlich an Schelling's Wort in der Freiheitslehre erinnert, daß aus einer völligen Indifferenz nur zwei unvermittelte Gegensätze entspringen können, nur ein Dualismus entstehen kann. Hätte Schleiermacher gezeigt, wie aus dieser Indifferenz des Gefühls je ein Uebergang gemacht werden könne zu Denken oder Wollen, so würde er die Religion weit mehr mit den übrigen Vermögen des Subjects in Beziehung haben setzen können. Hier liegt auf psychologischer Seite der letzte Grund für die oft getadelte Ansicht Schleiermacher's, daß man lediglich über den Inhalt des bestimmten religiösen Gefühles reflectiren könne, nicht aber weiter mit der übrigen Welt der Erkenntniß die religiöse, durch Reflexion gewonnene Erkenntniß in Beziehung zu setzen habe. Wenn wir nämlich hier im Wesentlichen bei der psychologischen Betrachtung stehen bleiben, so ergiebt sich dies: das Gefühl ist Indifferenz von Erkennen und Wollen und kann eben deshalb auch nicht vom Erkennen erfaßt werden, weil es Indifferenz ist. Somit kann der eigentliche Inhalt des Gefühles, Gott, auch nicht erkannt werden. Denn Gott ist ja eben deshalb in dem Gefühl, weil er selbst Indifferenz von Real und Ideal ist. Die religiöse Erkenntniß kann also eigentlich sich nur richten auf die Zustände des Bewußtseins, mit welchen das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl verbunden ist, hat also gar keine objective Bedeutung, sofern sie etwa Gott näher bestimmen wollte, sondern in Wahrheit sind diese Aussagen weiter Nichts als Aussagen über den mit dem Gottesgefühl verbundenen Zustand des Bewußtseins. Das religiöse Bewußtsein vermag nur die Zustände des bestimmten Bewußtseins näher zu beschreiben, kann aber nicht den eigenthümlichen Inhalt des Gefühles, Gott, erkennen und kann eben deshalb auch nicht, sofern es Gott näher bestimmen will als den Allmächtigen oder den Gerechten rc., mit einem andern Erkennen verglichen werden und in Beziehung zu ihm treten, weil das andere Erkennen die objective Wahrheit, wie sie an sich ist, umfaßt, hier aber lediglich Gott, wie er dem Religiösen vermöge des Zustandes seines Bewußtseins erscheint, beschrieben wird, eine Erscheinung, die, soweit sie bestimmt ist, nur auf dem subjectiven Zustande des Bewußtseins ruht und gar keinen objectiven Grund ihrer Bestimmtheit in Gott hat. Gott ist principiell von der Erkenntniß ausge-

schlossen, weil bei der Reflexion auf das religiöse Gefühl eigentlich nicht der Inhalt von diesem, Gott, sondern nur der mit dem Gottesgefühl verbundene Zustand des Subjectes Gegenstand der Erkenntniß werden kann. Denn das Gefühl entzieht sich allen Begriffen. Der letzte psychologische Grund für diesen Dualismus zwischen dem Erkennen und dem religiösen Gefühl, für die Unfähigkeit des Erkennens, das Gefühl zu erfassen, und für die daraus folgende lediglich subjective Art alles religiösen Erkennens, wodurch es von allem übrigen Erkennen getrennt ist, ist eben der, daß das Gefühl diese Indifferenz ist, welche der Erkenntniß völlig verschlossen sein muß, weil sie ja eben Indifferenz von Erkennen und Wollen ist.

Schleiermacher's Bestimmungen über das Gefühl sind also in zwei Punkten unzureichend. Es kommt darauf an, die Unterscheidung zwischen Gott und dem fühlenden Subject schon im Gefühl selbst vor sich gehen zu lassen und dann das Gefühl nicht unvermittelt über Wissen und Wollen stehen zu lassen, sondern den Uebergang von dem Gefühle zu dem Wissen und Wollen zu zeigen. Die Bestimmungen Schleiermacher's in diesen beiden Punkten haben den gemeinsamen Quell, daß nach ihm das Gefühl unmittelbare Einheit von Real und Ideal ist. Kann man nun nicht umhin, doch in diesem Gefühl auch den Gegensatz von Subject und Object bestehen zu lassen, wie wir gesehen haben, so kann man auch nicht mehr daran festhalten, daß Gott darum nicht erkannt werden könne, weil in dem Erkennen der Gegensatz von Begriff und Gegenstand, von Subjectivem und Objectivem, enthalten sei. Steht das Gefühl nicht über dem Gegensatz von Subject und Object, dann kann auch der Uebergang von demselben zum Erkennen und Wollen leichter hergestellt werden.

Doch daß wir nicht den Faden verlieren! Zunächst handelt es sich uns darum, zu zeigen, wie man Gottes als des real Existirenden inne werden könne. Müssen wir nun das Vermögen, durch welches dies möglich sein soll, auch in dem Gegensatz von Subject und Object verharren lassen, so müßte man überhaupt daran verzweifeln, Gottes inne zu werden als eines real außer uns Existirenden, wenn man ihn mit Schleiermacher als die gegensatzlose Einheit aller Gegensätze fassen wollte. Denn es ist kaum zu denken, wie die über allen Gegensätzen stehende gegensatzlose Einheit sich dem Subject, das doch immer im Gegensatz zum Object steht, in irgend einem Vermögen kundthun könnte. Und doch muß man gerade nach dieser Schleiermacher'schen Bestimmung Gottes erst recht verlangen, daß, wenn er

sich dem Subject kundgiebt, er sich ihm als ein von ihm Verschiedenes kundgebe, weil er ja als gegensatzlose Einheit aller Gegensätze im Gegensatz zu dem Gegensätzlichen, also auch zu dem Subject, steht. Aber Gott ist doch hier wieder so hoch bestimmt, daß als eines solchen das Subject seiner nie inne werden kann, ohne aufzuhören, Subject zu sein und selbst in diese Gegensatzlosigkeit, in diese Indifferenz überzugehen. Man müßte also entweder versuchen, ein Vermögen anzunehmen, in welchem das Subject über sich selbst hinaus geht, aus sich gleichsam heraustritt, um dieser Indifferenz inne werden zu können, — ein Versuch, bei dem das Gefühl dann aber nicht mehr von Gott unterschieden werden könnte, es also absolut zu werden drohte, was um unserer Endlichkeit willen unmöglich ist — oder, da dies nicht angeht, müßte man daran verzweifeln, Gottes je inne zu werden. Er ist dann eben nur in einem Lichte, da Niemand zukommen kann. Wollen wir also daran festhalten, daß wir Gott als real außer uns existirenden erfahren können, so kann auch Gott nicht als die absolut gegensatzlose Einheit aller Gegensätze oder als die absolute Indifferenz gefaßt werden. Daß man aber Gottes als real existirenden irgendwie müsse inne werden können, haben wir oben als Postulat der Vernunft erkannt.

Schleiermacher's Versuch kann also noch nicht vollständig genügen, wenn er zu zeigen sucht, daß wir in dem Gefühl, wie er es bestimmt, Gottes inne werden.

Sollen wir Gott als den real außer uns existirenden erfahren können, so muß in dem Geiste ein receptives Organ sein, das die göttlichen Einwirkungen aufnimmt. Dieses Organ, für sich betrachtet, darf nicht in bewußtloses Brüten übergehen, sondern es muß die Fähigkeit haben, sich dem Unendlichen gegenüberzustellen und doch zugleich dasselbe in sich aufzunehmen. Dieses Organ muß so beschaffen sein, daß in ihm Gott sich als realen kundgeben kann, daß eine reale Berührung Gottes mit dem Geiste in ihm möglich ist, und daß es doch zugleich sich von dem es afficirenden Wesen unterscheidet.

Der Geist, sofern er Geist ist, ist so angelegt, daß in ihm die Totalität seiner Vermögen gegeben ist. Das Wesen des Geistes ist, unmittelbar bewußt zu sein, und das geschieht auf die Weise, daß das Ich sich von sich selbst unterscheidet, und zwar ganz abgesehen von allem Aeußeren. Das Selbstbewußtsein wird nicht erst durch den Gegensatz des Weltbewußtseins ermöglicht, sondern höchstens durch die Anregungen von Seiten der Welt aus der Potenz zu actuellem Selbstbewußtsein

entwickelt. Vielmehr kann das Ich nur dann von allem Andern sich unterscheiden, wenn es sich von sich selbst zu unterscheiden vermag. Indem nun das Ich sich von sich selbst in seinem unmittelbaren Bewußtsein unterscheidet, stellt es sich als Object sich gegenüber, stellt sich gleichsam aus sich heraus, und bewegt sich so aus sich heraus, womit keimweise ein Wollen gegeben ist. Denn in dem Wollen ist die Richtung des Subjects auf ein Object, das es als außer sich seiendes erstrebt. Dann aber erfaßt das Subject doch wieder das Object als sich selbst und wird unmittelbar inne, daß es selbst das Object sei, und nimmt so das Object wieder in sich herein, eignet es sich wieder an, und damit ist keimweise ein Erkennen gegeben, denn dieses besteht darin, daß das Subject etwas in sich hereinnimmt und sich aneignet. So ist also der Geist als unmittelbar bewußter die Totalität, in welcher die Vermögen des Wollens und Erkennens keimweise gegeben und zur Einheit verbunden sind. Nun bleibt es aber nicht bei dem Erkennen und Wollen unter dieser keimweisen Form, vielmehr geht der Geist in beide Vermögen vollkommen ein. Da könnte es aber scheinen, weil die Einheit beider das Selbstbewußtsein ermöglicht, daß, wenn der Geist einseitig in das eine oder das andere Vermögen eintritt, Denken und Wollen bewußtlos vor sich gehen. Allein hier kommt nun in Betracht, daß der Geist das Vermögen hat, sich über sich selbst zu stellen. Er kann sich wissen als wollenden, mit Bewußtsein wollen, und das geschieht so, daß er sich als Object sich gegenüberstellt, welches aus sich herausgeht und sich als solches Object zugleich wieder in sich hereinnimmt, inne wird, daß er das Object sei, das aus sich herausgehe. Auf diese Weise weiß er sich als wollenden und will mit Bewußtsein. Ebenso ist es beim Denken. In dem Denken nimmt er ein Object in sich herein, aber er weiß zugleich, daß er ein Object in sich hereinnimmt. Er stellt sich als solchen gegenüber, der ein Object in sich hereinnimmt, und nimmt dann sich selbst wieder als solchen in sich herein, d. h. wird inne, daß er selbst es sei, der ein Object in sich hereinnimmt; er weiß sich als denkenden und denkt mit Bewußtsein. So ist das Bewußtsein, die Totalität des Ich, im Denken und Wollen, d. h. in den einseitigen Functionen des Ich das stets diese Functionen begleitende. Nun ist aber auch denkbar, daß das Bewußtsein nicht nur über den einseitigen Functionen stehe, sondern daß vielmehr, auch wenn der Geist nicht in einer einseitigen Function begriffen ist, sondern unmittelbar in sich ist, das Bewußtsein über ihm stehen kann und er sich nun als unmittel-

bar bewußten weiß. Der Geist stellt sich dann als solchen sich gegenüber, der sich zugleich sich gegenüberstellt und sich in sich hereinnimmt als solchen, bei dem jene einseitigen Functionen im Gleichgewicht sind, d. h. als solchen, der unmittelbar bewußt ist, und er nimmt sich dann als solchen, der unmittelbar bewußt ist, wieder in sich herein, wird inne, daß er selbst es sei, der unmittelbar bewußt sei. So weiß er sich als unmittelbar bewußten, ist in sich, ist als Totalität in seiner Totalität.

Schleiermacher meinte, daß der Geist auf der Stufe des unmittelbaren Bewußtseins sich nicht gegenständlich sein könne. Indeß ist das Wesentliche in diesem Bewußtsein, daß in seinem Aussichherausgehen und Insichhereinnehmen der Geist derselbe sei, daß seine subjective und objective Existenzweise nicht aufgehoben, sondern in unmittelbarer Einheit, in der Totalität gegeben sei und daß er nicht nur in dieser Einheit sei, Subject-Object sei, sondern sich in derselben als Subject-Object wisse. Ist der Geist in seiner Totalität, die wir Gemüth nennen wollen, in sich, so kann er in dieser Totalität auch nur sich fühlen und alles Andere nur dadurch fühlen, daß er durch dasselbe in seinem Gemüthe berührt ist. Und wenn er sich afficirt fühlt, so kann diese Affection des Gemüthes nicht von ihm selbst herrühren. Denn sollte er sich afficirt haben, so müßte er zugleich der afficirende und afficirte sein. Er müßte, wenn er sich afficirte, sein Wollen auf sich richten, d. h. in einseitiger Function sein, und doch in demselben Momente sich fühlen, d. h. nicht in einseitiger Function, sondern in der Totalität sein. Das ist unmöglich. Man fühlt sich eben nur dann, wenn man völlig zurückgezogen in sich ist. Fühlt sich also der Geist afficirt im Gemüthe, d. h. in seiner Totalität, so muß er von einem von ihm unabhängigen Wesen afficirt sein. Mit diesem Gefühle, afficirt zu sein, ist aber, da der Geist sich als afficirten weiß, d. h. sich gegenüberstellt und in sich hereinnimmt als afficirten, zugleich eine Thätigkeit gegenüber dem passiven Afficirtsein gegeben.

So erhellt einerseits, daß der Geist in sich sein kann, im Gemüthe, andererseits, daß der Geist als bewußter in seinem Denken und Wollen ist. Der Uebergang von dem Gemüthe zum Denken und Wollen ist leicht gegeben, weil der Geist als bewußter die Potenz von Beidem in sich hat und weil er zugleich über sich selbst steht und deshalb auch in den einseitigen Vermögen sich als Geist zu behaupten vermag, indem er bewußt aus sich herausgeht im Wollen und bewußt in sich hereinnimmt im Erkennen.

Wenn wir nun fragen, welches dieser drei Vermögen geeignet sei, der Realität eines Objectes inne zu werden, in welchem der Geist eines Wesens als außer ihm seienden, von ihm unterschiedenen und unabhängigen inne werden könne, so wird das weder im Wollen noch im Erkennen möglich sein. In dem Wollen geht zwar das Ich aus sich heraus, allein eben deshalb, weil es aus sich herausgeht, kann nicht entschieden werden, ob es sich auf ein Object bewegt, das von ihm unabhängig ist, oder auf ein Object, das es selbst sich gegenübergestellt hat. Fichte zwar war der Meinung, daß nur dadurch, daß der Wille sich auf ein Object richte, es als reales müsse angesehen werden. Allein wenn auch der Wille das Object als von dem Ich unterschiedenes erstrebt, weshalb eben in dem Wollen das Ich aus sich herausgeht, so kann damit doch nicht entschieden sein, ob dieses Object unabhängig von dem Ich existire oder nicht. Wollen ist gegeben, wenn das Subject nur sich aus sich herausbewegt auf ein Object, aber es ist damit durchaus nicht gesagt, daß das Object real sein müsse, weil es gewolltes sei. Nicht minder aber ist es mit dem Erkennen so, daß ein gedachtes Object keineswegs als solches von dem Ich objectiv unterschieden ist, weil sowohl ein reales Object als auch ein nur gedachtes Object gedacht werden kann, weil Alles, was in das Ich hereingenommen wird, dem Subject angeeignet ist, sofern es hereingenommen, d. h. gedacht, wird. Wenn also nicht das gedachte oder gewollte Object auf andere Weise als von dem Ich in seiner Existenz verschieden und unabhängig sich erweist, so kann bloß dadurch, daß es gewollt oder gedacht wird, in keiner Weise seine von dem Ich unabhängige Existenz erhellen. Es bleibt also nur noch übrig, daß im Gemüthe das Ich so berührt werden könnte, daß es der Realität eines von ihm unabhängigen Wesens inne würde. Da der Geist nun im Gemüthe in seiner Totalität afficirt wird und sich zugleich bewußt ist, *in seiner Totalität* afficirt zu sein, so ist darin einerseits unmittelbar das Bewußtsein enthalten, nicht durch sich, sondern durch ein anderes Wesen afficirt zu sein. Und besonders gilt das von dem Bewußtsein, von dem Absoluten berührt zu sein, denn stammte von uns das Gefühl, von dem Absoluten getroffen zu sein, so ist nicht zu sehen, warum wir dann nicht das Gefühl erzeugen, absolut zu sein, statt von dem Absoluten abhängig zu sein. Indem aber andererseits das Ich sich so afficirt fühlt, daß es zugleich sich als sich afficirt fühlendes weiß, über sich als fühlendem steht, so ist es dadurch, daß es

sich als sich afficirt fühlendes sich gegenüberstellt und in sich hereinnimmt, thätig, verhält sich gegenüber dem Afficirtsein relativ frei, indem es nicht in reiner Passivität verharrt (s. oben S. 242), und in dieser Thätigkeit ist zugleich der Antrieb gegeben, sich als afficirtes von dem Afficirenden zu unterscheiden, d. h. das afficirende Wesen als Object sich gegenüberzustellen und sich demselben gegenüberzustellen, wie wir das unten weiter sehen werden.

In dem Gemüthe also kann das Ich eines von ihm unabhängigen Wesens unmittelbar inne werden und es kommt nun darauf an, näher zu sehen, wie Gott in dem Gemüthe gefühlt werde.

Dieses Innewerden Gottes geschieht durch eine reale, von allem Erkennen zunächst unabhängige Affection des Gemüthes, die dem Religiösen zu Theil wird und dem Gebiete der Religion angehört.

Da das Ich nun aber mannigfach afficirt werden kann, so fragt es sich, welche Eigenthümlichkeit die Affection habe, durch welche das Ich inne wird, von dem Absoluten getroffen zu sein. Sodann aber ist näher zu untersuchen, wie sich das Ich von Gott unterscheidet, wodurch es dem Absoluten gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zeigt. Endlich fragt sich, wie mit dieser Selbständigkeit des Ich die Absolutheit des Gottesgefühles sich vertrage.

Was die erste Frage betrifft, so ist das Gemüth so angelegt, wie wir unten sehen werden, wenn wir von dem Entstehen bestimmter Vorstellungen von Gott reden, daß es auf bestimmte Weise afficirt werden kann. Es giebt ein bestimmtes Gefühl für Macht, und wenn man sich afficirt fühlt, so fühlt man immer eine Macht, die das Gemüth getroffen hat. Dieses Gefühl ist das allerallgemeinste Gefühl, weil es mit jedem Afficirtsein des Gemüthes verbunden ist. Man wird der Macht eines Wesens dadurch inne, daß man sich abhängig fühlt. Die Macht des absoluten Wesens fühlt der Mensch, indem er sich bei der Berührung schlechthin abhängig fühlt.

Aber wenn das Ich sich auch schlechthin abhängig fühlt, so scheint damit nur gegeben zu sein, daß es sich fühlt; aber es scheint noch nicht in diesem Gefühl zu liegen, daß es ein Object fühlt, und noch weniger, daß es sich von dem Object unterscheide, das es fühlt. Allein wenn es auch zunächst nur sich afficirt fühlt, so fühlt es doch sich nicht afficirt habend, sondern afficirt, und darin liegt implicite, daß es sich unmittelbar von einer Macht, die es nicht selbst ist, die von ihm unterschieden ist, afficirt fühlt. Wir wollen den Proceß, den das afficirte Ich durchmacht, etwas genauer betrachten.

In dem Momente, wo Gott das Bewußtsein in seiner Totalität real berührt, ist zunächst eine unmittelbare Einheit Gottes, sofern er afficirt, und des afficirten Ich. Da aber das Ich zugleich über sich selbst steht, so stellt es sich sofort sich als in seinem Bewußtsein afficirtes gegenüber und nimmt sich als solches wieder in sich herein, d. h. fühlt mit Bewußtsein sich unmittelbar als afficirtes. In diesem Gefühl des Ich, durch welches es sich in seinem Bewußtsein afficirt fühlt, ist zwar schon eine Thätigkeit enthalten (S. 241 f.); aber diese Thätigkeit bringt dem Ich zunächst nur die Thatsache seines Afficirtseins, seiner Passivität, zum Bewußtsein und so liegt in dieser Thätigkeit für das Ich unmittelbar der Antrieb, die durch die Affection gestörte Actualität seines Bewußtseins wieder herzustellen. Da nun das Ich in seinem Bewußtsein afficirt ist, so wird es sein Bewußtsein, seine Totalität von der afficirenden Macht zu unterscheiden versuchen. Nun vermag es zwar nicht, die Affection aufzuheben, aber es vermag doch so weit sein Bewußtsein zu befreien, daß es sich in seiner Totalität von der afficirenden Macht unterscheidet und sich als in seinem Bewußtsein afficirtes von der afficirenden Macht trennt. Diese Unterscheidung kann nun nur so vollzogen werden, daß das Ich mit seinem Bewußtsein, also in seiner Totalität, sich dem Afficirenden gegenüberstellt und das Afficirende sich gegenüberstellt. Das Eine kann nicht ohne das Andere sein. Im ersten Falle setzt das Ich sich als außer dem Afficirenden seiend, als von dem Afficirenden seinem Wesen nach getrenntes, im zweiten Falle setzt das Ich das Afficirende als von dem Ich getrenntes, außer dem Ich seiendes. Beides gehört zusammen und Keines kann ohne das Andere sein. Auf diese Weise wird das Ich inne, daß die Affection ihm angethan sei, und wenn es auch die Affection nicht aufheben kann, so stellt es doch seine Unabhängigkeit so weit her, daß es sich im Bewußtsein von dem Afficirenden trennt. Es ist selbstverständlich, daß das Ich sowohl diese als auch die erste Thätigkeit mit Bewußtsein thut, um es also hier noch einmal zu wiederholen, daß es sich als ein solches gegenüberstellt, welches sich als außer dem Afficirenden seiend setzt, und sich als solches in sich hereinnimmt, d. h. sich als außer dem Afficirenden sich setzend weiß, und ebenso sich gegenüberstellt, wie es das Afficirende als außer sich existirend setzt, und so sich in sich hereinnimmt, d. h. weiß, daß es das afficirende Wesen als außer sich seiend setzt. Aber dieses so mit Bewußtsein gesetzte Wesen müssen wir noch näher betrachten. Das Ich setzt das Wesen als außer sich seiend, das es so und so afficirt

habe, und setzt es so, indem es gegen die afficirende Thätigkeit reagirt. Dieses Wesen ist von dem Ich gesetzt und deshalb nicht mit dem afficirenden Wesen selbst identisch, denn dies ist eben nicht von dem Ich gesetzt. Es kann aber auch deshalb nicht mit dem objectiven Wesen identisch sein, weil es nur so gegenübergestellt wird, wie es uns afficirt hat, wir aber darüber schlechthin Nichts wissen, ob es uns nicht anders afficiren könne. Dieses Object ruht einerseits auf realer Grundlage [1]), andererseits aber hat es doch schon ein subjectives Moment an sich; es ist ein Object, welches das Ich sich als solches gegenüberstellt, wie es von demselben afficirt worden ist. So gewiß nun in der Affection selbst eine reale Berührung stattfindet, man in ihr sich empfindet als afficirt, nicht als sich afficirt habend, d. h. als von einem realen Wesen afficirt, so gewiß wird auch das Object, welches das Ich sich gegenüberstellt, nicht ein rein subjectives Sein haben, sondern es wird vielmehr auf Grund der realen Affection als dieses bestimmte Object gegenübergestellt. Es ist also als gegenübergestelltes subjectiv und doch, weil auf realer Affection beruhend und durch unmittelbare Reaction gegen diese Affection hervorgebracht, auch objectiv gefühlt. So müssen wir auch annehmen, daß, wenn Gott zuerst unmittelbar das Subject im Gemüthe afficirt, das von Gott afficirte Subject sich afficirt fühlt und gegen diese Affection Gottes reagirt, sich Gott gegenüberstellt und ihn sich als Object so gegenüberstellt, wie es sich von ihm afficirt fühlt. Dieser gegenübergestellte Gott ist keineswegs mit dem realen göttlichen Wesen identisch und doch insofern nicht rein subjectiv, als er auf Grund von realer Affection durch Reaction des Ich so objectivirt ist, wie er das Ich real afficirt hat. Auf diese Weise wird die Gefahr vermieden, den irgendwie in das Subject eingegangenen Gott mit dem objectiv existirenden Gott zu vermischen, und es ist andererseits gezeigt, daß in dem Gemüthe wirklich eine reale geistige Berührung mit Gott stattfindet. Diese Berührung ist keine bloß von dem Subject, sei es durch sein Denken, sei es durch sein Fühlen, hervorgerufene, sondern es ist eine auf Gottes afficirender Thätigkeit beruhende objective und insofern reale, wenngleich geistige Berührung, so daß also hier das Postulat der Vernunft, daß Gott als real, d. h. unabhängig von uns, existirender erfahren werde, befriedigt ist.

Es erhellt zugleich, wie dieser so gegenübergestellte Gott, wovon

[1]) Vgl. S. 242 f.

nachher ausführlicher die Rede sein wird, in die Erkenntniß übergehen und so Gott als gefühlter erkannt werden kann. Das reale Object kann an sich nicht erkannt werden, wenn es nicht dem Subject irgendwie gegenübersteht, was nur dann möglich ist, wenn das Subject sich dasselbe gegenübergestellt hat. Auf diese Weise ist dann das Object als von dem Subject gegenübergestelltes zu dem Subject in Beziehung getreten und kann von ihm in sich hereingenommen werden. Wenn es nun nur überhaupt gegenübergestellt wäre, so würde damit nicht entschieden werden können, ob das Object real existire oder nur von dem Subject gesetzt sei. Es muß also auf bestimmte Weise gegenübergestelltes Object sein, wenn es als von dem Ich unterschiedenes, von ihm unabhängiges erkannt werden soll, d. h. es muß gefühltes Object sein. Denn das gefühlte Object kann *insofern* als *reales* in die Erkenntniß aufgenommen werden, als es durch die gegen die *reale Affection* reagirende Thätigkeit von dem Ich gegenübergestellt ist, und zwar als solches, wie es unmittelbar seine Affection auf das Ich geübt hat. Erkannt werden, d. h. in das Bewußtsein hereingenommen werden, kann es deshalb, weil es nach der einen Seite dem Subjecte angeeignet, zu demselben in Beziehung gebracht ist als gegenübergestelltes Object; denn nur als Object und zwar als solches, das zu dem Subject in Beziehung getreten ist, kann es erkannt werden. So kann also Gott als gefühlter in die Erkenntniß aufgenommen werden, d. h. als der, dessen *realer* Affection wir inne geworden sind, den wir uns deshalb als real existirenden in der gegen die reale Affection reagirenden Thätigkeit gegenüberstellen. Davon wird nachher weiter die Rede sein.

Jetzt ist noch die Frage zu besprechen: Wie kann Gott gefühlt werden als absoluter, wenn man selbst ihm gegenüber frei ist, nicht nur sich als von ihm afficirt fühlen, sondern auch gegen diese Affection des Afficirenden reagiren kann? Es kommt also darauf an, zu sehen, wie das Ich *sich* von dem Absoluten afficirt *fühlen* und wie es gegen diese Affection reagiren kann, ohne daß deshalb das Absolute aufhören müßte, als Absolutes gefühlt zu werden.

Man müßte, um die Möglichkeit zeigen zu können, daß Gott den Geist in dem innersten Wesen real afficiren kann, auf die Frage von der Erhaltung der Welt, insbesondere der Geister näher eingehen. Allein wir reden hier nur von der *afficirenden* Thätigkeit Gottes und setzen dabei voraus, daß die göttlichen Thätigkeiten nach verschiedenen Seiten hin verschieden sein müssen. Hier z. B. muß die er-

haltende und die afficirende Thätigkeit Gottes unterschieden werden. In Beziehung auf diese afficirende Thätigkeit Gottes selbst aber nehmen wir an, daß sie von Gott nur dann ausgehen könne, wenn er selbst die endliche Welt von sich unterscheidet, sie sich gegenüberstellt, um sie afficiren zu können. Und dieses Eingehen Gottes auf die Welt kann man sich auch nicht etwa so vorstellen, daß die göttliche Thätigkeit eine überall stets gleiche ist und nur dadurch als verschiedene erscheint, daß sie nur so weit von den Einzelnen aufgenommen werden kann, als diese dazu fähig sind, diese Thätigkeit aufzunehmen. Denn daraus würde folgen, daß die Thätigkeit nur insoweit Gott angehört, als sie nicht auf Einzelnes eingeht, so daß wir der uns afficirenden Thätigkeit Gottes nur dann als göttlicher inne werden könnten, wenn wir von uns als Einzelnen und von unserer Endlichkeit, von uns, sofern wir in Gegensätzen stehen, abstrahirten. Schleiermacher, der diese Anschauung von Gottes Thätigkeit hat, ist deshalb von dieser Seite consequent, wenn er den Sitz der Religion möglichst gegensatzlos zu bestimmen sucht. Das aber haben wir ja eben als unmöglich erkannt. Soll vielmehr das Subject als Subject der afficirenden Thätigkeit Gottes inne werden, so muß es inne werden, daß Gott mit der bestimmten Absicht, auf den Einzelnen zu wirken, seine afficirende Thätigkeit ausübt, wobei vorausgesetzt ist, daß Gott, auch wenn er sich zu dem Einzelnen herabläßt, doch in dieser einzelnen Thätigkeit seine Absolutheit nicht aufgiebt; er wird also immer sich als der kundthun, in dessen Macht Alles steht, in dessen absoluter Macht insbesondere das Individuum steht. Würde Gott dadurch, daß er auf Endliches eingeht, nothwendig sein absolutes Wesen verlieren, so würden wir seiner nie als des Absoluten, d. h. gar nicht, inne werden können.

Hier handelt es sich nun zunächst darum, wie das sich von allem es Afficirenden unterscheidende Ich dennoch trotz seiner Selbständigkeit Gott fühlen könne als den absoluten.

Die Freiheit des Ich hat ihre bestimmten Grenzen. Man kann im Gemüthe nur der Thätigkeit Gottes gegenüber Selbständigkeit zeigen, deren man inne wird, die im Gemüthe zum Bewußtsein kommt. Damit eine Thätigkeit Gottes zum Bewußtsein kommen könne, muß das actuelle Bewußtsein schon da sein. Die Thätigkeit, vermöge deren Gott uns Sein giebt und das Ich in der Kraft zu existiren erhält, macht das actuelle Bewußtsein erst möglich. Das Ich kann also nicht die erhaltende Thätigkeit Gottes fühlen, kann also auch gegen diese Thätigkeit Gottes nicht reagiren, überhaupt sich nicht frei

verhalten, sondern nur gegen die Thätigkeit Gottes reagiren, welche auf das actuelle Bewußtsein gerichet ist, d. h. die afficirende göttliche Thätigkeit [1]). Damit aber, daß wir gegen die erhaltende und schaffende Thätigkeit selbst mit dem Bewußtsein nicht reagiren können, ist nichts Anderes gesagt als dieses: unser actuelles Bewußtsein selbst ist seiner Existenz nach (die ihm eben durch die schaffende und erhaltende Thätigkeit gegeben wird) von Gott schlechthin abhängig. Diese Abhängigkeit desselben ist nicht identisch mit dem Erhaltenwerden, sondern ist erst Folge des Erhaltenwerdens, wie auch die Freiheit die Folge des Erhaltenwerdens ist. Der Begriff der absoluten Abhängigkeit kann nicht getrennt werden von dem der Freiheit oder Selbständigkeit; er enthält in sich als Voraussetzung die Unterschiedenheit von dem Wesen, von dem man absolut abhängt, also eine gewisse Selbständigkeit selbst diesem Wesen gegenüber — denn wenn man von diesem Wesen nicht unterschieden ist, kann man auch nicht von ihm abhängen — und enthält doch zugleich, daß man in jedem Moment völlig in der Gewalt des Wesens steht, von dem man absolut abhängt. Dieses Verhältniß der absoluten Abhängigkeit, in welchem das actuell existirende Ich zu Gott steht, ist es nun, welches durch Berührung mit Gott, durch eine göttliche Affection, dem Ich zum Bewußtsein kommt.

Wenn wir das Gefühl, von dem Absoluten getroffen zu sein, zunächst betrachten, so ist da zweierlei zu beachten. Die Affection, die das Ich erfährt, soll von der Art sein, daß das Ich inne wird, von einer absoluten Macht getroffen zu sein, und doch soll es zugleich als actuelles getroffen sein. Denn wenn die Affection so sein würde, daß das Ich in seiner Actualität völlig aufgehoben würde, so würde es dieselbe auch gar nicht fühlen können. Wenn also trotzdem das Ich als von einer absoluten Macht getroffen sich fühlen soll, d. h. schlechthin abhängig [2]), so ist das nur dann möglich, wenn in diesem Abhängigkeitsbewußtsein die actuelle Selbständigkeit des Ich aufbewahrt werden kann. Das Ich muß sich von einer absoluten Macht

[1]) Man könnte meinen, daß man der erhaltenden Thätigkeit Gottes inne werde auf unmittelbare Weise, weil man doch von ihr ein Bewußtsein habe, über sie rede, sie anerkenne oder verwerfe. Aber dieses Bewußtsein von der erhaltenden Thätigkeit Gottes ist erst abgeleitet und nicht durch eine unmittelbare Berührung mit Gott erfahren, sondern wird erst dadurch möglich, daß das unmittelbare Gefühl der Abhängigkeit in Begriffe umgesetzt wird. Man kann nicht die erhaltende Thätigkeit Gottes aufheben oder auch nur beschränken, sondern nur die Vorstellung von ihr für nichtig erklären. — [2]) Vgl. S. 244.

afficirt, schlechthin abhängig und doch noch sich dabei fühlen. Was nicht abhängig sein darf, ist das Bewußtsein, sofern es actuell ist. Wenn nun die Abhängigkeit sich nicht auf die Actualität als solche beziehen und doch eine absolute sein soll, so muß sie sich auf das beziehen, woraus diese actuelle Freiheit erst hervorgeht, auf die Quelle der actuellen Freiheit, auf das, womit auch die actuelle Freiheit steht und fällt, d. h. auf das Existenzvermögen des Ich. Ist dieses schlechthin abhängig, dann mag das Ich als actuelles frei sein. Diese Freiheit steht in jedem Moment in Gottes Hand, weil das Ich sie nur so lange üben kann, als Gott es will, als er das Vermögen der Existenz dem Ich nicht entzieht. So kann also Beides vereinigt werden, indem wir sagen: das Ich fühlt sich seinem Existenzvermögen nach schlechthin abhängig. Wird es also von Gott afficirt in seinem actuellen unmittelbaren Bewußtsein, so stellt es sich gegenüber und nimmt sich in sich herein, d. h. fühlt sich als schlechthin abhängig, und diese Abhängigkeit bezieht sich auf sein Existenzvermögen: wir fühlen uns, wenn Gott uns afficirt, als actuell existirende und deshalb als afficirte und nicht als solche, die von Gott erhalten werden. Denn die erhaltende Thätigkeit giebt uns erst die Möglichkeit, actuell zu existiren. Wir fühlen uns eben deshalb unmittelbar in der Actualität selbst frei, aber dem Existenzvermögen nach, durch das die Actualität möglich ist, zwar nicht als erhalten werdende [1]), aber als schlechthin abhängige. Unmittelbar ist Beides in dem Gefühl der absoluten Abhängigkeit verbunden [2]).

Von hier aus läßt es sich nun auch bis auf einen gewissen Grad verstehen, wie sich das Ich Gotte gegenüberstellt und ihn sich gegenüberstellt. Es stellt in dem ersten Fall sich als ein außer Gott existirendes und von Gott unterschiedenes Wesen sich gegenüber. Das kann es aber vollständig. Denn die Thätigkeit, vermöge deren es sich Gotte gegenüberstellt, ist damit von selbst gegeben, daß es als actuelles ihm

[1]) Siehe S. 248. 249.

[2]) Unsere Meinung ist die, daß, wenn das Ich von Gott afficirt ist und sich von ihm schlechthin abhängig fühlt, es *diese Scheidung* in seinem Bewußtsein unmittelbar vollziehe zwischen seiner Actualität und seinem Existenzvermögen und deshalb sich schlechthin abhängig und doch *actuell* frei weiß. Und diese Scheidung und Einigung dieser beiden Punkte geht gerade so unmittelbar vor sich wie die Scheidung und Einigung der subjectiven und objectiven Existenzweise des Geistes. Hier wie dort ist kein Reflectiren und begriffliches Bestimmen der Unterschiede und ihrer Einheit und doch werden die Unterschiede hier wie dort im unmittelbaren Gefühle zunächst ergriffen und dann geeint.

gegenüber im Bewußtsein frei ist. Und die Vorstellung selbst ist auch nicht widerspruchsvoll; denn es stellt sich als außer Gott seiend sich gegenüber, aber zugleich als von ihm afficirt und deshalb als seinem actuellen Bewußtsein nach frei und von ihm unterschieden, aber als seinem Existenzvermögen nach völlig in seiner Macht stehend, womit auch das actuelle Bewußtsein seinem Vermögen nach als völlig abhängig anerkannt ist. Die Freiheit ist also in die Abhängigkeit aufgenommen und in derselben, aber als actuelle Freiheit, aufbewahrt. Nicht anders ist es mit der zweiten Thätigkeit, vermöge deren das Ich Gott als außer ihm seiend sich gegenüberstellt. Diese Thätigkeit ist ebenso berechtigt als die mit ihr stets verbundene erste. Ist das Ich in seinem actuellen Bewußtsein Gott gegenüber frei, so muß es auch mit seinem actuellen Bewußtsein gegen die afficirende Thätigkeit Gottes reagiren und sich von Gott unterscheiden können, als von dem afficirenden. Und was den Inhalt dieser Vorstellung angeht, so wird Gott von dem Ich vorgestellt, wie er sich zu dem actuellen Bewußtsein verhält, d. h. als der, in dessen Macht wir unserem Existenzvermögen nach völlig stehen, auch mit unserer Freiheit, weil sie vernichtet ist, wenn Gott das Vermögen entzieht, auf dem sie ruht. Das absolute Abhängigkeitsbewußtsein, das durch die göttliche Affection unseres actuellen Ich hervorgerufen wird, verträgt sich also mit der actuellen Freiheit.

Wir machen hier noch auf einen Satz aufmerksam, der für spätere Untersuchungen von großer Wichtigkeit sein wird, daß wir nämlich, wenn wir Gott fühlen, ihn immer auf bestimmte Weise fühlen, sofern er immer als von uns unterschiedener gefühlt wird, der uns afficirt hat.

Wir sehen also, daß es wohl möglich ist, daß unser Gemüth von Gott afficirt wird. Wenn wir nun aber auch von der Realität Gottes auf diese Weise durch unmittelbare Berührung mit ihm überzeugt werden und Gott uns gegenüberstellen, wie er uns im Gemüthe afficirt hat, so haben wir damit noch kein Wissen von Gott, weder ein religiöses noch ein philosophisches. Wir haben nun schon (S. 246 f.) angedeutet, daß der gefühlte Gott, den das Ich als außer sich seienden sich gegenüberstellt, in die Erkenntniß aufgenommen werden kann; denn er ist objectivirter und kann deshalb in das Subject hereingenommen werden.

Dieses Eingehen des gefühlten Gottes in das Erkennen ist aber nur möglich, wenn das Ich im Stande ist, nicht bloß in dem Mo-

ment, wo es Gott sich gegenübergestellt hat, dieses Gegenüberstellen mit Bewußtsein zu thun, sondern auch zugleich, wenn es zu der Thätigkeit des Erkennens übergegangen ist, in das Erkennen die Thätigkeit mit aufzunehmen, die es vorher geübt hat. Die Continuität des Bewußtseins ist dadurch hergestellt, daß das Ich in allen seinen Thätigkeiten mit Bewußtsein ist (S. 242). Wie schon bei einem körperlichen Organismus die Continuität desselben sich dadurch kundthut, daß in dem jedesmaligen Zustand desselben seine früheren Zustände trotz beschleunigten Stoffwechsels bis auf einen gewissen Grad aufbewahrt sind, so wird auch die Continuität des Bewußtseins dadurch gewahrt werden, daß die früheren Zustände desselben in dem Bewußtsein aufbewahrt werden. Diese Kraft des continuirlichen Bewußtseins nennt man mit Bezug auf die Continuität „Gedächtniß". Vermöge desselben vermag nun das Ich nicht nur seinen augenblicklichen Zustand zu wissen, sondern es vermag auch sich mit Bewußtsein sich gegenüberzustellen als ein Wesen, das in diesem und diesem Zustand gewesen ist, dies und dies mit Bewußtsein gethan hat. Es kann sich erinnern. Vermöge dieser Kraft bewahrt es alle seine früheren Zustände auf, und da sie im Bewußtsein aufbewahrt sind, können sie auch wieder zu Bewußtsein gebracht werden. Wenn nun das Ich sich afficirt fühlt und Gott sich als solchen gegenüberstellt, wie er das Ich afficirt hat, so vermag das Ich diese Thätigkeit, die es, wie wir gesehen (S. 245), mit Bewußtsein vollbringt, in seinem Bewußtsein aufzubewahren, und wenn es Gott in das Denken hereinnimmt, ihn so hereinzunehmen, wie es ihn damals sich gegenübergestellt hat, ihn hereinzunehmen als gefühlten Gott.

Aber wie geschieht nun dieses Hereinnehmen selbst? Die Vermögen des Ich sind in der Totalität gehalten. Aber nur auf Grund davon, daß das Ich zugleich über sich steht, daß das Ich auch in seinen einseitigen Functionen des Denkens und Wollens bewußt ist (vgl. S. 240 f.), können sich auch die einseitigen Vermögen des Denkens und Wollens selbständig entwickeln, weil das Ich sonst sich in diesen einseitigen Vermögen verlieren würde. Soll nun aber das Denken sich selbständig entwickeln, soll ein Insichhereinnehmen von Objecten stattfinden, so müssen in dem Denken auch Formen gegeben sein, welche den Objecten entsprechen, in welche die Objecte gleichsam aufgenommen werden können. Diese Formen sind nun die Begriffe und Ideen. Es könnte auffallen, daß wir die Begriffe und vollends die Ideen

lediglich als Denkformen betrachten. Indeß sie sind ja rein idealer Natur und können die Realität in keiner Weise ersetzen. So haben sie also an sich keinen realen Inhalt und erwarten denselben vielmehr aus einer andern Quelle, sind also nur Formen, in welche der anderswoher kommende Inhalt aufgenommen wird (vgl. besonders S. 232). Diese Begriffe und Ideen kommen erst mit der selbständigen Entwickelung des Denkens zum klaren Bewußtsein. Denn gerade so, wie im Gemüthe die Empfänglichkeit für Affectionen sich allmählich erschließt, werden die Begriffe und Ideen, die Denkformen, erst allmählich klar, sowohl durch die Entwickelung des Denkens an sich, als auch dadurch, daß das im Gemüthe keimweise gegebene Denken sich dem Gemüthe selbständig gegenüberstellt, daß das Ich seine Denkoperationen selbständig vollzieht [1]).

So kann also ein gefühltes Object von dem dem Gemüthe selbständig sich gegenüberstellenden Denken in dasselbe aufgenommen werden, einerseits, weil das Ich die Thätigkeit, vermöge deren es das Object gefühlt hat, im Bewußtsein aufbewahren kann, andererseits, weil die entsprechende Denkform vorhanden ist, welcher das Object einverleibt werden kann. So kann auch der gefühlte Gott in das Denken aufgenommen werden, indem diesem gefühlten Gott die Denkform der Gottesidee entspricht, in die er aufgenommen wird. Indem nun der gefühlte Gott erkannt wird, hört er nicht auf, gefühlter zu sein, sondern daß er gefühlter sei, das eben wird in die Erkenntniß mit aufgenommen, d. h. er wird als gefühlter gewußt, als der, der uns so und so real afficirt hat, als der von uns unterschiedene, von unserem Denken, von unserem ganzen Sein unabhängige, als der, von dem wir schlechthin abhängen. —

Wir haben nun gesehen, daß Gott als seiender nicht erkannt werden kann durch das Denken allein, weil dieses nie über das Subjective hinauskommt, daß Gott zwar real im Gemüthe uns afficirt, daß aber Gott als gefühlter noch nicht gewußt wird. Die Erkenntniß Gottes als seienden ist erst möglich, wenn Beides sich verbindet, wenn der Gott, dessen reale Affection wir empfunden

[1]) Diese Selbständigkeit des Denkens ist, objectiv betrachtet, keine absolute, sondern, weil aus der Totalität des Ich hervorgehend, eine mit dieser Totalität schlechthin abhängige, was wir durch das Gemüth inne werden, in welchem wir uns mit allen unseren Vermögen in unserer Totalität als abhängig fühlen.

haben, mit der Vernunftidee von Gott, mit der Gottesidee, zusammengeschlossen wird.

Wenn wir nun schließlich fragen, ob religiöse Wissenschaft und Philosophie in Beziehung auf die Erkenntniß der Existenz Gottes verschiedene Principien haben, so wird die Antwort die sein: die religiöse Wissenschaft geht von der Thatsache der inneren Erfahrung aus, die im Gemüthe gegeben ist, und sucht nun den gefühlten Gott auch zu erkennen, sich zu überzeugen, daß dem gefühlten Wesen die Gottesidee entspreche. Die Philosophie hingegen geht von der Gottesidee aus und postulirt seine Existenz, sucht für die Idee das reale Wesen, dessen Affection im Gemüthe gefühlt und das dann als gefühltes in die Vernunftidee aufgenommen, als das der Vernunftidee entsprechende Object erkannt wird.

Was die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes angeht, so werden diese jedenfalls zunächst der Philosophie angehören, die ja von der Idee Gottes ausgeht und deshalb sich von der Nothwendigkeit überzeugt, Gott als real vor allem Denken existirenden zu postuliren. Die religiöse Wissenschaft, welche von der unmittelbaren Erfahrung der Existenz Gottes ausgeht und welcher darum die Existenz Gottes feststeht, hat zunächst die Aufgabe, diese Existenz Gottes begrifflich zu erfassen, den gefühlten Gott in das Denken aufzunehmen und so als den der Vernunftidee entsprechenden zu erkennen. Freilich kann man sich nicht verbergen, — das sei hier vorläufig bemerkt — daß eine tiefere religiöse Erkenntniß auch daran ein Interesse haben muß, daß dieses in der Erfahrung Gegebene nicht nur formal in Begriffe gekleidet, sondern auch als das die Vernunft Befriedigende erwiesen werde, und deshalb hat sie die Aufgabe, ihren Inhalt als vernunftnothwendig zu erweisen. Denn sonst wird immer in der Seele ein gewisser Mißklang zurückbleiben und die religiöse Erkenntniß, die doch nur mit Hülfe der Begriffe und Ideen der Vernunft gewonnen werden kann, der Vernunft fremd gegenüberstehen. Daher kann man auch der religiösen Wissenschaft nicht absprechen, daß sie die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes auch für sich in Anspruch nehme, indem sie dann erst zeigt, daß der ihr zunächst eigenthümliche Gehalt, die Erfahrung der Realität des Absoluten, das sei, was die Vernunft selbst fordert.

In Bezug auf das Wissen von der Existenz Gottes haben also Philosophie und religiöse Wissenschaft, wenn beide ein Wissen beanspruchen, denselben Inhalt und dieselben Quellen, da die Philosophie

ohne die unmittelbare Erfahrung der Realität Gottes kein Wissen von ihm hat, sondern ihn nur denkt, und die religiöse Erfahrung nur ein Wissen haben kann, wenn sie den Inhalt ihrer Erfahrung in das Denken aufnimmt. Verschieden sind lediglich die Ausgangspunkte beider, was für die *bestimmte* Gotteserkenntniß der religiösen Wissenschaft und der Philosophie von Wichtigkeit ist, zu der wir nun übergehen.

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung erhellt jedenfalls dies, daß wir keine anderen Quellen für das Wissen von Gott finden können als die Vernunft und das Gemüth, wenn wir bei den psychologischen Factoren stehen bleiben, und daß für das Wissen von dem Sein Gottes nur die innere Offenbarung Gewißheit geben kann. Es bleibt uns nun noch übrig, zunächst die innere Offenbarung, soweit sie uns von dem *bestimmten* Sein Gottes unterrichtet, zu untersuchen und dann die Bedeutung der äußeren Offenbarung für das bestimmte Wissen von Gott in das Auge zu fassen.

Es wurde S. 251 ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß die Affection Gottes jedenfalls insofern bestimmt sei, als das Ich stets sich von Gott unterscheidet als dem Afficirenden, jedenfalls also Gott insoweit bestimmt gefühlt wird, daß er als *von uns unterschieden* empfunden wird. Diese Bestimmtheit wurde S. 244 etwas genauer angedeutet, indem Gott jedenfalls immer, wenn er gefühlt wird, als der Allmächtige empfunden wird, von dem wir abhängen. Schelling wendet ein, daß das Gefühl noch für viele andere Gegenstände empfänglich sei als für Gott und deshalb nicht Sitz der Gottesempfindung sein könne. Allein selbst jenen Einwand zugegeben, daß das Gemüth noch andere Affectionen als die unmittelbar von Gott stammenden empfangen könne, ist damit ausgeschlossen, daß das Gemüth von Gott afficirt werde? Wenn nur die Affectionen, welche *Gott* dem Gemüthe zu Theil werden läßt, sich von den anderen Affectionen unterscheiden lassen und ihre bestimmten Merkmale haben, so muß zugegeben werden, daß Gott das Gemüth bestimmt afficiren könne. Jene Affectionen sowohl wie diese haben ihre bestimmten Kennzeichen. Denn wenn wir auch sonst von Ereignissen reden, die Mark und Bein ergreifen, die das Herz im Innersten zu afficiren vermögen, die den ganzen Menschen, das Ich in seiner Totalität, ergreifen, so sind diese Eindrücke trotzdem stets durch die Sinnenwelt vermittelt und können nur auf dem Wege, wie alle sinnliche Realität uns mitgetheilt wird, in unser Inneres eingehen. Sie sind nie völlig frei von sinnlichen Affec-

tionen. Dagegen ist das Getroffensein von Gott der einzige Fall, wo Geist mit Geist sich unmittelbar ohne alle sinnliche Vermittelung berührt [1]). Eine solche von allem Sinnlichen freie, darum aber nicht minder reale Affection steht an sich schon unendlich höher als alle anderen und kann demnach bei irgend klarem Bewußtsein auch in ihrer Eigenthümlichkeit als rein geistige und als die höchste gefühlt werden.

Das ist um so eher möglich, als das Gemüth oder das Ich in seiner Totalität stets auch zugleich bei einer Affection empfindet, wie sie sich zu seiner Lebenskraft verhalte, ob vermindernd oder mehrend, ob sie hemmend oder fördernd. In der Gemeinschaft mit Gott nun, in der Affection, die der göttliche Geist dem endlichen zu Theil werden läßt, ist dieses Gefühl der Lebensförderung, weil hier allein der endliche Geist rein geistige Nahrung erhält, gerade ein ganz eigenthümliches und von allen anderen Gefühlen der Lebensförderung unterscheidbares, weit über sie erhabenes. Dazu kommt noch dieses, daß ein unmittelbares Gottesgefühl nicht nur der Art nach eigenthümlich von allen anderen verschieden ist, sondern auch durch Intensität sich vor allen anderen auszeichnet, welch Letzteres indeß für sich allein nur einen fließenden Maßstab abgeben würde. Wenn es demnach möglich ist, diese Affection von allen anderen, die das Ich auch im Gemüthe treffen mögen, zu unterscheiden, so ist kein Grund vorhanden, das Gemüth nicht als den Sitz der Gottesempfindung zu bezeichnen, weil die Affectionen Gottes nicht die einzigen seien, welche das Gemüth treffen.

Allein damit ist die Schwierigkeit noch nicht völlig gehoben; denn wenn so auch die Gottesgefühle an sich möglich wären, so könnte man doch zwischen den Affectionen Gottes und denen von der Welt herkommenden ein beständiges Alterniren fürchten, womit das Gottesbewußtsein selbst tangirt würde. Denn wenn die göttlichen Affectio-

---

[1]) Es folgt aber daraus keineswegs, daß, wenn das Gefühl Gottes ein bestimmtes sein kann, nicht auch für bestimmte unmittelbare Eindrücke Gottes das Gemüth durch Anregung von der Welt her könne empfänglich gemacht werden. Nur das muß festgehalten werden, daß eine äußere Offenbarung nie Jemanden der nicht unmittelbar Gott empfunden hat, von der Existenz Gottes überzeugen kann, und daß immer die unmittelbare geistige Berührung Gottes das Ziel ist, wozu alle äußerlich und sinnlich vermittelte Offenbarung dient, welche uns für eine bestimmte Offenbarung Gottes unmittelbarer Art empfänglich machen soll. (Siehe unten das Nähere.)

nen sich nicht geltend machen können, wenn die weltlichen da sind, so kann Gott auch nicht als der gewußt werden, von dem wir absolut abhängen. Allein beiderlei Affectionen schließen sich so wenig aus, als die Selbständigkeit des Individuums die absolute Abhängigkeit ausschließt (S. 247 ff.). Denn der unmittelbare Inhalt der göttlichen Affection stellt diese Affection von selbst über alle anderen, und wenn das Subject Gott überhaupt im Gemüthe hat, so hat es ihn als den, von welchem es mit allen seinen anderen Affectionen abhängt, womit von selbst die Unterordnung aller anderen Affectionen des Gemüthes unter die Gottes gegeben ist. So kann also das Gottesgefühl auch bei den von der Welt herkommenden Affectionen dominirend mittönen, und wenn auch diejenigen Momente, in welchen der Geist in sich ist und deshalb unmittelbar und rein geistig von Gott afficirt wird, die höchsten Momente des religiösen Lebens sind, so kann doch das Gottesgefühl auch bei allen sinnlichen Affectionen mitklingen, und zwar nicht nur deshalb, weil das empfundene Gottesgefühl continuirlich in dem Gedächtnisse bleibt, sondern auch weil Gott fortgesetzt das Gemüth afficirt, aber so, daß seine afficirende Thätigkeit sich sowohl in Bezug auf den Grad der Intensität der Erregbarkeit als auch in Bezug auf die Erregbarkeit bestimmter Seiten des Gemüthes modificirt, wovon weiter unten die Rede sein wird. Ein dualistisches Alterniren zwischen weltlichen und göttlichen Affectionen ist also nicht nothwendig.

Wir sind im Stande, um das Ergebniß zusammenzufassen, die Affectionen von der Weltseite her von den göttlichen zu unterscheiden und sie ihnen unterzuordnen. —

Insoweit sind also die göttlichen Affectionen jedenfalls bestimmte, als sie von allen anderen Affectionen unterschieden werden können. Aber die weitere Frage ist nun die: Sind auch diese göttlichen Affectionen, wie sie den einzelnen Menschen zu Theil werden (s. oben S. 248), selbst wieder unter einander unterschieden und bestimmt, so daß das Grundgefühl der absoluten Abhängigkeit näher bestimmt werden kann, daß Gott z. B. empfunden wird als die absolute Liebe oder als der absolut Harmonische, von dem wir absolut abhängen? Sollten in dieser Weise bestimmte Gottesempfindungen möglich sein, so müßte man zunächst die Afficirbarkeit des Gemüthes nach diesen verschiedenen Seiten hin nachweisen können.

Das Gemüth kann auf verschiedene Weise afficirt werden. Wenn wir ein schönes Kunstwerk vor uns erblicken, so fühlen wir uns im Innersten davon getroffen; wenn wir eine ganz eclatant ungerechte

Handlung sehen, so bäumt sich unwillkürlich unser Gefühl dagegen auf, weil es im Innersten afficirt ist. Solche verschiedene (wenn auch sinnlich vermittelte) Gefühle würden völlig unmöglich sein, wenn nicht das Ich im Gemüthe auf mannigfache Weise afficirbar wäre, wenn nicht in dem Ich in seiner Totalität die Fähigkeit läge, verschieden zu fühlen, auch verschiedene geistige Gefühle zu haben, die durch irgend eine Affection erregt werden. Die Ideen der Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w. stehen, wenn sie einmal zum Bewußtsein gekommen sind, fest. Sie sind zuerst im Denken implicite enthalten und entwickeln sich mit demselben (S. 253). Aber sie sind nur Formen des Denkens, in welche ein bestimmter Inhalt aufgenommen werden kann. Die Gefühle hingegen entstehen so, daß sie nur durch bestimmte Anregungen erweckt werden, nicht etwa dauernd bleiben, wenn die Anregung des Gemüthes aufgehört hat [1]) (wie die Denkformen), aber eben deshalb auch an sich einen realen Inhalt haben, weil sie auf realer Affection des Gemüthes beruhen. Sie sind nun aber nicht etwa so beschaffen, daß jede Affection jedes Gefühl hervorbringen könnte, sondern vielmehr so, daß bestimmte Affectionen bestimmte Gefühle anregen. Es wird in keinem Menschen durch ein Kunstwerk, welches die Mutterliebe darstellt, das Gefühl der Gerechtigkeit angeregt werden. Freilich ist die Fähigkeit, im Gemüthe erregt zu werden, bei den verschiedenen Menschen verschieden und ein Jeder ist für gewisse Erregungen empfänglicher als für andere, und es kann auch in Jedem die Erregbarkeit nach bestimmten Seiten erhöht werden durch öftere Wiederholung derselben Affection. Aber niemals wird in Jemandem ein unmittelbares bestimmtes Gefühl vorhanden sein, ohne daß er afficirt ist [2]), und nie wird selbst diejenige Seite des Gemüthes, welche am afficirbarsten ist, durch einen Eindruck unmittelbar erregt werden, der nicht so beschaffen ist, daß er auf diese bestimmte Weise afficiren kann. Das Ich kann sich also auf verschiedene Weise

---

[1]) Natürlich abgesehen von der Continuität des Bewußtseins im Gedächtniß, in dem sie als bestimmte Gefühle, die man einmal gehabt hat, aufbewahrt werden (S. 252).

[2]) Es giebt wohl Gemüthsstimmungen, bei welchen wir uns nicht mehr der unmittelbaren Affection von außen, die sie hervorgerufen hat, bewußt sind; allein daß sie ursprünglich durch eine bestimmte Affection in ihrer Bestimmtheit hervorgerufen sind, ist nicht zu bezweifeln. Hier handelt es sich uns aber lediglich darum, daß dann, wenn wir uns unmittelbar erregt fühlen, diese Erregung durch eine bestimmte Affection hervorgerufen sei.

im Gemüthe afficirt fühlen und nur dann auf bestimmte Weise erregt werden, wenn es eine diesem bestimmten Gefühl irgendwie entsprechende Affection empfangen hat.

Wenn wir also ganz nur bei der Betrachtung der Afficirbarkeit des Gemüthes stehen bleiben, so kann es auch unmittelbar von dem Absoluten auf ganz bestimmte Weise afficirt werden, wenn das Absolute auf so bestimmte Weise afficirt. Allein es ist damit noch nicht die Möglichkeit ausgeschlossen, alle bestimmteren Gottesgefühle, in welchen er nicht bloß als der empfunden wird, von dem wir schlechthin abhängen, auf psychologische Affectionen zurückzuführen.

Wenn wir die Empirie fragen, so läßt sich auf der einen Seite zeigen, welch ungeheuren Einfluß auf die verschiedenen Religionen Welt- und Selbstbewußtsein ausüben und die Vorstellungen von Gott modificiren. Es würde z. B. unmöglich sein, den Polytheismus ohne subjective Fälschungen des unmittelbaren göttlichen Einwirkens zu erklären, und noch weniger den Fetischismus. Allein man kann allerdings einwenden, daß hier noch ein völlig verworrenes Bewußtsein vorhanden sei, das nicht einmal das Gefühl der absoluten Abhängigkeit klar erfaßt habe. Betrachten wir aber auf der andern Seite Zustände religiöser Menschen bei klarerem Bewußtsein, so läßt sich nicht läugnen, daß in der Religion sich ganz bestimmte Gottesgefühle finden, welche von dem Religiösen selbst als in ihrer Bestimmtheit unmittelbar von Gott stammende angesehen werden. Ein Religiöser wird nicht zugeben, daß Gott erst durch subjective Modificationen des Bewußtseins als Geist empfunden werde. Der Religiöse, der noch specieller Gott als absolute Liebe unmittelbar empfindet, will absolut Nichts davon wissen, daß Gott nur als Sein real von ihm gefühlt, das Uebrige hingegen nur Modification seines Bewußtseins sei, sondern Gott selbst will er als Liebe gefühlt haben.

Wenn nun diese Thatsache uns der Ansicht günstig stimmen kann, daß Gott selbst durch unmittelbare Affection das Gemüth in bestimmter Weise nach bestimmten Seiten hin errege, so könnte doch folgende Schwierigkeit sich erheben. Bei dem absoluten Abhängigkeitsgefühl fühlt der Mensch sich seiner ganzen Existenz nach schlechthin abhängig. Nun scheint es nicht denkbar, daß Gott das Gemüth so errege, daß es diese absolute Abhängigkeit fühlt, und dann nebenbei noch in derselben Thätigkeit es nach der einen Seite seines Gemüthes hin afficire, nach welcher es gerade erregbar ist. Allein, wenn es auch richtig ist, daß das Gefühl der Abhängigkeit, also das Gefühl

der Macht, das allgemeinste ist und bei einer jeden Affection zu Grunde liegt, weil Alles, was das Gemüth erregen kann, eine Macht auf dasselbe ausübt und es in eine gewisse Abhängigkeit versetzt, und wenn es auch ferner richtig ist, daß, wenn das Gemüth von dem Absoluten erregt wird, dieses Gefühl der Macht, von der man abhängt, sich zu dem absoluten Abhängigkeitsgefühl steigert, so daß man sich seiner ganzen Existenz nach abhängig fühlt, trotz alledem wird man auch dieses Gefühl als ein völlig einseitiges bezeichnen müssen. Denn wir dürfen nicht vergessen, daß es das bewußte Gemüth ist, welches erregt wird, und daß dieses Bewußtsein nun nach allen Seiten hin erregt wird durch das Gefühl der Abhängigkeit, kann man nicht sagen; das Gefühl der Harmonie, der Liebe u. s. w. wird dadurch noch nicht erregt und in diesem Sinne ist die Affection, die bloß das Gefühl der Macht erregt, eine völlig einseitige. Auf der andern Seite wird man aber sagen müssen, daß, wenn das Gemüth auch noch nach anderen Seiten hin erregbar ist, z. B. nach Seite der Harmonie, und Gott diese Seite anregen würde, dieses Gefühl der Harmonie auch das Gemüth ganz durchdringt und daß man sich in seinem ganzen Wesen harmonisch angeregt fühlt und sich ebenfalls bewußt ist, seiner ganzen Existenz nach von einem harmonischen Wesen angeregt zu sein. Das ganze Gemüth steht dann unter dem Eindruck, von einem absolut harmonischen Wesen afficirt zu sein. In diesem Sinn ist diese Affection so wenig einseitig als die andere, durch die wir inne werden, von Gott absolut abzuhängen. Nun ist sie freilich insoweit einseitig, als das Gemüth nicht nur nach Seiten der Harmonie erregbar ist. Allein diese Einseitigkeit hat auch die Affection, durch welche sich Gott als den Allmächtigen kundthut. Denn auch in ihr ist das Gemüth nur in seinem Gefühl für Macht erregt worden. Wenn nun also richtig betrachtet vollkommen ebenso gut das Gefühl der absoluten Harmonie erregt werden kann als das der absoluten Abhängigkeit, so kommt dazu noch dies, daß eben deshalb, weil das Gefühl der Abhängigkeit allen Gefühlen als das allgemeinste zu Grunde liegen muß, es auch in dem Gefühl des absolut Harmonischen aufbewahrt sein muß, so daß also im Gegentheil eine Affection von Seiten Gottes, durch welche er sich als den absolut Harmonischen kundthut, eine viel reichhaltigere ist, als eine solche, in der er sich lediglich als den Allmächtigen kund thut; denn indem immer das Gefühl der Abhängigkeit einer Affection beiwohnt, wird in

dem Gefühl, von dem absolut harmonischen Wesen afficirt zu sein, immer das absolute Abhängigkeitsgefühl mitgegeben sein. Wir fühlen uns von dem absolut harmonischen Wesen absolut abhängig [1]). Um also zusammenzufassen: Es kommt keineswegs nur darauf an, daß das Gefühl, welches erregt wird, zugleich so sei, daß es unsere ganze Totalität beherrsche, daß wir uns in unserem innersten Wesen afficirt fühlen. Vielmehr ist das Gemüth selbst wieder nach verschiedenen Seiten erregbar und das Gefühl der absoluten Abhängigkeit, wenn es auch die ganze Existenz des Individuums umfaßt, ist doch wieder insofern einseitig, als das Gefühl der Abhängigkeit nicht das einzige ist, welches erregt werden kann.

Wenn nun aber Gott nicht nur als Allmacht gedacht werden kann, sondern wenn er zugleich noch andere Tiefen seines Wesens hat, so ist durchaus nicht abzusehen, warum er sich auf so einseitige Weise dem Gemüthe unmittelbar mittheilen soll, nur als Allmächtigen. Und wenn, was wir hier nicht näher als vernunftgemäß, d. h. als der Idee Gottes völlig entsprechend, zu erweisen haben, es Gottes keineswegs unwürdig ist, daß er auf ein bestimmtes Individuum eine bestimmte Thätigkeit richte und nur dem Geist sich als Geist mittheile, so ist auch nicht abzusehen, warum er nicht je nach dem Stande der Entwickelung des Gemüthes der Menschen, je nach der Erregbarkeit desselben es nach dieser oder jener Seite hin unmittelbar erregen und so bestimmte Seiten seines Wesens offenbaren sollte.

Jedenfalls aber ist es von der psychologischen Seite angesehen keineswegs undenkbar, daß je nach der Erregbarkeit des Gemüthes Gott auf bestimmte Weise dasselbe errege.

Indeß wir stehen hier immer nur bei der Möglichkeit unmittelbar von Gott bestimmter Gottesgefühle. Es fragt sich, ob sie wirklich vorkommen, und wenn sie vorkommen, welche Merkmale sie haben.

---

[1]) Man könnte der Meinung sein, daß das Gefühl, von dem absolut Harmonischen getroffen zu sein, nicht zu unterscheiden sei von dem Gefühl, von einem harmonischen Wesen überhaupt getroffen zu sein. Indeß da mit jeder Affection das Gefühl der Abhängigkeit verbunden ist, so wird das Gefühl, von dem absolut Harmonischen getroffen zu sein, schon durch das diesem Gefühle zu Grunde liegende und nothwendig mit ihm verbundene absolute Abhängigkeitsgefühl gesichert sein, wozu noch als Kennzeichen die reine unmittelbare Geistigkeit dieses Gefühles kommt (vgl. S. 256 ff.).

Es ist nun nicht zu läugnen, daß es Fälle giebt, in welchen die nähere Bestimmtheit des Gottesgefühles durch Affectionen des Gemüthes von der endlichen Seite her gegeben ist.

Es können uns z. B. viele Liebesthaten Gottes erzählt werden, die er an den Menschen vollbracht habe; es kann durch sie in uns das Gefühl der Liebe Gottes erweckt werden. Wir glauben an die göttliche Liebe und haben sie doch noch nicht an uns erfahren. Wir können auch an uns viele Beweise von Liebe im äußeren Leben erfahren haben; unser Gefühl kann von diesen Beweisen der Liebe erregt worden sein. Wir verbinden dieses Gefühl mit Gottesbewußtsein und haben nun das Gefühl, daß Gott auch Liebender sei. Es ist nicht zu läugnen, daß wir uns auf diese Weise oft bestimmt religiös angeregt fühlen. Allein alle solche Gefühle sind vermittelte, nicht von originaler Kraft, nicht von hinreißender Ueberzeugung [1]). Hingegen giebt es Momente, in welchen sich der Mensch mit unwiderstehlicher Macht und vollkommen unmittelbar von Gott berührt fühlt als dem Liebenden. Vielleicht empfänglich gemacht durch äußere Erfahrungen fühlt er, daß er nun ganz unmittelbar von der göttlichen Liebe getroffen werde. Es ist wie ein völlig Neues, wie eine neue göttliche Offenbarung, die ihm zu Theil wird [2]). Nun weiß eigentlich ein Mensch erst recht, was Liebe ist, nachdem er unmittelbar von dem Quell der Liebe afficirt worden ist. Hier feiert der endliche Geist seine Liebesgemeinschaft mit Gott. Das Criterium dafür, daß diese Affection in ihrer ganzen Bestimmtheit von Gott stamme, ist ihre geistige Unmittelbarkeit. Je größer nun die Klarheit ist, mit welcher der endliche Geist sich von der Welt unterscheidet, um so klarer wird er die unmittelbar von Gott sein Gefühl auf bestimmte Weise anregenden Affectionen von denen unterscheiden, welche durch Einwirkungen von der Welt her ihre nähere Bestimmung erhalten haben.

Giebt es nun aber solche bestimmte Affectionen Gottes, in welchen er das Gemüth nach der Seite seiner Erregbarkeit unmittelbar erregt, so müssen wir daraus auch den Schluß ziehen, daß in solchen klar und bestimmt empfundenen Affectionen Gott sich als bestimm-

---

[1]) Alle derartig erregten Gefühle können nur als Vorbereitungen angesehen werden, welche uns für eine bestimmte unmittelbare Erregung Gottes empfänglich stimmen (vgl. unten das Nähere).

[2]) Dies geschieht ohne äußere sinnliche Vermittelung, wenn auch die Empfänglichkeit durch die Außenwelt erregt sein mag. Siehe unten das Nähere über die Offenbarung der göttlichen Liebe.

ter real offenbart. Wird Gott z. B. als der absolut Harmonische gefühlt und ist durch die Unmittelbarkeit dieses Gefühles ausgeschlossen, daß die nähere Bestimmtheit desselben aus Affectionen, die von der Welt her das Gemüth getroffen haben und mit dem allgemeinen Abhängigkeitsgefühl verbunden sind, stamme [1]), dann bleibt Nichts übrig, als anzunehmen, daß Gott das Gemüth harmonisch angeregt habe, da nur auf eine *bestimmte* Erregung hin das Gefühl der Harmonie unmittelbar erregt wird. Ist aber das der Fall, so muß er selbst ein harmonisches Wesen sein; denn wenn er ohne alle Harmonie wäre, würde er nie das Gefühl der Harmonie erregen können. So ruhen also diejenigen Gefühle, in welchen *Gott* unmittelbar auf bestimmte Weise gefühlt wird, in denen man sich bewußt ist, unmittelbar und nicht erst durch Affectionen von der Weltseite her Gott auf bestimmte Weise zu fühlen, auf *realer bestimmter Affection Gottes* und wir werden deshalb in so bestimmten Gefühlen von dem *bestimmten realen* Sein Gottes, von der *Realität bestimmter göttlicher Wesensbestimmtheiten* unterrichtet. —

Wenn nun aber auch auf diese Weise bestimmte reale Affectionen Gottes angenommen werden können, so scheint es doch, man hat nur einzelne zerstreute göttliche Affectionen, aus denen nie eine zusammenhängende Gotteserkenntniß entstehen kann, wenn man auch alle die einzelnen Affectionen in das Denken aufnimmt. Wir wollen deshalb hier noch Folgendes über den Zusammenhang der Gefühle unter einander im Vorübergehen bemerken.

Wir haben das Princip festgestellt, *daß* es bestimmte göttliche Affectionen geben könne. Die Bestimmtheit derselben richtet sich nach der Empfänglichkeit des Gemüthes. Diese Empfänglichkeit nun ist der Entwickelung unterworfen. Es ist also möglich, daß, so lange das Gefühl z. B. der Macht erregt werden kann, die Erregbarkeit anderer Seiten des Gemüthes noch verschlossen ist. Später kann das Gemüth nach anderen Seiten hin erregbar sein; dann kann Gott es auch unmittelbar nach dieser Seite hin erregen. Die Erregbarkeit des Gemüthes wird zwar nach keiner Seite hin absolut null sein, indessen werden wir annehmen müssen, daß nur dann Gott unmittelbar das

---

[1]) Es ist ja möglich, daß das Gemüth empfänglich gemacht worden ist für diese Affection durch sinnlich vermittelte Eindrücke. Aber darum ist dieses bestimmte Gefühl *selbst* doch von aller sinnlichen Vermittelung fern.

Gemüth nach einer Seite hin erregen wird, wenn die Erregbarkeit desselben bis auf einen gewissen Grad ausgebildet ist. Dieser Grad wird, näher bestimmt, der sein müssen, daß das Eigenthümliche dieser Seite des Gemüthes klar erregt werden kann und nicht mehr eine Vermischung mit anderen Gefühlen möglich ist. Eine solche Vermischung ist z. B. möglich, wenn das Gefühl der Harmonie das höchste ist, das Gott erregen kann. Von der Weltseite her mag nun auch das Gefühl der Güte erregt werden. Aber weil das Gefühl nach dieser Seite hin noch nicht klar erregbar ist, wird das Gefühl der Güte noch mit dem der Harmonie verschmolzen sein und nicht klar von ihm unterschieden werden, so daß dann das Harmonische als das Gute angesehen wird, die ethischen Gefühle noch den ästhetischen untergeordnet sind, ja mit ihnen verwechselt werden. Wir werden diesen Satz nachher verwenden müssen.

Es ist nun aber ferner nicht zu läugnen, daß die verschiedenen Gefühle einen verschiedenen Werth haben. Denn wenn Gott wirklich auf verschiedene Weise je nach der Erregbarkeit des Gemüthes afficirt, so muß Gott auch bestimmte Seiten seines Wesens unterscheiden und die unterschiedenen durch ein ordnendes Band verbinden, indem von Gott selbst alle Eigenschaften auf einen bestimmten Punkt bezogen werden und je nach der Stellung zu demselben dann verschiedene Werthe erhalten. Werden also die verschiedenen Seiten des göttlichen Wesens von Gott selbst nicht für gleichwerthig gehalten, so können auch die verschiedenen Gottesgefühle nicht gleichwerthig sein. Es giebt demnach Stufen in der Entwickelung der religiösen Gefühle. Die Erregbarkeit des Gemüthes nun ist, wenn ein höheres Gefühl erregt wird, größer und intensiver als bei den niedrigeren Gefühlen. Die höchste klare Affection, welche einem Individuum zu Theil wird, ist immer diejenige, welche dasselbe am tiefsten ergreift und am intensivsten erregt, und deshalb ist es auch nach dieser Seite hin am erregbarsten und wird für diese Affection am empfänglichsten sein. Ist nun aber einmal ein Individuum nach der erregbarsten Seite wirklich erregt worden, so wird diese Erregung vermöge der Continuität des Bewußtseins in dem Gedächtnisse aufbewahrt werden, und wenn dem Gemüthe eine niedrigere Affection zu Theil wird, wird das früher empfundene Gottesgefühl sich geltend machen und mitklingen. Es ist nicht denkbar, daß immer nur jenes eine höchste Gefühl von Gott angeregt werde; denn zu verschiedenen Zeiten ist das Gemüth

verschieden erregbar [1]) und die Affectionen der niederen Gefühle werden nicht durch die höheren ausgeschlossen, weil nie das Höhere das Niedrigere ausschließt, sondern in der höheren Stufe die niedrigere bewahrt wird. Wird nun aber auch statt des höchsten klaren Gefühles, dessen ein Individuum fähig ist, z. B. des Gefühles der göttlichen Harmonie, das Gefühl der Allmacht erregt, so muß angenommen werden, daß jenes Gefühl der Harmonie in diesem Gefühle mitklinge, weil das Individuum am intensivsten von der harmonischen Seite erregt worden ist, so daß diese Erregung sich selbst dann noch zur Geltung bringt, wenn auch das Gefühl zunächst nach einer ganz anderen Seite hin erregt wird. Ohnehin aber wird die Empfänglichkeit eine bei weitem größere sein bei jenem höheren Gefühle, so daß Erregungen nach anderen Seiten hin weit seltener sein werden, weil nach dieser Seite das Gemüth weit mehr für die göttliche Affection empfänglich ist. Mit einem Worte: dieses Gefühl Gottes, für welches die größte klare Erregbarkeit vorhanden ist und welches von den unmittelbaren Gottesgefühlen, deren ein Individuum fähig ist, das höchste ist, wird der Grundton sein, der in allen religiösen Erregungen eines Individuums oder einer gleichgestimmten Anzahl von Individuen, die eine religiöse Gemeinschaft bilden, mitklingt und zu welchem immer wieder zurückgekehrt wird. So werden also alle Gefühle, welche auf unmittelbarer Affection Gottes ruhen, in einem Individuum und ebenso in einer Religion sich um eines gruppiren, welches alle übrigen Gefühle, so zu sagen, beherrscht, weil es am intensivsten ist, weil für dieses die Gemüther der einer bestimmten Religion Angehörigen am erregbarsten sind. Je nachdem nun ein höheres oder niederes Gefühl den Grundton bildet, wird eine Religion einen höheren oder niederen Werth haben [2]). Was die Gruppirung der religiösen Gefühle

---

[1]) Wenn wir auch festhalten müssen, daß Gott immer je nach der Empfänglichkeit das Gemüth afficirt, so ist doch damit nicht ausgeschlossen, daß ein früher erregtes Gefühl mittöne. Daß Gott immer das Gemüth je nach der Empfänglichkeit afficire, mußten wir im Verhältniß zum Weltbewußtsein festhalten (S. 257). Sonst würde ja das Gottesgefühl seinen absoluten Charakter verlieren, wenn durch das Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein erdrückt werden könnte. Aber die Bestimmtheiten des Gottesgefühles können wechseln je nach der Empfänglichkeit und auch bei späteren Bestimmtheiten des Gottesgefühles früher erregte Bestimmtheiten desselben mittönen. — Sollte gar keine Empfänglichkeit da sein, dann kann freilich auch Gott nicht das Gemüth erregen; aber dieser Zustand ist abnorm.

[2]) Wir können Schleiermacher, der zuerst aus der verschiedenen Grundbestimmtheit des religiösen Gefühles die Verschiedenheit der Religionen abgeleitet

um den Grundton angeht, so sind hier die Bestimmtheiten des Gottesgefühles, die von unmittelbarer göttlicher Affection ausgehen, d. h. die originalen, von denen zu unterscheiden, welche durch die Verbindung einer von der Welt herkommenden Erregung mit dem Gottesgefühle entstehen [1]). Alle originalen Gefühle können natürlich nicht in jeder Religion vorkommen, da es in keiner Religion ein höheres originales Gefühl als den Grundton geben kann. Hingegen können in einer Religion die niedrigen Gefühle wohl originale sein. Denn wenn in denselben auch der Grundton mittönt, z. B. das Gefühl der Gerechtigkeit, so kann deshalb doch auch das Gefühl der Allmacht unmittelbar von Gott erregt werden, weil nach dieser Seite das Gemüth klar erregbar ist, so daß Gott als Allmächtiger, Gerechter unmittelbar gefühlt wird. Was nun aber jene nicht originalen Gottesgefühle angeht, so ist wohl denkbar, daß das Gemüth, wenn auch nicht klar, doch nach höheren Seiten hin, als der Grundton des betreffenden Religiösen ist, afficirt sei, und eine solche Erregung kann sich auch mit dem Gottesgefühle verbinden, so daß sich dann um die originalen Gottesgefühle eine Reihe secundärer Gefühle gruppirt. Nehmen wir z. B. an, der Grundton einer Religion sei der, daß Gott als harmonischer gefühlt werde. Von der Weltseite her ist das Gefühl der Liebe erregt worden und Gott wird nun durch die Verbindung des so erregten Gemüthes mit dem Gottesgefühle als Liebe gefühlt. Da wird doch das originale Gefühl die Herrschaft behalten, weil die höhere Seite des Gemüthes noch nicht so klar erregbar ist, daß Gott unmittelbar sich als Liebe kundthun kann; es wird hier die göttliche Liebe mit der Harmonie, das Ethische mit dem Aesthetischen, vermischt werden und so wird das reine Grundgefühl verunreinigt, weil es mit Gefühlen vermischt wird, welche in ihrer Eigenthümlichkeit noch nicht selbständig hervortreten können, weil nach dieser Seite hin noch keine klare Erregbarkeit des Gemüthes gegeben

---

hat, darin nicht beistimmen, daß die Verschiedenheit der Grundtöne auf den Werth der Religionen keinen Einfluß habe, wozu Schleiermacher in den Reden über Religion (V, S. 263 ff.) neigt.

[1]) Schleiermacher macht diesen Unterschied nicht, weil er alle Bestimmtheiten des Gottesgefühles nur aus dem Selbst- und Weltbewußtsein ableitet, und meint deshalb auch, daß jede Bestimmtheit des Gottesgefühles in jeder Religion, nur in jeder unter anderem Gesichtspunkte, vorkommen könne (Dogmatik, I, 59, §. 10, Nr. 2 und 3, sagt er das wenigstens von den Religionen gleicher Art und Stufe).

ist. Wir reden hier natürlich in abstracto von den verschiedenen möglichen und wirklichen Gottesgefühlen, ohne auf die möglichen Verirrungen des religiösen Gemüthes genauere Rücksicht zu nehmen. —

Jedenfalls ergiebt sich, daß unter den bestimmten, von Gott unmittelbar erregten Gefühlen Ordnung ist, indem das höchste innerhalb der betreffenden Religionsstufe vorkommende originale Gefühl in den Mittelpunkt tritt. Da ist nun freilich die Täuschung leicht möglich, daß jede Religion ihr Grundgefühl für das schlechthin höchste und sich darum für die vollkommene hält, weil sie höhere unmittelbare Affectionen Gottes nicht kennt und die höheren Gefühle, die sie etwa kennt, weil sie nicht originale sind, dem Grundgefühle unterordnet. Indeß zeigt eine niedrigere Religion immer an gewissen Punkten, daß sie über sich hinausstrebt, z. B., wie wir andeuteten, dadurch, daß unklare höhere Gefühle mit dem Grundgefühle sich verbinden und vermischt werden. Jene Täuschung kann insbesondere dann beseitigt werden, wenn die niedere Religion mit einer höheren in Berührung kommt. Die höchste Religion wird die sein, wo das Gemüth sich von dem absolut Werthvollen, d. h. von der göttlichen Liebe, getroffen fühlt, und zwar so, daß in dem Gefühle selbst zugleich das unmittelbare Bewußtsein des absolut Werthvollen enthalten ist. Indeß dies näher auszuführen, würde Sache einer Religionsphilosophie sein. Da in jeder höheren Stufe die niederen aufbewahrt sind, so werden in der höchsten Religion alle originalen Affectionen des Gemüthes stattfinden können und das höchste Gefühl wird als Grundton in jeder einzelnen Affection mitklingen; und wenn wir auch Gottes nicht ganz unmittelbar so inne werden können, daß unser Gemüth nach allen erregbaren Seiten zugleich von ihm in einem zusammenfassenden Gefühle erregt würde, was um unserer Endlichkeit willen kaum möglich ist, — so sind wir doch im Stande, in einer Reihe von Affectionen seiner inne zu werden, welche sich um den Grundton so gruppiren, wie in Gott alle Eigenschaften zu der höchsten in Beziehung stehen und durch die Beziehung zu ihr ihrem Werthe nach geordnet werden. So ist also in der vollkommenen Religion ein zusammenhängendes Netz von originalen Gefühlen möglich, welche unmittelbar reale göttliche Eigenschaften beurkunden. Denn hat Gott diese oder jene Seite des erregbaren Gemüthes unmittelbar erregt, so muß er selbst eine Seite in sich haben, vermöge deren er auf diese bestimmte Weise erregen kann. —

Diese Gefühle können in das Denken aufgenommen und geordnet und so eine auf **realer** Grundlage ruhende Gotteserkenntniß gewonnen werden [1]).

Bei der Frage, wie der so gefühlte Gott in das Denken aufgenommen werde, setzen wir voraus, daß die den bestimmten Gottesgefühlen entsprechenden Ideen in der Vernunft gegeben seien, und verweisen im Uebrigen auf unsere früheren Auseinandersetzungen (S. 246 ff. u. 252 ff.). Hier kommt es uns nun nur darauf an, die Schwierigkeiten hervorzuheben, welche sich bei dem Werden des näher bestimmten religiösen Wissens ergeben, und die verschiedenen möglichen Irrwege, auf welche das religiöse Wissen gerathen kann, im Allgemeinen zu kennzeichnen.

Zunächst ist, damit Gott rein empfunden werden kann, wie er das Gemüth unmittelbar afficirt hat, allerdings ein klares Welt- und Selbst-

---

[1]) Rothe verlangt zwar auch, daß das Gefühl selbst schon bestimmt sein solle. Das „evangelisch-christlich bestimmte Gottesgefühl in seinen intensivsten Momenten" soll Gegenstand der Speculation sein (Ethik, I, S. 38, §. 6). Allein wie sollen wir damit folgenden Satz reimen (S. 73, §. 16): „Es steht [dem Theologisirenden] fest, daß in seiner Urgestalt als Gottesahnung außer dem Grundmomente der Absolutheit auch derjenige Gehalt, nur noch ganz **ungeschieden in sich**, mitenthalten ist, der durch die in Rede stehenden vielen Determinationen ausgedrückt werden will"? Es ist schwer zu denken, wie ungeschieden in dem Gefühl die Determinationen liegen sollen, die den Gottesbegriff bestimmen. Ist in der bewußten Ahnung keine klar hervortretende Bestimmtheit, so ist auch nicht zu sehen, wie in ihr die evangelische Bestimmtheit liegen soll. Man kennt dann den Inhalt der Ahnung an sich nicht; denn er ist ja „in dem Gefühl ungeschieden". So würde das unklare Gottesbewußtsein erst durch den Proceß des Denkens zur Bestimmtheit sich vollenden. Wie dann aber „die Speculation darin ihre Probe finden soll" (Ethik I, S. 45, §. 7), „daß in ihren Ergebnissen der Grundstoff, auf welchen sie zurückging, das eigenthümlich fromme Gefühl, sich genau wieder erkennt", wenn auch so, „daß dieses unmittelbare Gefühl sich nun zugleich klar über sich selbst verständigt findet", ist nicht abzusehen. Die Bestimmtheit, die das Gottesbewußtsein an sich haben soll, erreicht es doch erst durch den dialektischen Proceß. Und Gott ist nicht auf bestimmte Weise schon gefühlt. Soll das Gottesgefühl bestimmt sein, so muß auch **klar** die Bestimmtheit gefühlt werden, womit freilich das Gefühl **einseitig** bestimmt ist. Aber soll einmal, wie auch Rothe will, Gott Bestimmtheiten haben und sollen unsere Begriffe die Gotteserkenntniß um ihrer Endlichkeit willen nicht ausschließen, so kann auch Gott ebenso gut dem Gefühl je nach seiner Empfänglichkeit sich mittheilen und es müssen bestimmte reale Affectionen Gottes möglich sein. Denn sonst wird immer nur das Sein Gottes überhaupt als reales gefühlt werden, die Bestimmtheiten Gottes aber können im besten Falle als Postulate des Denkens erwiesen werden, wenn nicht ihre Realität durch unmittelbare bestimmte Affection gefühlt wird.

bewußtsein vonnöthen. Denn sonst können die von Gottes Anregung unmittelbar stammenden Gefühle nicht klar von solchen Gefühlen unterschieden werden, welche nur durch Verbindung einer Affection von der Welt her mit dem Gottesbewußtsein zu Stande gekommen sind. Ja, wenn die Unterscheidung des Ich von der Welt noch nicht genügend klar vollzogen ist, können Gottesempfindungen mit Empfindungen, die von der Welt aus erregt werden, direct vermischt und endliche Gegenstände für dasjenige gehalten werden, was eine absolute Affection hervorgebracht habe. Ist aber das religiöse Gefühl ein klares originales Gefühl, so kann Gott rein gefühlt werden, wie er das Gemüth afficirt hat. Denn wenn auch der gefühlte Gott in das Subject eingegangen und nicht rein objectiver Natur ist, so ist doch eine reale und zwar eine so und so bestimmte reale unmittelbare Erregung des nach dieser Seite hin klar erregbaren Gemüthes gegeben, auf Grund deren der gefühlte Gott durch unmittelbare Reaction des Ich in seiner Totalität so objectivirt wird, wie er das Gemüth angeregt hat. In die innerste Werkstätte der Religion, in das Werden wirklich originaler Gefühle können sich deshalb kaum willkürliche Combinationen der Phantasie einschleichen.

Bei der Uebertragung des Gefühlsinhaltes in Begriffe kommt es also darauf an, die nur mittelbaren Gefühle von den unmittelbaren zu unterscheiden und die verschiedenen Gefühle auch in dem Denken ihrem Werthe nach richtig zu ordnen. Ebenso muß man sich der Grenzen seines Gefühlsinhaltes bewußt bleiben, da der gefühlte Gott nicht der vollkommene, ganze, real existirende Gott, sondern nur der sich soweit mittheilende Gott ist, als das Individuum für ihn empfänglich ist, und deshalb die Meinung vermeiden, als ob Gott nur so sei, wie das betreffende Individuum ihn zu fühlen pflegt. Wenn ferner das Grundgefühl einer Religion für das höchste, das es gebe, erklärt wird, nur weil in dieser bestimmten Religion es kein höheres originales Gottesgefühl giebt, so wird auch da vergessen, daß Gott sich je nach der Empfänglichkeit mittheilt. Macht deshalb eine Religion den Anspruch, die absolute zu sein, so hat sie die Berechtigung dieses Anspruches jedenfalls wissenschaftlich zu erweisen.

Bei der Uebertragung des Gefühlsinhaltes in das Erkennen kann vorzüglich in Zeiten religiöser Erregung die Phantasie insbesondere dann falsche Vorstellungen erzeugen, wenn die Klarheit der Begriffe fehlt. Die religiösen Aussprüche vieler Menschen, welche nicht klare Begriffe haben, sind sehr mißverständlich und können zu allen mög-

lichen Auswüchsen der Phantasie für sie selbst und Andere Veranlassung geben. Indeß muß man sich wohl hüten, von der größeren oder geringeren Klarheit der religiösen Aussprüche und Vorstellungen eines Menschen ohne Weiteres einen Rückschluß auf die größere oder geringere Klarheit der Erregbarkeit seines Gemüthes machen zu wollen. Auch wird man einem weniger Gebildeten nicht abstreiten können, daß er wenigstens in Bezug auf das religiöse Grundgefühl leidlich klare Vorstellungen sich verschaffen könne, weil die Empfänglichkeit des Gemüthes nach dieser Seite am klarsten ausgebildet ist und demgemäß zu erwarten steht, daß für diesen Grundton die Begriffe auch in dem populären Bewußtsein am klarsten gestaltet sind. Ueberhaupt aber wird man nicht sagen können, wie Pfleiderer zu meinen scheint [1]), daß die Phantasie gezwungen sei, bei der Uebertragung des Gefühlsinhaltes in Begriffe durch falsche Combinationen falsche Vorstellungen zu erzeugen. Sollte sie denn nur ein Hinderniß für die Erkenntniß der Wahrheit sein? Ist etwa bei philosophischen Combinationen die Phantasie nicht auch thätig? Es ist wahr: Gerade so, wie die Phantasie Gestalten durch Combination zu erdichten vermag, die nicht existiren, z. B. Thiergestalten, so vermag sie auch den Inhalt des religiösen Gefühles zu gestalten, wie er in Wahrheit nicht ist, kann also z. B. der Erscheinung des Stifters einer Religion Wunder andichten, die er nicht gethan hat und an die zu glauben nichtsdestoweniger später für Pflicht gehalten wird, weil durch diese sich die göttliche Sendung eines solchen Mannes erweise. Aber gerade so, wie trotzdem die Phantasie uns nicht hindert, die realen Gegenstände zu erkennen, wenn sie sich nicht freien Combinationen hingiebt, sondern sich durch die realen Erscheinungen leiten läßt, ganz ebenso kann auch die Phantasie kein nothwendiges Hinderniß bilden, den gegebenen Inhalt des religiösen Gefühles zu erkennen, wenn sie sich nicht durch willkürliche Combinationen, sondern durch diesen Inhalt selbst in ihren Combinationen bestimmen läßt.

Allein darum eben handelt es sich, wird man einwerfen, ob die Phantasie sich durch den religiösen Inhalt leiten läßt. In Zeiten religiöser Erregung ist sie doppelt erregt und verfährt, so könnte man sagen, willkürlicher als je. Allein dieser Meinung kann man entgegenhalten, daß gerade bei dem Entstehen einer neuen Religion zugleich der religiöse Trieb so mächtig ist, daß die eigenthümliche Bestimmtheit

---

[1]) Pfleiderer, die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, I, S. 79 ff.

des Gottesgefühles, welche diese Religion charakterisirt, so sehr die Gemüther beherrscht, daß die Phantasie, wie sie durch diese religiöse Bewegung erregt wird, auch völlig unter der Herrschaft dieser religiösen Bewegung steht. Denkt man sich nun noch, von dem Stifter abgesehen, an der Spitze der Bewegung Männer von klarem Verstand, von nicht verworrenen Begriffen, wie das bei den höheren Religionen auch der Fall ist, so werden gerade diese unter dem Eindrucke ihres religiösen Gefühles völlig im Stande sein, diese Eindrücke richtig in Begriffe zu kleiden; ja ein solches Ringen nach begrifflicher Klarheit findet sich bei höheren Religionen nicht selten, daß im Dienste der Religion eine neue religiöse Sprache entsteht, um adäquate Worte für den neuen Inhalt zu finden. Und man wird nicht sagen können, daß die religiöse Sprache höherer Religionen an phantastischer Unklarheit zu leiden pflege. Mag die Phantasie bei solchen Männern in hohem Maße erregt sein, das wird sie keinenfalls hindern, daß der Grundton der betreffenden Religion von ihnen, die für die religiöse Lehre maßgebend werden, klar und bestimmt erfaßt werde, weil ihre Phantasie gerade dadurch, daß ein neues Gottesgefühl sich geltend macht, erregt worden ist. Daß also die religiöse Erkenntniß nothwendig in den für eine Religion durchaus wesentlichen Punkten verfälscht werden müsse, kann man nicht sagen; es wird um so weniger wahrscheinlich, je höher und bestimmter das Grundgefühl ist, das in einer Religion erregt wird. Es ist weit mehr Spielraum für die Phantasie gelassen, wenn das Grundgefühl Allmacht ist, als wenn das Grundgefühl Gerechtigkeit oder Liebe ist.

Es kann also vieles Irrthümliche sich leicht in die religiösen Vorstellungen einschleichen, weil, von den möglichen Unklarheiten des Gefühles selbst abgesehen, zunächst das Gefühl sich nicht in abgewogenen Ausdrücken zu äußern pflegt, die dann leicht mißverstanden und verkehrt angewendet werden. Auf diese Weise kann also auch der Gemeinglaube einer religiösen Gemeinschaft vieles Irrthümliche enthalten und es wird dem Einzelnen, falls einmal Irrthümer sich eingestellt haben, um so schwerer werden, sich von denselben zu emancipiren, als gar zu leicht die Auctorität des Ganzen in einer religiösen Gemeinschaft auch die Irrthümer beschützt. Indeß wird bei den verschiedenen Religionen in verschiedenem Maße Irrthum sich einfinden und wir müssen schließlich bei dem Satze beharren, daß es in einer höheren Religion keineswegs nothwendig, ja nicht einmal wahrscheinlich ist, daß das Grundgefühl in falsche oder unzureichende

und dem Gefühle inadäquate Begriffe gebracht werde. Berechtigt aber ist es, um dieser möglichen Irrwege willen an die religiöse Wissenschaft die Forderung zu stellen, ihren eigenthümlichen Inhalt nicht nur in Begriffe zu bringen, sondern auch als vernunftgemäß zu erweisen.

Allein wenn so Alles auf die bestimmte unmittelbare innere Offenbarung ankommt, wie hat dann eine historische, d. h. durch die Sinnenwelt vermittelte, äußere Offenbarung noch Raum, welche die höheren Religionen, insbesondere das Christenthum, geltend machen? Man kann sich zunächst nicht verhehlen, daß, wenn die Sinnenwelt in Ansehung unseres höchsten Zweckes völlig überflüssig wäre, ein dualistischer Zug sich kaum vermeiden ließe, indem sie dann unsern Geist von dem höchsten Zwecke, von der Gemeinschaft mit Gott, abzöge. Es ist deshalb auch daran festzuhalten, daß bestimmtes intensiv Unendliches, d. h. unendlich werthvolles Geistiges, in der Körperwelt zur Darstellung kommen und demgemäß auch Gott einzelne Seiten seines Wesens auf vermittelte Weise in der Körperwelt offenbaren kann. Aber trotzdem kann doch nicht die Materie dem Geiste gleichgestellt werden, welchem Gott sich selbst unmittelbar mittheilen kann, sondern sie ist nur, so zu sagen, die Sprache Gottes, indem sie die Fähigkeit hat, Zeichen zu sein, in welchem sich Göttliches nach bestimmten Seiten kundthut. Das Zeichen aber ist nicht mit dem, was es bezeichnet, identisch, sondern es ist Zeichen für etwas Anderes, das es bezeichnet. Aeußere Liebesthaten z. B. sind immer nur Zeichen der Liebe, nicht die Liebe selbst, aber Zeichen, welche in Anderen das Gefühl, geliebt zu sein, erwecken können. Wir sind so beschaffen, daß die der Entwickelung unterworfene Erregbarkeit unseres Gemüthes nur durch Vermittelung der Sinnenwelt gebildet wird. So kann sich auch Gott der durch die Sinnenwelt vermittelten Offenbarung bedienen, um die Empfänglichkeit des Gemüthes für eine unmittelbare geistige Erregung vorzubereiten. Aber alle durch die Vermittelung sinnlicher Eindrücke erregten Gefühle sind vermittelte und nicht originale und deshalb wird, wenn unser Gemüth durch die äußere Offenbarung empfänglich gemacht ist, Gott original und unmittelbar sich dem Gemüthe mittheilen, und diese Mittheilung wird als Zweck und jene äußere Offenbarung wird als Mittel zu dem Zweck angesehen werden müssen. Unabänderlich müssen wir den Satz festhalten: Die geistige unmittelbare Gemeinschaft mit Gott ist das höchste Interesse der Religion, denn Gott ist Geist.

Man kann es nun schon als äußere Offenbarung bezeichnen, wenn ein Prophet durch Mittheilung einer inneren Offenbarung in Wort oder Schrift in Andern die Empfänglichkeit für dieselbe unmittelbare göttliche Erregung des Gemüthes herstellen will. Allein die Offenbarung des Christenthums will sich nicht auf Prophetie beschränken, vielmehr soll nur in der Lebensgemeinschaft mit Christus Liebesgemeinschaft mit Gott möglich sein. Er gilt den Christen als der Mittler zwischen Gott und Menschen und da scheint der Kanon überschritten, daß wir durch die äußere Offenbarung nur für das Empfangen unmittelbarer innerer Offenbarung vorbereitet werden sollen.

In dem Christenthum offenbart sich uns Gott als Liebe. Man könnte nun denken, daß unser Gemüth für die innere Offenbarung der göttlichen Liebe schon durch die Erfahrungen der Liebe, die wir in der Welt machen, genugsam vorbereitet werde. Allein von dem Schuldbewußtsein abgesehen, welches uns von Gott trennt und die Empfänglichkeit für eine unmittelbare Liebeserfahrung Gottes verschließt, wenn nicht Gott uns zuvorkommend seine Liebe in der Offenbarung entgegenbringt, worüber hier nicht ausführlicher geredet werden kann, ist die göttliche Liebe als Liebe genöthigt, soweit man bei der Liebe von Nothwendigkeit reden kann, die Erregbarkeit des menschlichen Gemüthes für diese höchste unmittelbare Offenbarung auf das Intensivste vorzubereiten. Das geschieht eben durch eine besondere äußere Offenbarung innerhalb der Sinnenwelt, durch historische Thaten, in denen sich Gott als den erweist, der uns liebe. Da nun aber objective Thaten kein Beweis für eine Gesinnung sein können, wenn sie nicht von einer Person ausgehen, so würde eine solche Offenbarung erforderlich sein, in welcher durch eine gotterfüllte Person im Namen Gottes Thaten gethan werden, die Gottes Liebe beweisen. Das Christenthum behauptet, daß in Christo eine solche Liebesmittheilung an die Menschheit gegeben sei. Sei es nun die Erscheinung Christi, wie sie sich äußerlich und sinnlich offenbarte, oder sei es die mündliche oder schriftliche Mittheilung von der Erscheinung Christi als der Erscheinung dessen, in dem Gott seine Liebe durch äußere Thaten vollkommen bewiesen hat, Beides hat den letzten Zweck nicht in sich, sondern soll Mittel sein, um das Vertrauen wach zu rufen, daß Gott uns liebe, und dadurch die Empfänglichkeit für eine unmittelbare Liebesmittheilung Gottes an uns zu erwecken.

Soll Gott als Liebe gefühlt werden, so ist das nur dann möglich, wenn er unser Gemüth nach Seiten der Liebe so anregt, daß wir uns geliebt fühlen. Nicht etwa soll diese Erregung zunächst bedeuten, daß unsere Liebe angeregt werde, so daß wir Gott lieben, sondern vielmehr dies, daß wir uns von dem absoluten Wesen berührt fühlen, das Liebe ist, und dies Gefühl ist kein anderes als das, von Gott geliebt zu sein. Allein dies Gefühl kann nur durch eine ganz eigenthümliche Mittheilung Gottes erregt werden. Gott kann sich als Allmächtigen, als Harmonischen &c. kundthun, wie wir sahen. Auch da theilt er sich uns mit, aber er wird darum noch nicht als Liebe empfunden, wenn auch, objectiv angesehen, schon in den niederen göttlichen Offenbarungen Liebe enthalten ist, sofern in ihnen Gott sich uns mittheilt. Soll Gott als Liebe empfunden werden, so muß er als der empfunden werden, der sich uns mittheilt; er muß sich nicht nur mittheilen, sondern er muß sich als den mittheilen, der sich uns mittheilen, uns geben will. Er muß sich in einer Form mittheilen, die uns adäquat ist, in der er sich uns als zu unserer Endlichkeit sich herablassend giebt, so daß man seinen Willen fühlt, sich uns mitzutheilen. Es ist nun kaum zu denken, wie diese adäquate Form solle gegeben werden, wenn wir nicht einen Mittler annehmen. In dem Mittler ist Beides gegeben: einerseits ist Gott in ihm, andererseits ist Gott so in ihm, wie wir ihn aufnehmen können, wie er sich selbst uns geben kann. Gottes Liebe wird gefühlt, indem er sich uns mittheilt, — deshalb muß er in dem Mittler sein, eins mit ihm sein. Aber seine Liebe wird nur gefühlt, indem man seinen Willen fühlt, sich uns mitzutheilen. Und deshalb muß er Mittler sein: in dem Mittler giebt sich Gott als den, der sich zu uns herabläßt, der sich uns geben will, als Liebe. Aber damit ist nicht eine sinnliche Vermittelung gegeben, vielmehr müssen wir mit diesem Mittler in unmittelbarer geistiger Gemeinschaft stehen.

Vorhin nun hatten wir gesehen, daß die Empfänglichkeit für eine nicht sinnlich vermittelte Liebesmittheilung Gottes durch eine gottgesandte Person erregt werde, welche, selbst der Liebe Gottes voll, in äußeren Thaten die Liebe Gottes kundthut. Jetzt sehen wir, daß, auch damit wir Gottes Liebe auf rein geistige Weise empfinden können, ein Mittler noth thut. Was ist natürlicher, als daß jene Person dieser Mittler sei? Denn nur dann kann die Liebe Gottes durch Christus in der Sinnenwelt zur Darstellung kommen, wenn in ihm die Liebe

Gottes völlig gegeben, wenn er eins mit Gott ist. Ist er aber eins mit Gott, so ist auch kein Hinderniß vorhanden, daß man in der geistigen Gemeinschaft mit ihm der Liebe Gottes inne werde, dann kann er auch der geistige Mittler sein. Umgekehrt, könnte man in geistiger Gemeinschaft mit Christo der göttlichen Liebe nicht inne werden, dann könnte er nicht eins mit Gott sein und demgemäß auch nicht äußerlich die göttliche Liebe offenbaren. So ist also in ihm die äußere und die innere Offenbarung der göttlichen Liebe geeint.

Aber auch hier müssen wir dabei beharren, daß jene äußere Erscheinung Christi mit seinen Thaten nur die Bedeutung hat, in uns die Empfänglichkeit für die unmittelbare geistige Berührung mit Gott in Christo wach zu rufen. Wollten wir diese unmittelbare geistige Berührung nicht als das Ziel ansehen, so würde uns Christus nicht in originalem Gefühle Gott als Liebe offenbaren können. Denn Gott ist Geist [1]).

---

[1]) Pfleiderer (die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, I, S. 88) meint, daß in der Glaubensvorstellung sich ein Conflict befinde, indem das eine Mal „ein allgemeines und wesentliches Verhältniß an ein einzelnes und insofern immer zufälliges Ereigniß angeknüpft wird", die Versöhnung an den Tod Jesu, und das andere Mal „ein fortgehendes inneres ideales Geschehen neben das äußere Factum gestellt wird". So werde gesagt: „Im Stifter des Christenthums ist Gott vor Zeiten einmal ..... Mensch geworden, aber er soll auch in den Christen allen jederzeit auf innerlich-geistige Weise als der Geistesmensch, als der neue Adam geboren werden", oder: „Jesus hat die Versöhnung der Menschen mit Gott vor Zeiten einmal bewerkstelligt durch seinen leiblichen Tod, aber wir sollen Alle immerfort die Versöhnung an uns verwirklichen durch den geistigen Tod des alten Menschen, durch Hingabe des selbstischen Willens an Gott." „In diesem Nebeneinander des einmaligen äußerlich-sinnlichen und des fortgehenden innerlich-geistigen Geschehens verräth sich aufs Klarste der Charakter der religiösen Vorstellung, wie sie zwischen der Geistigkeit des religiösen Inhalts und der Sinnlichkeit seiner Form in der Mitte schwebt, ohne vom Einen oder vom Andern lassen zu können." Aehnlich äußert sich Biedermann (christliche Dogmatik, S. 507—527, §. 589): „Der fundamentale Widerspruch in der kirchlichen Christologie, der auf jedem Punkte ihrer Fassung des Problems, das christliche Princip als wirkliche Einigung von Gottheit und Menschheit zu bestimmen, hervorbricht und sie wieder auflöst, wurzelt darin, daß das christliche Princip mit der menschlichen Persönlichkeit, deren religiöses Leben seine Offenbarung in der Geschichte ist, unmittelbar identificirt, daß daher ein geistiges Princip als eine einzelne Person beschrieben wird, wovon die mythologisirende Form des Dogma's die nothwendige Folge war." §. 799. §. 815. §. 817. §. 832—834. Wir können allerdings auch nicht zugeben, daß an ein Ereigniß, den Tod Christi, mit Recht die Versöhnung geknüpft

Durch das Scheiden Christi von der Erde treten die beiden Momente der äußeren Offenbarung und der inneren geistigen Gemeinschaft mit Christo bestimmter auseinander. Die Berichte von ihm

---

werde, losgerissen aus dem Zusammenhang des ganzen Lebens dieser Person, die fortlebt und durch ihre Vertretung bei dem Vater die Versöhnung vollendet. Aber wenn Pfleiderer auch die Person für etwas Zufälliges zu halten scheint (I, S. 87. 88), indem der wesentliche Inhalt der Frömmigkeit bei Allen derselbe sei, so würde in Bezug auf die Gemeinschaft mit Gott die Individualität als das angesehen werden müssen, was nicht zum Wesen gehört und vergänglich ist, es müßte also in der vollen Gemeinschaft mit Gott ein Jeder seine Individualität verlieren. Das will doch wohl Pfleiderer nicht, der einen persönlichen Gott lehrt, welcher in die Zeit eingehe (I, S. 185 ff.), und Schleiermacher's Anschauung, daß Gott immer gleich zu der Welt sich verhalte, als deistisch bezeichnet (I, 375. 214. 222 ff.). Will man nicht nur Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur, so muß ein jedes Individuum in der Gemeinschaft mit Gott seine Individualität als bleibende bestätigt fühlen. Dann aber kann am wenigsten Christi Person vorübergehend und zufällig sein.

Wenn ferner es nur (I, S. 388) „einen Unterschied in Bezug auf den Ursprung, nicht auf das Wesen", d. h. einen zufälligen Unterschied, begründet, daß Christus „ohne Mittheilung von Andern das hatte, was wir nur durch Vermittelung der Gemeinschaft, also in letzter Instanz durch seine Vermittelung erlangen", so ist die endliche Vermittelung für uns zufällig und für die Religion hat die Sinnenwelt als Träger historischer Vermittelung nur zufällige, d. h. keine Bedeutung, ein Satz, der nicht ganz von Dualismus frei ist (S. 272) und auch nicht damit stimmt, daß Pfleiderer in der Erscheinung Christi, ohne welche wir an sich ebenso gut die Liebesgemeinschaft mit Gott erlangen könnten, „einen für den Makrokosmus steigernden Schöpfungsact Gottes" sieht (I, S. 390. 391). Denn dann kann ja in Allen dieser steigernde Schöpfungsact ebenso gut unmittelbar stattfinden. Ist aber die Person Christi nicht zufällig und ist die historische Vermittelung der Gemeinschaft mit Gott für uns auch nicht zufällig, so wird es auch wohl nicht zufällig sein, daß Christus diese Gemeinschaft „ohne Mittheilung von Andern" historisch vermittelt, sondern es wird die Stellung Christi als des Offenbarers göttlicher Liebe in seiner Individualität begründet sein, vermöge deren er eigenthümlich mit Gott eins und deshalb „ohne Mittheilung von Andern" mit ihm in Liebe verbunden ist. Die Möglichkeit, die Liebe Gottes zu offenbaren, setzt einen wesentlichen und nicht zufälligen Unterschied zwischen ihm und den Andern in Bezug auf das Verhältniß zu Gott voraus.

Ist Christus aber vollkommener Offenbarer der göttlichen Liebe, so kann er auch geistiger Mittler sein und wir können in der unmittelbaren geistigen Gemeinschaft mit ihm Gottes Liebe original empfinden. Dann ist die äußere Offenbarung Mittel, welches unsere Empfänglichkeit für die unmittelbare Gemeinschaft mit Christo erregt, aber ein Mittel, welches bleibt und dauernd dem Zwecke dient, was der Text weiter zu erweisen sucht.

müssen uns seine körperliche Anwesenheit ersetzen. Christus lebt jetzt ein seinem äußeren Dasein nach vollendetes Leben und kann deshalb als Verklärter mit uns den nicht Verklärten nicht in äußerer Gemeinschaft sein, womit aber eine unmittelbare geistige Gemeinschaft mit ihm nicht aufgehoben ist, da ja zu jeder Zeit die äußere Seite nur dazu dient, die Empfänglichkeit für die unmittelbare geistige Gemeinschaft mit ihm zu ermöglichen. Es bleibt uns das historische Bild Christi, an welches die Erregung der Empfänglichkeit für die unmittelbare Gemeinschaft mit ihm geknüpft ist. Je mehr aber auf das historische Bild Christi der Blick gerichtet ist, desto mehr entsteht das Verlangen, unmittelbar zu erfahren, daß Gott sich in Christo uns mittheile, und ein Jeder wird sich sagen müssen, daß, so lange er noch nicht die Liebe Gottes durch die unmittelbare geistige Gemeinschaft mit Christo erfahren hat, er das noch nicht empfangen hat, wofür er durch die äußere Offenbarung empfänglich gemacht werden sollte. Wenn man die Schrift oder die Kirche, *sofern sie uns das historische Bild Christi übermitteln*, als den letzten Zweck ansehen wollte, würde man in den Fehler verfallen, dasjenige, was Mittel ist, zum Zwecke zu erheben. Die äußere Offenbarung führt nothwendig über sich hinaus von dem Christus, der auf Erden gewandelt, zu dem Christus, der uns unmittelbar im Gemüthe berührt, zu dem fortlebenden Christus. Bliebe es bei der bloßen historischen Offenbarung, so würden wir an Christus als an den glauben können, in welchem Gott seine Liebe kundgethan habe; aber darüber würden wir nicht hinaus kommen, daß unser Gemüth für die Erfahrung der Liebe Gottes empfänglich gemacht, auf sinnlich vermittelte Weise angeregt und das so erregte Gefühl mit dem allgemeinen Gottesgefühle verbunden würde. Allein das wäre kein originales Gefühl. Davon unterscheidet sich bei weitem jene unmittelbare rein geistige Erregung unseres durch die äußere Offenbarung empfänglich gemachten Gemüthes durch Gott in Christus, wo es dann heißt: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen. Denn indem Christus uns geistig unmittelbar berührt, fühlen wir in ihm Gott als den, der sich uns mittheilen will, fühlen wir Gott als Liebe, fühlen wir uns als von Gott in Christo Geliebte. — Man kann nicht etwa sagen, daß die äußere Offenbarung, wenn wir die unmittelbare Erfahrung der Liebe Gottes gemacht haben, überflüssig werde, daß das Mittel bei Seite gestellt werde, wenn der Zweck erreicht ist. Vielmehr besteht nun das Verhältniß der Wech-

selwirkung zwischen Zweck und Mittel, indem unsere Empfänglichkeit erhalten und gesteigert wird durch das Vertiefen in die äußere Offenbarung und dadurch die unmittelbare Gemeinschaft an Intensität zunimmt, ganz abgesehen davon, daß in dieser Zeit nach allgemeiner Erfahrung unsere sinnliche Seite auf die mannigfaltigste Weise uns von der unmittelbaren geistigen Gemeinschaft mit Christo abzuziehen geneigt ist und um so mehr gerade sie wieder dadurch, daß sie die Aufnahme der äußeren Offenbarung vermittelt, zum anregenden Organ unseres Gemüthes gemacht werden muß.

Die endliche Creatur bleibt stets dem Wechsel unterworfen, weil sie endlich ist, und kann nicht in unabänderlicher Weise die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott feiern. Wäre sie stets in unmittelbarer geistiger Berührung mit Gott, so würde ihre Selbständigkeit, das Bewußtsein ihres eigenthümlichen Seins, zurücktreten. Indem sie nun ihre endliche Seite erfaßt, ohne das Gottesbewußtsein zu verletzen, wird sie sich bewußt, daß Gott auch in ihrer Selbständigkeit sie bestätige und sie nicht in seine Unendlichkeit auflöse, daß Gott auch die endliche Creatur und zwar nicht nur sie selbst, sondern alle endlichen Geister nicht minder, sofern sie endlich sind, mit seiner Liebe umfaßt. Und dieses Vertrauen, daß Gott die Menschheit und die Einzelnen auch in ihrer Endlichkeit und Eigenthümlichkeit liebe, kann auf keine Weise immer wieder aufs Neue mehr angeregt werden als hier auf Erden durch Vertiefung in das historische Bild Christi, in welchem Gott seine Liebe zu der endlichen Creatur auf äußere Weise geoffenbart hat, und in jenem Leben durch die äußere Gemeinschaft mit Christus, der dann unter den Verklärten in verklärter Leiblichkeit als vollkommener historischer Christus weilen und durch seine äußere leibliche Gegenwart noch weit mehr als durch bloße historische Berichte von ihm unsere Empfänglichkeit für die unmittelbare Erfahrung der Liebe Gottes in der rein geistigen Gemeinschaft mit ihm beleben wird, wie er ja auch schon hier auf Erden nicht wollte, daß man bei seiner äußeren Erscheinung stehen bleibe, sondern zu der geistigen Gemeinschaft mit sich die Menschen rief, damit sie in ihm den Vater sähen, der nicht Körper ist, sondern reiner Geist. So wird durch das von dem Gottesgefühle begleitete Weilen des Geistes in der sinnlichen Offenbarungssphäre die Empfänglichkeit für die unmittelbare Mittheilung der göttlichen Liebe gesteigert und so zieht es den Geist dazu, wieder in seine Totalität von der äußeren Offenbarung oder von der leiblichen

Gemeinschaft mit Christus in jenem Leben zurückzukehren und in neuer Dankbarkeit in reine, unmittelbare, geistige Gemeinschaft mit Christo zu treten und völlig unmittelbar aufs Neue die göttliche Liebe in ihm zu empfinden.

Auf jedem Standpunkt unserer Entwickelung gehören äußere und innere Offenbarung zu einander. Die äußere Erscheinung Christi insbesondere, durch historische Kunde oder durch seine leibliche Gegenwart, dient dazu, immer aufs Neue die Empfänglichkeit für die innere unmittelbare Gemeinschaft zu steigern, welche der Geist in sich zurückgezogen mit Christi Geiste feiert, um hier der göttlichen Liebe rein inne zu werden, und weil kein Moment sich denken läßt, in dem die Empfänglichkeit der endlichen Creatur den höchsten Gipfel erreicht hätte, und weil Gottes Liebe unendlich ist, so ist hier ein Fortschritt der Entwickelung des endlichen Geistes in das Unendliche. —

Jedenfalls aber dient die äußere Offenbarung, die wir jetzt haben, als Mittel, um uns mit Christi Geiste in Gemeinschaft zu bringen, und äußere und innere Offenbarung stehen in dem bleibenden Verhältniß von Mittel und Zweck. Die Wahrheit der äußeren Offenbarung muß unmittelbar erfahren werden und ihre Bedeutung für die Gotteserkenntniß wird deshalb hauptsächlich darauf beruhen, daß sie den Geist immer aufs Neue für die unmittelbaren Gottesgefühle bereitet, in welchen die Quelle für eine auf realer Grundlage ruhende Gotteserkenntniß gegeben ist. — Es ist nicht zu läugnen, daß auch die Philosophie für ihre Gotteserkenntniß dieser originalen Gefühle nicht entrathen kann, wenn sie es nicht bloß mit einem gedachten Gotte zu thun haben will, was näher auszuführen, hier nicht der Ort ist.

Pascal's Erkenntnißtheorie [1].

Von

Professor Dr. Karl **Jetter**,
in Friedrichshafen.

So leicht es ist, bei einem in sich abgeschlossenen, vollendeten philosophischen System, welcher Richtung es auch angehören mag, die leitenden Grundgedanken zu erkennen und sie in ihrem Zusammenhang bis in ihre letzten Consequenzen zu verfolgen, so schwierig ist diese Aufgabe, wenn sich bei einem Philosophen widersprechende Richtungen geltend machen und wenn uns seine Gedanken nicht in einem planmäßig geordneten Ganzen, sondern nur in fragmentarischer Gestalt überliefert sind. Wenn ein Werk der ersten Art einem vollendeten Bau von einheitlichem Stil gleicht, bei dem sich sämmtliche Einzelheiten dem klar erkennbaren Plan unterordnen und zur Harmonie des Ganzen beitragen, so macht das andere den Eindruck eines zwar zusammengehörigen, aber an mehreren vereinzelten getrennten Punkten begonnenen Baues, von dem noch viele einzelne Bausteine herumliegen, bei denen zweifelhaft ist, wie sie zusammengefügt werden sollen, ja die theilweise ganz verschiedenen Baustilen anzugehören scheinen. Um so wichtiger ist es aber in diesem Fall, wenn man sich eine richtige Idee von dem projectirten Gesammtbau machen will, nicht bloß einzelne Theile ins Auge zu fassen, sondern alle in ihrer Bedeutung für das Ganze zu erwägen und den begonnenen Bau nicht nur von e i n e m, sondern von den verschiedensten Standpunkten zu betrachten. In diesem Fall sind wir denn nun auch bei Pascal's Pensées, diesem während seiner letzten vier kranken Jahre entstandenen Fragmente einer großartigen Apologie des Christenthums. So verschieden die Ansichten über seine philosophische Richtung sind, indem Einige, wie Cousin,

---

[1] Die benutzte Ausgabe von Pascal ist die 1866 in 3 Bänden bei L. Hachette und Comp. zu Paris erschienene. Die lateinischen Ziffern in den Citaten beziehen sich auf den betreffenden Artikel der Pensées, die deutschen auf die dazu gehörige Nummer der einzelnen Stelle.

ihn für einen Skeptiker, Andere, wie Vinet für einen Dogmatisten halten, so verschieden lautet auch das Urtheil über seine philosophische Begabung und Leistung. Am ungünstigsten beurtheilt ihn Cousin, der ihn für den mächtigsten Feind erklärt, welchen die Philosophie je gehabt habe, der sich bei seiner religiösen Umwandlung, weil jeder großartigen philosophischen Lehre bar, in den Abgrund des Pyrrhonismus gestürzt und seinen grenzenlosen Skepticismus mit convulsivischer Frömmigkeit verbunden habe; auf der andern Seite giebt Neander sein Gesammturtheil dahin ab, „er habe dem Gemüth und Gefühl seinen gebührenden Platz in dem Zusammenhang des menschlichen Geistes und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge angewiesen und dadurch den Streit zwischen Glauben und Wissen auf eine Weise, die sich immer wieder geltend machen werde, ausgeglichen", also das Problem einer Versöhnung von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, wonach Jahrhunderte gerungen hatten, gelöst. Woher nun diese sich diametral gegenüberstehenden Urtheile? Gewiß nicht bloß daher, weil jeder Kritiker seinen Gegenstand nach seiner individuellen philosophischen Richtung beurtheilt, sondern auch daher, weil nicht alle einschlägigen Stellen in gleicher Weise berücksichtigt werden, sofern jeder Kritiker diejenigen, welche gerade seiner Anschauung zusagen, vor Allem hervorhebt und für die maßgebenden erklärt, andere dagegen ignorirt oder ihrem Sinn Gewalt anthut.

Der naturgemäße Gang unserer Untersuchung wird nun der sein, daß wir 1) an der Hand der einzelnen Stellen zu ermitteln suchen, welche Ansicht er über die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens hat, womit sich eine psychologische Analyse der verschiedenen menschlichen Seelenvermögen verknüpft, und dann 2) sehen, wie er den Schlüssel zur Lösung der sich erhebenden Schwierigkeiten nur in der Religion und zwar in der christlichen findet.

Eine Vorfrage aber ist noch, welche Stellung das erkennende Subject, der Mensch, in dem Universum einnimmt und welches die Grundbestandtheile des menschlichen Wesens sind.

Zunächst steht ihm fest — und dies mag unsern Ausgangspunkt bilden — (III, 26), daß wir zusammengesetzt sind aus zwei specifisch verschiedenen und entgegengesetzten Bestandtheilen (nous sommes composés de deux natures opposées et de divers genre), aus Seele und Leib; „denn es ist unmöglich, daß der Theil in uns, welcher vernünftig denkt (raisonne), anders als geistig ist; wenn Jemand behaupten wollte, daß wir einfach körperlich seien, so würde uns dies von der

Erkenntniß der Dinge ausschließen, da es nichts so Unbegreifliches giebt als die Behauptung, die Materie kenne sich selbst; es ist uns schlechthin unmöglich, uns die Art und Weise vorstellig zu machen, wie dies geschehen sollte." Das eigentliche Wesen der Seele ist aber das Denken; „ich könnte mir", sagt Pascal (I, 2), „einen Menschen denken ohne Hände, Füße und Kopf, denn nur die Erfahrung lehrt uns, daß der Kopf nöthiger ist als die Füße, aber ich kann mir keinen Menschen denken ohne Gedanken, das wäre ein Stein oder ein Vieh. Im Denken besteht also die ganze Würde des Menschen, und dieser Vorzug stellt ihn unendlich hoch über die ganze bewußtlose Natur, so schwach er dieser, die ihn mit unzähligen Gefahren bedroht, — ein Lufthauch oder ein Wassertropfen kann ihn ja tödten — gegenüberstehen mag; er ist zwar nur ein Rohr, aber ein denkendes Rohr; streben wir also darnach, gut zu denken! Dies ist das Princip der Moral." Ebenso sagt er in einem Zusammenhang, wo sonst nur Stellen theologischen Gehaltes stehen (XXIV, 53): „Der Mensch ist offenbar gemacht, um zu denken, das ist seine ganze Würde und sein Verdienst; seine ganze Pflicht besteht darin, zu denken, wie man soll; die richtige Ordnung des Denkens wäre, mit sich selbst, seinem Schöpfer und seinem Ende zu beginnen, doch die wenigsten Menschen denken daran, sondern vielmehr nur, wie sie tanzen, singen, Verse machen und sich vergnügen können. So erhaben das Denken seiner Natur nach ist, so sehr ist es durch seine Fehler gesunken, so daß es nichts Lächerlicheres giebt." Von Letzterem wollen wir zunächst noch absehen, aber das wird durch die angeführten Stellen offenbar constatirt, daß das Denken, und dieses allein, als die Wurzel jeder geistigen Thätigkeit des Menschen erscheint, ja auch als das Princip des praktischen ethischen Handelns, der Moral, und daß wir die Richtigkeit des Denkens als Maßstab der Sittlichkeit anzusehen haben. Daß Pascal gleichwohl nicht als einseitiger Intellectualist anzusehen ist, wird sich aus der Vergleichung mit andern Stellen später ergeben.

Im Bisherigen steht er eigentlich ganz auf cartesianischem Standpunkt: gemeinschaftlich mit Cartesius ist ihm die Betonung des Denkens als derjenigen Function, welche das Wesen des Menschen constituirt (cogito, ergo sum), wodurch er sich von vorn herein in principiellen Gegensatz gegen jede materialistische Anschauung vom Menschen setzt; auch spricht seine Betonung der Würde des menschlichen Denkens trotz der anhängenden Fehler gegen seinen angeblichen vollständigen Skepticismus; ferner ist ihm mit Cartesius gemeinschaftlich der schroffe

Gegensatz von Geister- und Körperwelt, Denken und Ausdehnung, die sich als zwei sich gegenseitig ausschließende Substanzen selbständig gegenüberstehen, ohne daß eine Brücke zwischen beiden möglich wäre. Daraus folgt denn, daß der Mensch, auch wenn man einen sittlich und intellectuell nicht depravirten Zustand voraussetzt, schlechthin unfähig ist zu einer adäquaten Erkenntniß; die Unvollkommenheit in dieser Beziehung ist ihm angeboren, es ist eine metaphysische Unmöglichkeit der Erkenntniß. Denn wie sollte der denkende Theil des Menschen fähig sein, in die Natur der ihn umgebenden Körperwelt einzudringen und dieselbe sich geistig zu assimiliren, wenn durchaus kein Berührungspunkt zwischen beiden stattfindet? Das denkende Subject und die zu denkende Welt können nicht schlechthin dem Wesen nach verschieden sein; was der Geist denken soll, kann nicht reiner absoluter Gegensatz vom Wesen des Geistes sein, sondern muß auch Geist oder wenigstens geistartig sein, ein objectives Gedankensystem, das für uns, das denkende Subject, schlechthin gegeben ist. Diese Wahrheit hat Pascal nicht erkannt, sondern aus der Zusammensetzung des Menschen aus Geist und Körper entwickelt er vielmehr einen weitern Beweis für die Unmöglichkeit der Erkenntniß der einfachen Dinge, mögen diese nun geistiger oder körperlicher Natur sein. Es ist nur mißbräuchliche Redeweise, sagt Pascal (III, 26), und wirkt verwirrend, wenn fast alle Philosophen von körperlichen Dingen geistig und von geistigen körperlich reden. Denn sie sagen kühnlich, daß die Körper einen Zug abwärts haben, daß sie nach ihrem Mittelpunkt streben, die Zerstörung fliehen, den leeren Raum scheuen, daß sie Neigungen, Sympathien und Antipathien haben, während dies lauter Dinge sind, welche nur dem Geist zukommen. Und wenn sie von den Geistern sprechen, betrachten sie dieselben als an einem Ort befindlich, legen ihnen Bewegung von einer Stelle zur andern bei u. s. w., was Dinge sind, die nur dem Körper zukommen. Anstatt die Ideen der einfachen Dinge in uns aufzunehmen, färben wir sie mit unsern Eigenschaften und imprägniren alle einfachen Dinge, welche wir betrachten, mit unserem zusammengesetzten Wesen. Das Allerunbegreiflichste ist der Mensch, in welchem diese zwei einander so entgegengesetzten Dinge, nämlich Geist und Körper, vereinigt sind. Wegen seiner körperlichen Natur nennt er (X, 4) den Menschen nach dem Vorgang des Cartesius ein Automat, eine Maschine, so daß der Leib auch ohne Geist oder denkende Seele seine Functionen verrichten könnte. Wenn der Mensch schon nicht begreift, was der Körper oder Geist an sich ist, so erscheint ihm die Vereinigung

beider natürlich noch viel unerklärlicher. Dies ist der Gipfel der Schwierigkeit und doch besteht das Wesen des Menschen eben in dieser Vereinigung. Pascal citirt in diesem Zusammenhang als Bekräftigung seiner Ansicht das Wort Augustin's: modus, quo corporibus adhaeret spiritus, comprehendi ab hominibus non potest, et hic tamen homo est. Pascal's Auge ist blind gegen die vielfachen Beweise vom gegenseitigen Einfluß des geistigen und körperlichen Lebens, oder er verzichtet vielmehr von vorn herein auf die Möglichkeit einer rationellen Erklärung davon, und kann die Vereinigung beider Factoren sowie ihr gegenseitiges Wirken auf einander nur durch ein unmittelbares göttliches Eingreifen, durch ein Wunder, erklären. Kein Wunder, wenn diese zwei Gegensätze, die beim Menschen auf gewaltsame Weise zu einer mechanischen Einheit zusammengebogen sind, nachher wieder auseinandergehen und sich in ihrer Sprödigkeit gegen einander geltend machen.

Es sind also zwei specifisch verschiedene und unendlich weit von einander getrennte Reiche, welchen die Körper und welchen die Geister angehören. (XVII, 1) „Alle Körper, die Himmel, die Sterne, die Erde und ihre Königreiche sind nicht so viel werth als der geringste der Geister, denn der Geist erkennt das Alles und sich selbst, die Körper aber nichts; aus allen Körpern zusammen könnte man nicht den geringsten Gedanken machen. Ueber diesen beiden Reichen erhebt sich aber noch ein drittes, das Reich der Liebe; die unendlich große Entfernung der Körper vom Reich des Geistes stellt die unendlich vielmal größere Entfernung des letztern vom Reich der Liebe sinnbildlich dar, denn diese ist übernatürlich; es sind drei specifisch verschiedene Reiche (ce sont trois ordres différant en genre). Alle Körper und Geister zusammen und ihre Erzeugnisse haben nicht so viel Werth als die geringste Regung der Liebe, sie ist von einer unendlich vielmal höhern Ordnung, denn man könnte aus allen Körpern und Geistern zusammen nicht die geringste Regung wahrer Liebe herausbringen.“ Was versteht nun Pascal unter dieser „Liebe“? Er gebraucht in demselben Zusammenhang den offenbar damit synonymen Ausdruck „Größe der Weisheit“, welche nirgends zu finden sei als in Gott und unsichtbar für die Fleischlichen und für die Leute von Geist. Wir werden also darunter zu verstehen haben das göttliche Wissen und Handeln oder vielmehr die Einheit von beidem, für deren Erkenntniß also im Wesen des menschlichen Geistes jeder Anknüpfungspunkt fehlt. Nun aber hat sich diese zunächst immanente göttliche Weisheit und Liebe auf Erden mani-

festirt und ein Reich gegründet; „die Heiligen haben ihr Reich, ihren Glanz, ihren Sieg, und bekümmern sich nicht um fleischliche oder geistige Größe, oder vielmehr diese steht zu ihnen in keiner Beziehung, da sie ihnen nichts zufügen oder nehmen kann, Gott genügt ihnen." Damit meint er offenbar nichts Anderes als das christlich-religiöse Leben. Für Pascal sind aber, wie sich an dem wechselnden Sprachgebrauch zeigt, Seele und Geist identische Begriffe, die Seele ist Geist, oder der Geist in seiner Besonderung, sofern er mit dem Körper vereinigt ist, heißt Seele. Somit ergiebt sich aus den bisherigen Sätzen klar, daß in der menschlichen Seele, wie sie von Natur ist, kein Anknüpfungspunkt und kein Verständniß vorhanden sein kann für das christlich-religiöse Leben, ja es kann zweifelhaft erscheinen, ob Pascal das religiöse Bedürfniß überhaupt als ein im natürlichen Wesen des menschlichen Geistes begründetes ansehen kann; jedenfalls wird dieser natürliche Factor des menschlichen Wesens sehr verkürzt. Welche Schwierigkeiten ergeben sich weiter daraus, wenn die Liebe etwas Uebernatürliches und dem Wesen des menschlichen Geistes an sich Fremdes sein soll! Oben haben wir gehört, wie er das Princip der Moral in das richtige Denken setzt und offenbar nicht den geringsten Zweifel an der Möglichkeit hegt, bei correctem Denken eine richtige Moral zu Stande zu bringen: wie soll aber eine Moral möglich sein, mögen wir auch von der specifisch christlichen Moral absehen, wenn ein so fundamentaler Begriff wie der der Liebe dem menschlichen Denken fremd ist? Endlich ergeben sich aus jener Grundanschauung abermals gefährliche Consequenzen für die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Denkens. Das Denken, diese Grundfunction des menschlichen Geistes, ist es ja, wodurch sich der Mensch über die Körperwelt erhebt; nun können wir aber die den Menschen umgebende Körper- und Geisterwelt, ja sein körperliches und geistiges Wesen selbst, diese Objecte seiner denkenden Thätigkeit, nicht anders betrachten denn als durch die göttliche Weisheit oder das schöpferische göttliche Denken gesetzt, und eben darin, daß der menschliche Geist das Abbild des göttlichen Geistes ist, liegt für uns eine Gewähr für die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Denkens, speciell seiner erkennenden Thätigkeit. Diese Bürgschaft ist uns aber entrissen, sobald wir mit Pascal die göttliche Weisheit als schlechthin unsichtbar für den menschlichen Geist und das menschliche Denken nicht wenigstens als ein dem göttlichen analoges betrachten. Es ist schon hier der Ort, hinzuweisen auf Pascal's Streben, alle Gegensätze möglichst zu schärfen, und wir werden

später als Grund dieser Neigung die Absicht erkennen, im religiösen Interesse die natürliche Befähigung des Menschen möglichst tief herabzudrücken, damit das Wirken der göttlichen Gnade in um so hellerem Licht erscheine und dem Menschen zum Bewußtsein gebracht werde, daß er gar nichts von sich selbst vermöge.

Mit dem Bisherigen wäre nun vorläufig die Frage erledigt, welche Stellung der Mensch im Universum einnimmt. Gehen wir nun an die Entwickelung seiner Ansicht über die Möglichkeit und Wahrheit des menschlichen Erkennens im Einzelnen, nachdem schon vorläufig auf die Schwierigkeiten hingewiesen worden ist, welche sich für diese Frage aus seiner Anschauung von den Bestandtheilen des menschlichen Wesens ergeben. Hierbei ist im Voraus zu bemerken, daß sich widersprechende Stellen bei Pascal gegenüberstehen. Diese Widersprüche, denen wir noch öfter begegnen werden, dürften sich am einfachsten erklären, wenn wir annehmen, daß an Pascal zwei verschiedene Richtungen zu unterscheiden sind, Pascal als Mathematiker und Pascal als Theolog und zwar als Jansenist. Diese Widersprüche dürfen uns nicht wundern, im Gegentheil müßte es als ein psychologisches Räthsel erscheinen, wenn ein Mann, der den größten Theil seines Lebens mit dem Studium der exacten Wissenschaften zugebracht, dabei eine tief eindringende Schärfe des Geistes gezeigt und bedeutende Entdeckungen gemacht hat, später seine früheren Anschauungen ganz verleugnen würde, trotz des erfolgten religiösen Umschwungs und der Hinneigung zum Mysticismus.

Sein Standpunkt als Mathematiker tritt am meisten hervor in dem Fragment Traité de l'esprit géométrique, welches noch von Bossut als Artikel II. u. III. in die Reihe der Pensées aufgenommen wurde und in den neueren Ausgaben wohl nur deshalb an einem andern Ort steht, weil es ein verhältnißmäßig abgeschlossenes Ganzes bildet, nicht etwa aus dem Grunde, daß es schon in einer früheren Zeit entstanden wäre und somit nicht in den Gedankenkreis der Pensées gehörte. — Die Grundgedanken dieser Stelle sind folgende (Band III, S. 163 ff.): Die zwei Hauptvermögen der Seele sind der Verstand (l'entendement) und der Wille, sie bilden die zwei Eingänge, wodurch die Meinungen in die Seele kommen. Der natürliche Weg ist der erste, der des Verständnisses, denn man sollte nur zu bewiesenen Wahrheiten seine Zustimmung geben. Aber der gewöhnliche Weg, obgleich gegen die Natur, ist der des Willens, denn die meisten Menschen lassen sich fast immer bewegen, nicht auf Be-

weise hin zu glauben, sondern nach Neigung (par l'agrément). Dieser Weg ist niedrig, unwürdig und seltsam, auch will die ganze Welt nichts von ihm wissen, denn Jeder erklärt, er glaube und liebe nur die Dinge, von welchen er wisse, daß sie es verdienen. Sogleich nachher nennt er Geist und Herz die zwei Pforten, durch welche Wahrheiten, welche unseren natürlichen Horizont nicht übersteigen (vérités de notre portée), in die Seele aufgenommen werden. Offenbar nimmt er also einerseits entendement und esprit, andererseits volonté und coeur als Wechselbegriffe; das Herz ist das Organ der praktischen Thätigkeit des Menschen und stellt sich in Gegensatz zur theoretischen Thätigkeit des Verstandes. Somit hat sich ihm der Begriff der menschlichen Seele, deren Wesen er ja ursprünglich nur in das Denken gesetzt hatte, schon erweitert, sofern er eine theoretische und praktische Thätigkeit an ihr unterscheidet, oder wir haben das Wort „denken" in dem Sinn zu nehmen, daß es beide Thätigkeiten umfaßt.

Jedes dieser zwei Vermögen, Verstand und Wille, hat nun seine eigenthümlichen Principien und ersten Motive zu den daraus hervorgehenden Handlungen: die des Geistes sind natürliche, aller Welt bekannte Wahrheiten (z. B. daß das Ganze größer als der Theil ist), außerdem noch mehrere besondere, nicht allgemein anerkannte Axiome, die aber, seit man sie einmal zugelassen hat, trotz ihrer Falschheit dieselbe Macht haben, sich in Credit zu setzen, wie die wahrsten; die Motive und Principien des Willens sind gewisse natürliche, allen Menschen gemeinsame Wünsche, z. B. das Verlangen, glücklich zu sein, das Jedermann haben muß, außerdem mehrere besondere Objecte, die Jeder zu erreichen sucht und die, da sie die Macht haben, uns zu gefallen, auch den Willen in Bewegung zu setzen vermögen, wie wenn sie sein wahres Glück ausmachten, obgleich sie in Wirklichkeit verderblich sind. Unter den letztern werden wir uns wohl die an sich oder wenigstens in ihrer Ausartung fehlerhaften Neigungen des menschlichen Willens vorzustellen haben, z. B. das Streben nach Genuß, Reichthum, Ehre u. s. w.; von den falschen Axiomen des Verstandes giebt er im weitern Verlauf dieses Abschnittes selbst ein Beispiel, wo er die Falschheit der viel verbreiteten Ansicht nachweist, daß der Raum nicht ins Unendliche theilbar sei.

Von solchen Dingen nun, welche sich als nothwendige Consequenz der allgemeinen Principien und der von Allen zugestandenen Wahrheiten nachweisen lassen oder die in engem Zusammenhang mit den Wünschen unseres Herzens stehen, ist der Mensch leicht zu überzeugen,

zumal wenn beides zugleich stattfindet, also theoretisches und praktisches Interesse zusammenstimmt. Wenn aber Dinge zwar auf allgemein anerkannten Wahrheiten beruhen, aber zugleich mit unsern Neigungen im Widerspruch stehen, so entsteht ein zweifelhaftes Schwanken zwischen Wahrheit und Vergnügen, ein Kampf mit ungewissem Ausgang zwischen der Erkenntniß des Einen und der Neigung zum Andern; die stolze Seele, welche sich rühmte, nur nach Gründen oder vernunftgemäß (par raison) zu handeln, folgt einer schimpflichen, unbesonnenen Wahl zufolge dem, was ein verdorbener Wille wünscht, welchen Widerstand auch der aufgeklärte Geist entgegensetzen mag. So lange also die Menschen sich mehr durch die Laune als durch die Vernunft leiten lassen, besteht die Ueberredungskunst in zwei Stücken, den Andern zu überführen und ihn für sich zu gewinnen (convaincre und agréer); das erste gilt dem für Beweise zugänglichen Verstand, das zweite dem seinen Launen und Neigungen folgenden Willen; somit ist nothwendig die Bekanntschaft mit dem Geist und Herzen des Andern, damit man weiß, welche Principien er zugiebt und welche Dinge er liebt. Die zweite Kunst ist viel schwerer, bewundernswerther und nützlicher, aber wahrscheinlich, wenn auch nicht in thesi, so doch in praxi, absolut unmöglich, weil die Neigungen des Willens (les principes du plaisir) nicht fest und beständig sind, sondern bei jedem einzelnen Menschen wechseln nach Alter und Stimmung, sowie bei den Menschen im Allgemeinen nach Geschlecht, Vermögen, Stand u. s. w.

Obgleich es nun aber wenige Wahrheiten und noch weniger Gegenstände des Vergnügens giebt, über welche wir immer einer Meinung sind, so giebt es doch einen Weg, um den Zusammenhang von Wahrheiten mit ihren theoretischen oder praktischen Principien (la liaison des vérités avec leurs principes, soit de vrai, soit de plaisir) nachzuweisen, vorausgesetzt, daß die einmal zugestandenen Principien fest und unwiderruflich bleiben. Diese Kunst zu überzeugen oder die vollständige methodische Beweisführung besteht in drei wesentlichen Stücken: 1) daß man die Ausdrücke, deren man sich bedienen muß, klar definirt, 2) daß man evidente Principien oder Axiome aufstellt, um damit die Sache zu beweisen, um welche es sich handelt, 3) daß man immer im Geist beim Beweis die Definition, d. h. ihren Wortlaut, an die Stelle der definirten Sache setzt, da man sonst einen und denselben Ausdruck in verschiedenartigem Sinn nehmen und damit Mißbrauch treiben könnte. Alle Welt sucht eine unfehlbare Methode und die Logiker allein versprechen eine solche, allein nur die Ma-

thematiker gelangen zu diesem Ziel, und außer ihrer Wissenschaft und dem, was ihre Methode nachahmt, giebt es gar keine wahrhaften Beweise. Was über die Mathematik hinausgeht, ist über unser Vermögen (ce qui passe la géometrie, nous surpasse).

Wie gelangt nun aber die Mathematik zu einer solchen Beweisführung? Das Ideal der Methode bestände in einem Doppelten: 1) daß man keinen Ausdruck brauchte, dessen Sinn nicht zuvor klar entwickelt ist, 2) keinen Satz vorbrächte, der nicht durch schon bekannte Wahrheiten bewiesen ist, mit einem Wort darin, daß man alle Ausdrücke definiren und alle Sätze beweisen würde.

Dies ist aber absolut unmöglich, weil die ersten Worte, welche man definiren, die ersten Sätze, welche man beweisen wollte, wieder andere voraussetzen würden, bei welchen dasselbe nöthig wäre, und so könnte man nie zu den ersten gelangen; man würde ja z. B. bei einer Definition des Worts „sein“ nothwendig das Wort „ist“ brauchen und sich somit in einem Cirkel bewegen. Auch gelangt man im weitern Verlauf nothwendig zu ursprünglichen Wörtern, welche man nicht weiter definiren kann, zu so klaren Principien, daß man keine findet, die es in noch höherem Grad wären, um zum Beweis dienen zu können. Somit befinden sich die Menschen in einem natürlichen Unvermögen, irgend eine Wissenschaft in absolut vollständiger Ordnung zu behandeln. Allein es giebt noch einen Weg — und das ist der der Mathematik —, welcher allerdings niedriger steht, weil er weniger überführend ist, aber darum doch nicht weniger gewiß ist. Diese Methode definirt nicht Alles und beweist nicht Alles, und darin steht sie nach, aber sie setzt nur Dinge voraus, welche klar und ausgemacht sind vermöge des natürlichen Lichts, und darum ist diese Ordnung vollständig wahr, da in Ermangelung der Worte die Natur selbst ihre Stütze ist. So definirt die Mathematik („géometrie") Dinge wie „Raum, Zeit, Bewegung, Zahl, Gleichheit“ und ähnliche, die es in Menge giebt, nicht, weil diese Ausdrücke die dadurch angedeuteten Dinge für Jeden, der die Sprache versteht, so natürlich bezeichnen, daß eine etwaige Erklärung eher Dunkelheit als Belehrung brächte. Diese undefinirbaren Worte braucht man aber mit derselben Sicherheit und Gewißheit, wie wenn sie auf ganz unzweideutige Weise erklärt wären, weil die Natur uns davon ohne Worte ein klareres Verständniß gegeben hat, als es uns die Kunst durch Erklärungen verschaffen könnte. Alle Ausdrücke in der Mathematik sind vollkommen verständlich, entweder durch das natürliche Licht oder durch die Definitionen, welche

diese Wissenschaft davon giebt; somit ist Alles, was die Mathematik behauptet, vollständig bewiesen entweder durch das natürliche Licht oder durch eigentliche Beweise. Wenn daher diese Wissenschaft nicht Alles definirt und beweist, so geschieht dies allein aus dem Grunde, weil es für uns unmöglich ist; aber da die Natur das bietet, was diese Wissenschaft nicht leisten kann, so gewährt ihre Methode zwar keine übermenschliche Vollkommenheit, aber doch die höchste für Menschen erreichbare.

In diesem ganzen Abschnitt redet der besonnene Mathematiker, der sich wohl der Schranken seiner Wissenschaft bewußt ist, sofern sie in letzter Linie auf Axiomen und Definitionen beruht, welche nicht weiter bewiesen werden können, in dem aber auch der unvertilgbare Glaube an die Wahrheit seiner Wissenschaft lebt. Das „natürliche Licht“ ist es, welches ihm über die ersten undefinirbaren Begriffe und unbeweisbaren Axiome Klarheit giebt, in höherem Grad, als es der Verstand vermöchte; sie bilden gleichsam sein *δός μοι, ποῦ στῶ*, den festen, unentreißbaren Standpunkt, von welchem aus der menschliche Geist nun sein Gebiet nach allen Seiten erweitert, und zwar vermöge der streng mathematischen Methode, welche in der Synthese der vorausgesetzten oder schon bewiesenen Sätze besteht. So gewiß ist er der Unfehlbarkeit und Nothwendigkeit dieser Methode, daß er sagt, nur sie, oder was sie nachahme, gebe wahrhafte Beweise, und diesen allein soll ja der Geist glauben; was nicht stricte in mathematischer Weise bewiesen werden kann, geht über uns hinaus. Der Factor des menschlichen Seelenlebens, der bei dieser Operation wirksam ist, ist nur der Verstand (entendement, raison, esprit); je weniger die persönliche Neigung des Menschen dabei ins Spiel kommt, desto besser ist es; denn es ist des Geistes unwürdig, auf bloße Neigung oder Auctorität hin zu glauben, wo er nicht überzeugt ist. Es wäre freilich schwer einzusehen, wie bei den mathematischen Wissenschaften Mechanik, Arithmetik und Geometrie, die es mit Bewegung, Zahl und Raum zu thun haben, eine andere Thätigkeit als die des Verstandes in Betracht kommen könnte.

Jedoch in einer Beziehung kann nach Pascal die Mathematik wenigstens mittelbar dazu dienen, uns über dieses Gebiet hinauszuführen und „Gefühle des Herzens“ in uns zu erwecken. Wir werden nämlich, wie er in längerer Ausführung nachweist, in allen drei Zweigen der Mathematik auf den Begriff der Unendlichkeit als ein Fundament und Princip der Mathematik geführt, und zwar in doppeltem

Sinn, auf eine Unendlichkeit der Größe und Kleinheit, zwischen welchen beiden Extremen jede Zahl, Zeit und Bewegung liegt, womit wir es zu thun haben. Freilich vermögen wir diese Unendlichkeit nicht zu beweisen, aber vermöge natürlicher Klarheit sehen wir, daß Alles in infinitum vermehrt und vermindert werden kann; diese zwei Arten von unendlichen Größen stehen in engster Beziehung zu einander und bedingen sich gegenseitig. „Wer nun von diesen Wahrheiten eine klare Einsicht hat, kann in dieser doppelten Unendlichkeit, die uns von allen Seiten umgiebt, die Größe und Macht der Natur bewundern und durch diese wunderbare Betrachtung zur Selbsterkenntniß geführt werden, da er sich in die Mitte zwischen einer Unendlichkeit und einem Nichts von Ausdehnung, Zahl, Bewegung und Zeit gestellt sieht. Daraus kann man sich nach seinem wahren Werth beurtheilen lernen und Reflexionen bilden, welche mehr werth sind als die ganze übrige Mathematik." Dieser Schluß zeigt uns schon die andere Anschauungsweise Pascal's, daß nicht das Wissen an sich Werth für den Menschen hat, sondern daß durch die tiefere Erkenntniß sämmtlicher Wissenschaften und namentlich durch die dabei hervortretenden Widersprüche und Lücken unseres Wissens das religiöse Verlangen und das Bewußtsein von der Unzulänglichkeit alles Irdischen in uns geweckt werden soll. Doch hier klingt dieser Gedanke nur an und erscheint als etwas Vereinzeltes. Nach der Consequenz der in jener Stelle ausgesprochenen Anschauung müßte die Methode jeder Wissenschaft, auch der nicht mathematischen, sofern sie auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, dieselbe sein wie bei der Geometrie, d. h. man müßte bei jeder Wissenschaft von etlichen bestimmten, allgemein anerkannten Begriffen und Axiomen ausgehen und durch weitere Entwickelung und Combination derselben die Wissenschaft allmählich aufbauen. Denn er sagt ausdrücklich, jene Art von Beweisführung sei der Weg, um den Zusammenhang von Wahrheiten mit ihren Principien, seien es nun Principien des Wahren oder des Vergnügens, erkennen zu lassen, vorausgesetzt, daß die einmal zugestandenen Principien fest und unwiderruflich bleiben. Wie sich freilich bei dieser Construction einer Wissenschaft die Empirie dazu stellt, läßt er unerörtert. Der Unterschied zwischen den „Principien des Wahren und denen des Vergnügens" wird sich wohl nach der gewöhnlichen Sprachweise auch folgendermaßen bezeichnen lassen: Die Principien des Wahren sind rein theoretische Wahrheiten und Axiome, bei denen nur der Verstand in Betracht kommt, die Principien des Vergnügens sind die verschiedenen Richtungen und Wünsche des Wil-

lens, wobei ethische Motive sowie persönliche Neigungen und Abneigungen mit ins Spiel kommen. Axiome und Definitionen aus der Mathematik und dem Kreis der damit verwandten Wissenschaften werden bei jedem Menschen gleich ausfallen oder sofort in ihrer Wahrheit von ihm anerkannt werden; auf seinen moralischen Charakter sowie auf persönliche Neigung und Abneigung kommt es dabei nicht im Geringsten an. Anders dagegen ist es bei der Moral, dem Rechte, der Politik u. s. w.; hier fallen schon die Definitionen der Grundbegriffe verschieden aus je nach der Individualität der Einzelnen; man bedenke nur, wie verschieden und zwar nicht nur dem Ausdruck, sondern der Sache nach die Begriffe von Recht, Pflicht, Tugend, Erlaubtem, Staat, Eigenthum, Gerechtigkeit u. s. w. je nach der Verschiedenheit des wissenschaftlichen und moralischen Standpunktes des Einzelnen bestimmt werden. Allein hält man den einmal angenommenen Sinn fest, so muß nach Pascal's Ansicht die weitere Deduction die mathematische sein; wenn dieses Verfahren bei nicht mathematischen Disciplinen verhältnißmäßig selten eingeschlagen wird, so liegt der Grund davon darin, daß über diese praktischen Dinge so selten Uebereinstimmung bei einer größern Zahl von Menschen herrscht und daß auch der Einzelne in seinen Ansichten sich nicht constant bleibt. Allein der Consequenz nach müßte Pascal seine Ansichten über die beste Methode sämmtlicher Wissenschaften verwirklicht sehen z. B. in der Ethica more geometrico demonstrata des Spinoza oder in der Wolff'schen Philosophie.

Seine Forderung dürfte vielleicht erinnern an die mathematische Methode, wie sie auch Cartesius in seinem Werk de prima philosophia verfolgt hat.

So scheint denn also Pascal keinen Zweifel zu hegen an der Möglichkeit des menschlichen Erkennens und speciell des wissenschaftlichen Erkennens, falls nur die von ihm empfohlene Methode befolgt wird, und dabei legt er das Hauptgewicht auf die combinirende Thätigkeit des Verstandes. Auch die „Principien des Willens" oder die Wünsche des Herzens, z. B. das Streben, glücklich zu sein, der Selbsterhaltungstrieb, sind an sich nicht etwas Fehlerhaftes, sagt er ja doch, jeder Mensch müsse dieses Streben haben; aus der häufigen Benennung principes de plaisir oder volupté ist aber wohl nicht zu schließen, daß er dem Willen des Menschen eine ausschließlich epikureische Richtung nach der Lust (ἡδονή) zuschriebe, sondern er versteht darunter eben im Allgemeinen den Bethätigungstrieb nach außen in

seinen verschiedenen Aeußerungen, unter denen allerdings die Neigung zum Genuß besonders hervortritt. Jene Triebe sind an sich berechtigt und der Verstand hat nachher mit ihnen als mit gegebenen Größen zu rechnen; nur sollen sie sich nicht zur Unzeit einmengen und das klare Urtheil des Verstandes trüben.

Was ist es nun aber um dieses natürliche Licht, auf welchem schließlich die Grundbegriffe und Sätze der Mathematik und der damit verwandten Wissenschaften beruhen? Die Natur soll uns von denselben ohne Worte ein klareres Verständniß gegeben haben, als es uns die Kunst durch Erklärungen verschaffen könnte. Offenbar ist nach dem Zusammenhang unserer Stelle, wo jeder Einfluß des Willens oder des Herzens als ein trübendes Moment abgewiesen wird, darunter etwas in die Sphäre des Verstandes Gehöriges gemeint, und zwar etwas, das ihm unmittelbar gegeben ist und nicht erst durch Reflexion und Combination gefunden werden muß, oder, wie Cousin es ausdrückt, es sind directe Begriffe der Vernunft. Auch hier steht er ganz auf dem Boden der cartesianischen Philosophie; was bei Pascal die Kenntnisse sind, welche wir dem natürlichen Licht verdanken, das sind bei Cartesius die Dinge, welche uns mit gleicher Klarheit und Bestimmtheit einleuchten, wie der Satz: „Ich denke, also bin ich“, und die deshalb auch gleichen Anspruch auf Wahrheit haben müssen; es sind die einfachen Wahrheiten, die an sich deutlich und durch eine sichere Erfahrung in uns selbst gestützt sind, so daß sie keiner weitern Erörterung bedürfen.

Als Resultat der ganzen bisherigen Ausführung werden wir annehmen können, daß Pascal an der Möglichkeit einer durch den Verstand vermittelten und auf dem „natürlichen Licht“ beruhenden Erkenntniß sämmtlicher Wissenschaften durchaus nicht zweifelt. Nur bleibt die Schwierigkeit, wie zwei so verschiedene Vermögen wie Verstand und Wille ohne gegenseitige Beeinflussung sollen wirken und sich harmonisch bethätigen können, wenn es an einer innern Einheit des Seelenlebens fehlt.

Dieser Anschauung steht aber eine andere, im weitaus größten Theil der Pensées vertretene, gegenüber, wonach eine vollständige Erkenntniß der Wahrheit für den Menschen unmöglich ist. Die Gründe dafür ergeben sich für Pascal theils aus der natürlichen Stellung des Menschen als eines endlichen, beschränkten Wesens, theils aus seinem moralischen Zustand, wie er sich erfahrungsgemäß darstellt, oder sie sind theils metaphysischen, theils psychologisch-ethischen Charakters.

Zu den Gründen der ersten Art gehört nun theilweise schon das oben S. 283 f. Gesagte. Pascal führt aber noch weitere Gründe an, die alle in der Betrachtung der natürlichen Stellung des Menschen ihre Wurzel haben (III, 27). Die zwei Principien der Wahrheit, d. h. die Quellen, aus welchen wir sie schöpfen, oder die Wege, auf denen wir dazu gelangen, sind die Vernunft und die Sinne. Dies widerspricht der Stelle S. 286 insofern nicht, als dort die Rede war von der Art und Weise, wie Meinungen, abgesehen von ihrer Wahrheit oder Falschheit, von der Seele aufgenommen werden (durch den Verstand oder durch Willkür), während es sich an unserer Stelle darum handelt, welche Werkzeuge uns gegeben sind, um etwas als wahr oder falsch zu erkennen. Den eigenthümlichen Wirkungskreis der Vernunft oder der Sinne hat Pascal nirgends bestimmt, auch keine Grenzlinie ihrer beiderseitigen Thätigkeit gezogen, und doch wäre es um so nöthiger gewesen bei dem schroffen Gegensatz zwischen Geister- und Körperwelt, welcher letztern die Sinne offenbar angehören. Die Verrichtung der Sinne kann wohl nur die sein, die mannigfaltigen Eindrücke von der den Menschen umgebenden Außenwelt, soweit sie körperlicher Art ist, aufzunehmen und der Vernunft zu überliefern. Wie aber dieses unumgänglich nothwendige Zusammengreifen beider Factoren bei seiner dualistischen Ansicht von den Bestandtheilen des menschlichen Wesens möglich sein soll, bleibt unerklärt. Die Aufgabe der Vernunft oder des Verstandes (raison) wird darin bestehen, diese Sinneseindrücke zu sammeln, Kritik darüber zu üben, sie zu vergleichen und zu combiniren. Der menschliche Geist empfängt also Wahrnehmungen oder Sinneseindrücke aus dem ihn umgebenden Universum (I, 1), jedoch sind diese nach zwei Seiten hin beschränkt, einmal durch die unendliche Ausdehnung der Natur, in welcher er wie ein verschwindender Punkt erscheint, andererseits durch die unendliche Menge und Kleinheit der Theile der einzelnen Naturobjecte, welchen gegenüber sein Körper wie ein Coloß erscheint. Er verliert sich in diesen Wundern, die ebenso erstaunlich sind durch ihre Größe wie durch ihre Kleinheit, denn er ist ein Nichts in Vergleich mit der Unendlichkeit, ein All in Vergleich mit dem Nichts, und da er so in der Mitte steht zwischen dem Nichts und dem All, ist er gleichweit entfernt von dem Verständniß beider Extreme; das Ziel sowohl als das Princip aller Dinge hüllt sich für ihn in ein undurchdringliches Geheimniß. Was wir vom Sein haben, entzieht uns die Kenntniß der ersten Principien, welche aus dem Nichts entstehen, und der Umstand, daß wir

nur so wenig vom Sein haben, entzieht uns den Anblick der Unendlichkeit. Unsere Intelligenz nimmt in der Ordnung der intelligibeln Dinge denselben Rang ein wie unser Körper in der Ausdehnung der Natur. Dieser Zustand, welcher die Mitte hält zwischen zwei Extremen, und diese Beschränkung findet sich bei allen unseren Vermögen. Unsere Sinne bemerken die Extreme nicht, die äußerste Hitze oder die äußerste Kälte, zu viel Geräusch macht taub, allzu große Entfernung und Nähe hindert am Sehen, zu große Länge und Kürze der Unterhaltung macht sie undeutlich, zu viel Wahrheit verblüfft, die ersten Principien haben zu viel Klarheit für uns, zu viel Vergnügen ist lästig, zu viele Consonanzen in der Musik mißfallen, zu viele Wohlthaten reizen uns: kurz, die Extreme sind für uns, wie wenn sie nicht wären, und wir sind nichts in Beziehung auf sie, sie entschlüpfen uns und wir ihnen. Dies ist in Wahrheit unser Zustand und er macht uns unfähig, gewiß zu wissen und absolut nicht zu wissen. Sowohl zur Erkenntniß des Nichts als des All müßte man unendlich sein; wer die letzten Principien der Dinge begriffen hätte, könnte auch zur Erkenntniß des Unendlichen gelangen, denn beides hängt von einander ab, die Extreme berühren sich, vereinigen sich kraft ihrer Entfernung und finden sich wieder in Gott, und nur in ihm.

(III, 26) Ein weiterer Grund, welcher dem Menschen eine adäquate Erkenntniß der Objecte unmöglich macht, liegt in Folgendem. Als ein Theil des Ganzen ist der Mensch von der Erkenntniß des Ganzen ausgeschlossen, nun wird er aber streben, wenigstens die Theile zu erkennen, zu denen er in Beziehung steht (avec lesquels il a de la proportion); allein alle Theile der Welt stehen in einem solchen Rapport und einer gegenseitigen Verkettung, daß es unmöglich ist, Eines ohne das Andere und ohne das Ganze zu erkennen. Der Mensch z. B. steht in Beziehung zu Allem, was er kennt, zu Raum und Zeit, Bewegung, den Elementen, Licht und Wärme, Luft, Lebensmitteln. Man müßte also, um den Menschen vollständig zu kennen, wissen, warum er die Luft braucht, um die Luft zu kennen, wissen, in welcher Beziehung sie zum Leben des Menschen steht, ebenso die gegenseitige Beziehung von Feuer und Luft. Kurz, alle Dinge sind verursachend und verursacht, mittelbar und unmittelbar, durch ein natürliches unmerkliches Band sind die entferntesten und verschiedensten Dinge mit einander verkettet. Daher hält Pascal es für unmöglich, die Theile zu kennen ohne das Ganze, und umgekehrt.

Gegen diese Beweise ist in erster Linie zu bemerken, daß sie nur die Unmöglichkeit einer absolut vollständigen, aber nicht einer wahren, richtigen Erkenntniß beweisen. Eine Erkenntniß von der Art, wie er sie verlangt, welche mit einem Blick Alles überschaut und den Zusammenhang der Theile unter sich und mit dem Ganzen erkennt, ist nur bei Gott möglich; daraus folgt aber nicht, daß nicht dem Menschen auf beschränkterem Gebiet die Wahrheit zugänglich sein sollte; einzelne Glieder einer Kette lassen sich doch wohl in ihrem Zusammenhang und Verhältniß erkennen, auch wenn der Anfang und das Ende der erstern unserm Auge sich verbirgt. Auf der Beobachtung und Verknüpfung der vielen einzelnen uns umgebenden Erscheinungen und der Aufsuchung ihres Zusammenhangs beruht ja im Grunde jede Wissenschaft. Wenn wir auf die Bedingungen achten, unter welchen der eine oder andere von den verschiedenen Fällen eintritt, werden wir bestimmen können, was in unseren Erfahrungen von den Objecten und was von uns selbst herrührt und wie sich beides verhält; wir werden die objectiven Vorgänge und Eigenschaften der Dinge und auch die Ursachen, von welchen sie abhängen, ausmitteln können, ähnlich wie wir bei einer Gleichung mit mehreren unbekannten Größen alle bis auf eine eliminiren, worauf sich aus der Schlußgleichung die letztere ergiebt. Wenn die einfache Beobachtung nicht ausreicht oder nicht die nöthige Sicherheit giebt, so können wir durch Schlußfolgerungen bestimmen, was für Erscheinungen sich unter Voraussetzung einer gewissen Ansicht über das Wesen der Dinge und die wirkenden Ursachen ergeben müssen; treten diese Erscheinungen wirklich regelmäßig ein, so ist die Richtigkeit der Annahme bewiesen, im andern Fall ist Berichtigung nöthig. Wenn auch keine Aussicht auf das absolute Wissen sich eröffnet, so läßt sich doch hoffen, daß es der andauernden Forschung gelingen könne, uns in allmählichem Fortschritt diesem Ideal näher zu bringen, unsere Kenntniß der Welt und ihrer Gesetze mit der Erweiterung ihres Umfanges zugleich auch zu immer höherer Sicherheit zu erheben. Weiter läßt sich bei den mathematischen Wissenschaften, deren Verständniß er doch nach dem oben Gesagten dem Menschen nicht abspricht, ebenso gut wie der Zusammenhang des Menschen mit Raum, Zeit, Bewegung, Elementen, Luft u. s. w. der Zusammenhang ihrer Grundbegriffe, die ja zum Theil die eben genannten sind, mit anderen nachweisen: warum soll nun das wissenschaftliche Verständniß, das er trotzdem hier zugiebt, nicht auch anderwärts möglich sein?

Wenn sodann Pascal bei seinem früheren Beweis sagt, der Umstand, daß der Mensch in der Mitte stehe zwischen dem Nichts und dem All, schließe ihn aus von dem Verständniß des Zieles und des Princips aller Dinge, so ließe sich aus dieser Behauptung mit demselben und vielleicht mit größerem Recht die entgegengesetzte Folgerung ziehen: eben jene Mittelstellung befähigt den Menschen zu beidem, er ist der Mikrokosmus. Weiter sollen die ersten Principien aus dem Nichts entstehen und das, was wir vom Sein haben, uns die Kenntniß derselben entziehen. Pascal sagt nicht, was jene ersten Principien sind; sollen es die Grundbestandtheile aller Dinge sein, die Grundkräfte, welche die Welt bewegen, oder etwas Anderes? Seiner Behauptung läßt sich nur der Sinn abgewinnen, daß sie allerdings nach der christlichen Weltanschauung vermöge des uns unbegreiflichen Schöpfungswunders aus dem Nichts ins Dasein gerufen worden sind; wie aber dieser Umstand uns, die wir ebenso in letzter Linie unser Dasein auf die schöpferische That Gottes zurückdatiren müssen, von ihrer Erkenntniß ausschließen sollte, ist nicht einzusehen; es würde sich daraus die widersinnige Folgerung ergeben, daß man, um sie zu verstehen, „nichts“ sein müßte und daß Gott zugleich „nichts“ und die „Unendlichkeit“ wäre. Soll aber jene Behauptung den Sinn haben, daß die Elemente aller Dinge wegen ihrer unendlichen Kleinheit dem Nichts gleich oder aus dem Nichts hervorgegangen sind, so ist dagegen einfach zu sagen: aus dem absoluten Nichts kann nicht etwas werden. Auch widerspricht dem offenbar seine frühere Ansicht, daß die unendliche Theilbarkeit des Raumes, der Zeit, der Bewegung, wodurch man aber niemals auf das reine Nichts kommt, ein Axiom unseres Denkens sei; auch die letzten Theile müssen von derselben Ordnung wie die aus ihnen zusammengesetzten sein, d. h. Linien können wir uns nur aus Linien, Flächen nur aus Flächen, Körper nur aus Körpern zusammengesetzt denken; wenn diese aber auch noch so klein sind, so hindert uns nichts, sie uns noch kleiner vorzustellen, aber niemals kommen wir bei dieser ins Unendliche fortgesetzten Theilung auf Null, sondern immer auf Größen von derselben Ordnung. Daß dieser Gedanke der unendlich kleinen Theile unserem Denken nicht fremd ist, daß wir sogar mit Größen solcher Art ganz sicher operiren können, zeigt die höhere Mathematik. Das hat auch Pascal selbst bewiesen bei der Lösung der berühmten von ihm aufgestellten Probleme über die Cykloide, die ihm nur dadurch gelang, daß er diese Fläche oder den durch ihre Umdrehung gebildeten Körper als getheilt ansah in eine

unendlich große Zahl unendlich kleiner Rechtecke, resp. Prismen, und die Beziehungen dieser Elemente unter einander ins Auge faßte.

Wenden wir uns jetzt aber weiter zu den Beweisen psychologisch-ethischen Charakters, welche Pascal für die Unmöglichkeit einer adäquaten Erkenntniß aufstellt.

Hierbei kommt zuerst in Betracht der trübende Einfluß, welchen der Wille oder die Laune des Menschen auf sein Erkenntnißvermögen ausübt (III, 13), da die Dinge wahr oder falsch sind, je nachdem wir sie von einer Seite betrachten. Dem Willen gefällt nämlich die eine Seite einer Sache mehr als die andere und er wendet den Geist von der Betrachtung derjenigen Eigenschaften der Dinge ab, welche er nicht gern sieht; so bleibt also der Geist, indem er ein Stück weit mit dem Willen geht, bei der Betrachtung derjenigen Seite stehen, welche er liebt, und urtheilt bloß nach dem, was er sieht. Nebenbei erwähnt er auch (III, 14) als Princip des Irrthums die Krankheiten, welche Urtheil und Sinne verderben; wenn schwere Krankheiten es in merklicher Weise thun, so ist nicht zu zweifeln, daß auch kleinere verhältnißmäßige Eindrücke machen. Andere Dinge, welche unser Urtheil verblenden, sind noch unser eigenes Interesse, weshalb auch der billigste Mensch nicht Richter in seiner eigenen Sache sein darf und der Reiz der Neuheit. Letzterer wirkt vornehmlich auf die Einbildungskraft (imagination) oder Phantasie, in welcher die Quelle einer Menge von Irrthümern zu suchen ist. (III, 3) Sie ist der trügerische Theil im Menschen, die Meisterin des Irrthums und der Falschheit, um so betrüglicher, da sie es nicht immer ist; denn sie wäre eine untrügliche Regel der Wahrheit, wenn sie eine untrügliche Regel der Lüge wäre. Sie ist eine Feindin der Vernunft und gefällt sich darin, sie zu controliren und zu beherrschen, um zu zeigen, wie viel sie überall vermag; sie ist dem Menschen zur zweiten Natur geworden (elle a établi dans l'homme une seconde nature) und läßt die Vernunft glauben, zweifeln und läugnen, sie suspendirt die Thätigkeit der Sinne und läßt sie wieder wirken, kurz, sie ist die Königin der Welt. Mag Einer auch noch so weise und aufgeklärt sein, so nimmt er diejenigen Principien an, welche die Einbildung der Menschen unbesonnenerweise am betreffenden Ort eingeführt hat. Hier bringt Pascal nun die bekannten Beispiele, bei denen allerdings einige Rhetorik und Uebertreibung mit unterläuft, um die Macht der Einbildungskraft zu zeigen. (III, 10) Der größte Philosoph erbleicht auf einem schmalen Brett über einen Abgrund, wenn dasselbe auch breiter

als nöthig ist, das Geschrei der Katzen oder Ratten oder das Knirschen einer Kohle bringt Andere außer Fassung, ein gut bezahlter Advocat findet die Sache, für welche er plädirt, gerechter und seine kühnen Geberden lassen sie auch den Richtern gerechter erscheinen. (III, 11) Eine vermöge ihres ehrwürdigen Alters überall respectirte obrigkeitliche Person kann sich nicht in dem Grad durch die reine Vernunft beherrschen lassen, daß sie über die Dinge nach ihrer wahren Natur urtheilte, und nicht bei leeren äußeren Umständen stehen bliebe, welche nur die Einbildungskraft von Schwachköpfen verletzen. Nehmen wir aber an, er sitze mit exemplarischem Respect in einer Predigt, wo die Festigkeit der Vernunft noch durch das Feuer der Liebe verstärkt wird, so ist zu wetten, es wird um seinen Ernst geschehen sein, wenn der Prediger, welcher auftritt, eine heisere Stimme oder ein bizarres Aussehen hat, oder wenn er schlecht rasirt ist. Der Geist eines noch so souveränen Richters über die Welt ist nicht so unabhängig, daß er nicht verwirrt würde durch das erste Geräusch, das sich in seiner Nähe hören läßt (III, 12); es braucht nicht der Lärm einer Kanone zu sein, um ihn am Denken zu hindern, dazu genügt schon das Knarren einer Wetterfahne oder eines Klobens oder das Summen einer Fliege. Willst du, daß er die Wahrheit finden kann, so jage dieses Thier weg, welches seine Vernunft im Schach hält und diesen mächtigen Verstand in Verwirrung bringt, welcher Städte und Königreiche regiert. Ein Hauptmittel, um auf die Einbildungskraft und vermittelst derselben auf den Verstand zu wirken, besteht auch darin, daß man ihr durch die äußere Erscheinung imponirt. (V, 8) Weil man z. B. die Könige in der Regel in glänzender Umgebung sieht, die uns Respect und Schrecken einflößt, prägt sich letzteres Gefühl den Unterthanen ein, da man in seinen Gedanken ihre Person und das gewöhnliche glänzende Gefolge nicht auseinander hält. So beruht die Macht der Könige theils auf der Vernunft, theils aber, und noch mehr, auf der Thorheit des Volkes; was bloß auf dem gesunden Menschenverstand beruht, hat einen schlechten Grund, wie z. B. die Achtung vor der Weisheit. (V, 9) Auch die Obrigkeiten kennen dieses Geheimniß wohl, ihre rothen Roben, ihre Hermelinmäntel, die Gerichtspaläste, die Lilien, aller dieser prächtige Apparat ist sehr nothwendig, und wenn die Aerzte nicht ihre Soutanen, die Doctoren nicht ihre viereckigen Mützen und weiten Roben hätten, so würden sie die Welt nie betrogen haben, welche einer so glaubwürdigen Schaustellung nicht widerstehen kann. Hätten die Obrigkeiten die wahre Gerechtig-

keit, die Aerzte die wahre Heilkunde, so würden sie diesen Aufzug nicht brauchen, die Hoheit ihrer Wissenschaften wäre von selbst ehrwürdig genug. Aber da sie nur ein eingebildetes Wissen besitzen, müssen sie diese eiteln Hilfsmittel gebrauchen, welche der Einbildungskraft imponiren, mit der sie es zu thun haben, und dadurch verschaffen sie sich Respect. (III, 15) Endlich vergrößert die Einbildungskraft vermöge einer phantastischen Werthschätzung kleine Dinge, bis sie unsere Seele erfüllen, und verkleinert die großen in thörichtem Uebermuth, bis sie dieselben auf ihr Niveau herabgedrückt hat, so z. B., wenn man von Gott redet.

Während die Einbildungskraft vorzugsweise bei neuen Eindrücken geschäftig ist, den Menschen zu berücken, kommt bei alten Eindrücken besonders die Macht der Gewohnheit ins Spiel, welche dem Menschen als einem Automaten eigenthümlich ist; beide mit einander sind eigentlich die Herren der Welt. Pascal führt an mehreren Beispielen aus (III, 8. 9), wie die Begriffe von Recht und Unrecht nach dem Klima wechseln. Der Mensch hat keine Kenntniß von der wahren Gerechtigkeit, darauf weisen schon die verschiedenen sämmtlich rein subjectiven Definitionen derselben hin, z. B., daß sie sei die Auctorität des Gesetzgebers, die Bequemlichkeit des Souveräns, die gegenwärtige Gewohnheit u. s. w.; hätte der Mensch einen Begriff von der wahren Gerechtigkeit, so würde nicht der Grundsatz bestehen, daß Jeder sich nach den Sitten seines Landes zu richten hat. Der Glanz der wahren Gerechtigkeit hätte alle Völker unterworfen und die Gesetzgeber hätten nicht an der Stelle dieser constanten Gerechtigkeit die Phantasien und Capricen der Perser und Deutschen zum Vorbild genommen. In diesem Fall würde die wahre Gerechtigkeit an allen Orten und zu allen Zeiten herrschen, während fast überall die Begriffe von Recht und Unrecht sich nach dem Klima ändern; drei Grade mehr Entfernung vom Pol kehren die ganze Rechtswissenschaft um, ein Meridian entscheidet über die Wahrheit, nach einer Gültigkeit von wenigen Jahren ändern sich die Grundsätze, das Recht hat seine Epochen. Nicht einmal eine natürliche Gerechtigkeit giebt es (d. h. wohl eine solche, die auf den angeborenen sittlichen Grundsätzen des Menschen beruhte), kein einziges Gesetz gilt allgemein, Diebstahl, Unzucht, Vater- und Kindesmord wurde schon als tugendhafte Handlung angesehen. Es giebt wohl natürliche Gesetze, aber die saubere verdorbene Vernunft (la belle raison corrompue) hat Alles verdorben. Die Gewohnheit macht alle Gerechtigkeit und ist der geheimnißvolle Grund

ihres Ansehens; wer es versucht, sie auf ihr Princip zurückzuführen, vernichtet sie, wer den Gesetzen gehorcht, weil er sie für gerecht hält, gehorcht einer eingebildeten Gerechtigkeit, nicht dem Wesen des Gesetzes; dieses ist Gesetz und nichts weiter (elle est toute ramassée en soi). Will man auf die Motive desselben zurückgehen, so erweisen sich dieselben so schwach, daß, wer sich nicht an die Abenteuerlichkeiten der menschlichen Einbildungskraft gewöhnt hat, sich nur wundern muß, wie ein Jahrhundert ihm ein solches Ansehen hat verschaffen können. Das sicherste Mittel, Staaten umzustürzen, besteht darin, daß man die Gesetze bis zu ihrem Ursprung zurückverfolgt und den Mangel an Gerechtigkeit nachweist, daß man den Leuten sagt, man müsse auf die ursprünglichen und fundamentalen Gesetze des Staates zurückgehen, welche nur eine unrechtmäßige Gewohnheit in Abgang gebracht habe: bei diesem Schwanken ist nichts gerecht. Mit einem Wort: gerecht ist das, was einmal fest besteht (est ce qui est établi), somit werden alle einmal bestehenden Gesetze nothwendigerweise für gerecht gehalten, ohne darauf hin geprüft zu werden, eben aus dem Grunde, weil sie einmal bestehen, und das Volk gehorcht den Gesetzen nur darum, weil es sie für gerecht hält; es ist daher gefährlich, ihm zu sagen, sie seien nicht gerecht. Es wäre freilich gut, wenn man den Gesetzen und Gewohnheiten gehorchen würde einfach aus dem Grunde, weil es Gesetze sind, und im klaren Bewußtsein, daß man keine Wahrheit und Gerechtigkeit einführen kann, daß wir darüber nichts wissen können und uns einfach an das Bestehende halten müssen. Das Volk ist aber dieser Lehre nicht fähig, es glaubt, die Wahrheit lasse sich finden und sei in den Gesetzen; es nimmt das hohe Alter der Gesetze als einen Beweis ihrer Wahrheit und nicht bloß ihrer Auctorität hin. Somit gehorcht es zwar, ist aber zur Empörung geneigt, sobald man ihm zeigt, daß sie nichts taugen, und das läßt sich von allen Gesetzen zeigen, je nachdem man sie von einer Seite betrachtet. Die Gewohnheiten dürfen also von verständigen Leuten nur darum befolgt werden, weil es Gewohnheiten sind, nicht weil sie vernünftig oder gerecht wären; das Volk freilich befolgt sie nur darum, weil es sie für gerecht hält, sonst würde es sie nicht befolgen, trotzdem, daß es Gewohnheiten sind, denn man will nur der Vernunft und Gerechtigkeit unterthan sein. (III, 16) Ueberhaupt sind die Gerechtigkeit und die Wahrheit zwei so zarte Spitzen, daß unsere Werkzeuge zu stumpf sind, um sie genau zu berühren; wenn sie auch daran anlangen, so drücken sie dieselben platt und stützen Alles in der Umgebung mehr

auf Falsches als auf Wahres, d. h. der Mensch vermag die Gerechtigkeit und Wahrheit nicht in ihrer ganzen Schärfe zu fassen, und wenn es ihm auch je gelänge, so würden sich sofort wieder Irrthümer einschleichen, so daß alle sittlichen Begriffe ins Schwanken kommen, mit einem Wort: wir sind unfähig für das Wahre und Gute. Ja, Pascal geht so weit, daß er sagt: „Es gibt gar keine natürlichen Principien, sondern was wir so nennen, das sind nur die angewöhnten; verschiedene Gewohnheiten geben verschiedene natürliche Principien, die Gewohnheit ist die zweite Natur des Menschen, welche die ursprüngliche zerstört.“

So ist denn der Mensch ein Wesen voll Irrthum, der ihm natürlich anklebt und unaustilgbar ist ohne die göttliche Gnade; nichts zeigt ihm die Wahrheit, Alles täuscht ihn. Die zwei Principien der Wahrheit, Vernunft und Sinne, ermangeln schon jedes für sich der Reinheit und zudem täuschen sie sich gegenseitig; die Sinne täuschen die Vernunft durch falschen Schein und diese rächt sich dadurch, daß die Leidenschaften der Seele die Sinne verwirren und falsche Eindrücke bei ihnen hervorbringen, sie belügen und täuschen sich um die Wette. Der tiefste Grund dieser moralischen und intellectuellen Zerrüttung ist aber die Eigenliebe des Menschen (II, 8), welche sogar zu einem tödtlichen Haß gegen die Wahrheit führt, wenn diese einen Tadel gegen ihn enthält und ihn so seiner Fehler überführt. Da er die Wahrheit selbst nicht vernichten kann, vernichtet er sie wenigstens, so weit es ihm möglich ist, in seinem Bewußtsein und in dem der Andern, d. h. er sucht seine Fehler vor sich selbst und Andern zu verbergen und kann es nicht leiden, daß man sie sieht oder ihm zeigt. Es giebt wohl verschiedene Grade dieser Aversion gegen die Wahrheit, aber in einem gewissen Grad ist sie bei Jedem vorhanden, da sie unzertrennlich ist von der Eigenliebe. (VI, 29) Daher ist eine gewisse Delicatesse im Tadel Anderer erforderlich und es ist passend, Lobsprüche mit einzumischen. Der passendste Weg, um einem Andern zu zeigen, daß er sich täuscht, ist, daß man sich vergegenwärtigt, von welcher Seite er die Sache ansieht, denn von dieser Seite ist sie gewöhnlich wahr; wenn man ihm nun diese Wahrheit zugiebt, aber zeigt, von welcher Seite die Sache falsch ist, so ist er damit zufrieden, denn er sieht, daß er sich nicht getäuscht, sondern nur nicht alle Seiten der Sache ins Auge gefaßt hat; nun ärgert man sich aber nicht, wenn man nicht Alles sieht, nur will man sich nicht getäuscht haben. Wer aber ein Interesse hat, von Andern geliebt zu werden, sagt ihnen die

Wahrheit nicht, namentlich je glücklicher sie sind, weil dann die Neigung Vortheil, die Abneigung Gefahr bringen kann. Die Fürsten zumal erfahren die Wahrheit am wenigsten; ganz Europa kann von einem Fürsten sprechen, ohne daß er es weiß, denn es ist gefährlich, die Wahrheit zu sagen, für den, der sie sagt, wenn auch nützlich für den, der sie hört. So ist denn das menschliche Leben nichts als eine beständige Täuschung, man täuscht und schmeichelt einander, Niemand spricht in unserer Abwesenheit von uns so, wie wenn wir dabei sind; der Mensch ist nichts als Verstellung, Lüge und Heuchelei gegen sich selbst und gegen Andere, er will die Wahrheit nicht hören und vermeidet es, sie Andern zu sagen; und alle diese Anlagen, so weit sie entfernt sind von der Gerechtigkeit und Vernunft, haben ihre natürliche Wurzel im menschlichen Herzen und seiner Eigenliebe. —

Ohne Zweifel ist an diesen Beweisen manches Richtige, aber auch vieles Einseitige, das mehr rhetorisch als wahr ist. Der richtige Satz ist Pascal zuzugeben, daß der Wille und überhaupt die ethische Seite des menschlichen Wesens mit der erkennenden Thätigkeit der Seele in Zusammenhang steht und dieselbe modificiren kann; es ist sein Verdienst, daß er einem einseitigen Intellectualismus gegenüber auf diesen Zusammenhang hingewiesen hat. Er betrachtet aber diesen Einfluß ausschließlich als einen trübenden und denkt nicht daran, daß, wenngleich die Selbstsucht des Menschen auf die Vernunftthätigkeit depravirend einwirkt, doch auch wieder eine unleugbare Reaction des dem Menschen angeborenen sittlichen Grundtriebes für Wahrheit und Gerechtigkeit (des Gewissens) stattfindet, und daß es dem Menschen frei steht, auf diese Stimme zu hören oder nicht; nur bei fortgesetzter geflissentlicher Unterdrückung stumpft sich dieser Sinn ab. Auch ist nicht einzusehen, warum auf dem sittlichen Gebiet dem Menschen alle Grundbegriffe fehlen sollten — er leugnet ja ausdrücklich, daß es eine Gerechtigkeit gebe —, während doch der theoretischen Vernunft das „natürliche Licht“ ihre Grundbegriffe mit vollständiger Evidenz liefert, sollte das, was hier gilt, nicht auch auf dem sittlichen Gebiet gelten? Wie tief wird durch diese Anschauung das sittliche Wesen des Menschen heruntergedrückt! Welche gefährliche Consequenzen ergeben sich daraus für Moral, Recht und Politik! Wie sehr wird dadurch der Sophistik Thür und Thor geöffnet, wenn von vorn herein die Unmöglichkeit einer objectiven sittlichen Norm behauptet wird! Allerdings individualisirt sich der Begriff der Gerechtigkeit nach Zeit und Umständen, es kann sogar in einem Fall das ungerecht sein, was in

einem andern gerecht ist. Daraus folgt aber durchaus nicht, daß die Gerechtigkeit etwas rein Subjectives oder gar bloße Gewohnheitssache sei.

Auch das, was Pascal über die Macht der Einbildungskraft sagt, bedarf sehr der Beschränkung. Abgesehen davon, daß viele von den Dingen, welche nach ihm der Einbildungskraft imponiren und dadurch auf den Verstand einwirken, einen besonnenen Menschen kalt lassen, — ist denn der Mensch gezwungen, ihrem trügerischen Einfluß willenlos zu folgen? Hat nicht die Vernunft die Macht, wenn sie sich gleich der Phantasie manchmal gefangen giebt, ihre Trugbilder zu erkennen vermittelst der kritischen Untersuchung der verschiedenen Thatsachen und das Falsche, das sich eingemengt hat, von der Wahrheit zu sondern? Wenn er, was aber nicht deutlich erhellt, die subjectiven Vorstellungsformen, unter denen wir die Dinge allein auffassen können, auch als Gebilde der Einbildungskraft und als trügerisch verwirft, so folgt aus jener Auffassungsweise nicht, daß wir die Dinge nicht so auffassen, wie sie an sich sind. Ist es nicht denkbar, daß unsere Vorstellungsformen von Natur darauf angelegt sind, uns eine richtige Ansicht der Dinge möglich zu machen? Das ist um so wahrscheinlicher, wenn wir bedenken, daß es ein Naturganzes ist, dem die Dinge und wir angehören, eine Naturordnung, aus der die objectiven Vorgänge und unsere Vorstellungen davon entspringen. Allerdings ist es bei der vereinzelten Erscheinung nicht möglich, die Wirkungen der äußeren Eindrücke und die Wirkungen unserer eigenen Vorstellungsthätigkeit, welche in ihr ungeschieden verschmolzen sind, zu trennen, aber es kann auf die oben (S. 296 ff.) angegebene Weise durch Vergleichung vieler Erscheinungen erreicht werden.

Den Grund davon, daß Pascal die Möglichkeit des Wissens einmal behauptet, das andere Mal leugnet, werden wir vor Allem darin zu suchen haben, daß er in seinem Urtheil über die Functionen des menschlichen **Herzens** so schwankend ist. In jenem Abschnitt de l'esprit géométrique faßt er das Herz als Organ des Willens auf und schließt es nebst seinen Neigungen von Dingen des Wissens geflissentlich aus, allein in den meisten Stellen der Pensées ist ihm das Herz das Vorstellungsvermögen der Seele mit seinen apriorischen Begriffen im Gegensatz zu den durch die Reflexion vermittelten. Die in dieser Beziehung wichtigste Stelle, woraus sich obige Auffassung klar ergiebt, ist VIII, 1: „Wir kennen die Wahrheit nicht bloß durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; durch dieses kennen wir na-

mentlich die ersten Principien und vergeblich sucht das Raisonnement sie zu schlagen, ebenso wenig kann aber die Vernunft dieselben beweisen. Dieser Umstand beweist indeß nur die Schwachheit unserer Vernunft, nicht die Ungewißheit dieser Kenntnisse, welche im Gegentheil so sicher sind wie die auf Raisonnement beruhenden. Solche erste Principien sind die Begriffe von Raum, Zeit, Bewegung, Zahl; auf diese Kenntnisse des Herzens und Instincts muß die Vernunft sich stützen und ihre ganze Entwickelung darauf gründen. Das Herz z. B. merkt, daß es drei Dimensionen im Raum giebt und daß die Reihe der Zahlen unbegrenzt ist; die Vernunft beweist dann sofort, daß es keine zwei Quadratzahlen geben kann, wovon die eine das Doppelte der andern ist. Die Principien sind Sache des Gefühls, die Sätze ergeben sich durch Schluß (les principes se sentent, les propositions se concluent), und das Alles mit Gewißheit, obgleich auf verschiedenen Wegen. Es ist ebenso lächerlich, wenn die Vernunft vom Herzen Beweise für seine ersten Principien verlangt, um damit übereinzustimmen, wie wenn das Herz von der Vernunft ein Gefühl für alle die Sätze verlangen würde, die sie beweist, um sie anzunehmen. Diese Unmacht darf also nur dazu dienen, die Vernunft zu demüthigen, welche über Alles urtheilen möchte, aber nicht, um unsere Gewißheit anzugreifen, als ob nichts als die Vernunft fähig wäre, uns zu unterrichten. Möchte es Gott gefallen, daß wir alle Dinge durch Instinct und Gefühl wüßten, aber die Natur hat uns das versagt und uns nur sehr wenige Kenntnisse der Art gegeben, alle anderen können nur durch Raisonnement erworben werden. Es ist an dieser Stelle offenbar die Gewißheit des unmittelbaren Gefühls und die durch den Verstand vermittelte, welche Pascal einander gegenüberstellt, und der erstern räumt er den Vorzug ein.

(VII, 19) Jedes von beiden Vermögen hat nun seine eigenthümliche Ordnung, der Geist verfährt nach Principien und Beweisen, das Herz aber hat eine andere Ordnung; man beweist nicht, daß man geliebt werden muß, indem man der Reihe nach die Gründe der Liebe entwickelt, das wäre lächerlich; Christus und Paulus haben die Ordnung der Liebe und nicht die des Verstandes, denn sie wollten erwärmen, nicht lehren; mit anderen Worten: bei der „Ordnung des Herzens" wirken ethische Motive. Da aber nach dem Obigen auch die Principien Sache des Gefühls sind, so beruht alle Gewißheit in letzter Linie auf dem Gefühl. Indeß scheint Pascal an letzterer Stelle das Herz wieder nach einer andern Seite aufzufassen, nämlich als das

Organ, welches — mit Ausscheidung alles Intellectuellen — für die übernatürliche Ordnung, die Ordnung der Liebe, empfänglich ist. Also hätte diese trotz der frühern Behauptung (S. 284 ff.) doch wieder einen Anknüpfungspunkt im natürlichen Seelenleben des Menschen. Je nach der vorherrschenden Richtung unterscheidet er zwei Classen von Leuten (VII, 33, 2), die einen sind gewöhnt, nach dem Gefühl, die andern, nach dem Verstand zu urtheilen; jede von beiden Richtungen hat ihre besonderen Vorzüge, bald ist die gefühlsmäßige, bald die verstandesmäßige am Platz (esprit de justesse oder finesse und esprit de géométrie). Jede verfährt auch in eigenthümlicher Weise; die Vernunft handelt langsam und nach vielen Gesichtspunkten und Principien, welche sie immer präsent haben muß, da sie einschläft und sich verirrt, wenn dies nicht der Fall ist; das Gefühl dagegen handelt augenblicklich (nach momentaner Eingebung) und ist immer bereit zu handeln. Von dieser Unterscheidung des Gefühls und Verstandes handelt auch die dunkle Stelle VII, 34: „Die wahre Beredtsamkeit moquirt sich über die Beredtsamkeit, die wahre Moral über die Moral, d. h. die Moral des Urtheils moquirt sich über die Moral des Geistes, welche ohne Regeln ist; denn das Urtheil gehört dem Gefühl an, wie die Wissenschaften dem Geist angehören." Damit wird die „Moral des Geistes" als verwerflich erklärt und das Urtheil dem Gefühl zugeschrieben; diese beiden Behauptungen sind gleich unverständlich, denn wozu sollte dann der Geist da sein? Höchstens könnte man unter der Moral des Geistes eine abstract logische, formalistische verstehen, welche die Principien des Gefühls ganz ignorirt, und das Urtheil dem Gefühl insofern zuschreiben, als es zu jenen „Principien" seine Zustimmung geben muß, aber dadurch ist doch gewiß das Urtheil als eine Verstandesthätigkeit nicht ausgeschlossen. So viel erhellt übrigens immerhin aus der genannten Stelle, daß nach Pascal das Urtheil und Gefühl die Hauptsache ist, worauf Alles sich stützen muß. (VII, 4) Auch die Thätigkeit der Vernunft beschränkt sich darauf, dem Gefühl nachzugeben, nur sind dabei Verwechslungen mit der Phantasie unvermeidlich, welche dem Gefühl täuschend gleich sieht.

Hier wird sich denn nun auch die Frage entscheiden lassen, ob Pascal Skeptiker oder Dogmatist gewesen sei. Die deutlichste Antwort giebt er darauf XXV, 29, wo er die Principien der verschiedensten philosophischen Schulen als wahr zugiebt, aber ihre Consequenzen als falsch bezeichnet, weil die entgegengesetzten Principien auch wahr seien, d. h. keine dieser verschiedenen philosophischen Richtungen darf

in ihrer Einseitigkeit geltend gemacht werden. (VIII, 1) Die Hauptstärke des Skepticismus besteht darin, daß wir, abgesehen vom Glauben und der Offenbarung, keine Gewißheit über die Wahrheit unserer Principien haben, außer daß wir sie von Natur in uns fühlen. Nun aber ist dieses natürliche Gefühl kein zwingender Beweis für ihre Wahrheit, weil wir außer im Glauben keine Gewißheit darüber haben, ob wir unser Dasein und mit ihm jenes natürliche Gefühl einem guten Gott oder einem bösen Dämon oder dem Zufall verdanken; je nach einem dieser drei Fälle sind unsere Principien wahr, falsch oder ungewiß. Ja man hat außer dem Glauben keine Sicherheit, ob man wacht oder schläft, ob nicht am Ende die eine Hälfte des Lebens, wo wir zu wachen glauben, nur ein anderer, vom ersten etwas verschiedener Traum ist, von welchem wir erwachen, wenn wir zu schlafen glauben. Die einzige Stärke der Dogmatisten besteht dagegen darin, daß man, wenn man mit gutem Glauben und aufrichtig redet, über die natürlichen Principien nicht im Zweifel sein kann. Kein Skeptiker ist noch so weit gegangen, daß er an Allem gezweifelt hätte, sondern die Natur stützt die unmächtige Vernunft und hindert sie an solchen Extravaganzen; umgekehrt kann aber der Mensch auch nicht sagen, er besitze gewiß die Wahrheit, da er keinen Titel davon aufweisen kann. Mit einem Wort: wir haben eine Unmacht im Beweisen, welche für jeden Dogmatismus unbesiegbar ist, und eine Idee der Wahrheit, welche für den Skepticismus unbesiegbar ist. Nur innerhalb dieser Gegensätze bewegt sich Pascal, der Kriticismus war ihm ein fremder Gedanke.

Auf dem praktischen Gebiet hat er übrigens vollständig die Consequenzen des Skepticismus gezogen, indem er den Begriff einer objectiven Wahrheit und Gerechtigkeit leugnet; auch hält er denselben (XXIV, 1) für das Wahre in der vorchristlichen Zeit, wo die Menschen nur durch Zufall das Wahre sollen geahnt und getroffen haben. (VIII, 1. Anmerkung) „Man gebe doch den Pyrrhonisten zu, was sie so laut ausrufen, daß die Wahrheit für uns zu hoch und keine Sache für uns ist (la vérité n'est pas de notre portée et de notre gibier), daß sie nicht auf Erden weilt, sondern eine Bewohnerin des Himmels ist, im Schooße Gottes, und daß man sie nicht kennen kann, außer in dem Maße, als er sie uns offenbaren will.“ Freilich hat Pascal diese letzte Stelle später durchstrichen, sie ist aber ganz im Geist der vorigen. Welch eine Chimäre ist doch der Mensch, welch ein Chaos, welch ein Gegenstand des Widerspruchs, welch ein Wun-

der! ein Richter über alle Dinge und ein schwacher Wurm von Staub, ein Haushalter über die Wahrheit und eine Cloake von Irrthum, der Stolz und der Auswurf des Universums!

Wir treffen so beim Menschen die schroffsten Gegensätze dicht neben einander, sowohl in intellectueller als in moralischer Beziehung. Der Mensch hat sowohl die Fähigkeit als auch das Bestreben, die Wahrheit zu kennen, allein er kommt nicht in den Besitz einer vollen und constanten Wahrheit, theils wegen seines zusammengesetzten endlichen Wesens im Gegensatz zur doppelten Unendlichkeit sämmtlicher Wissenschaften und der Sinnentäuschungen, theils wegen der einmal bestehenden Selbstsucht und der Trübungen, welche die Vernunft durch die Leidenschaften erfährt. Alles, was er erreicht, ist theils wahr, theils falsch, die wirkliche Wahrheit ist aber ganz rein und wahr; (VI, 63) diese Mischung verunehrt und vernichtet sie, denn nichts, was der Mensch weiß oder als Vorschrift erkennt, ist absolut wahr. Er sucht dies nicht ohne Sophistik an einigen Beispielen nachzuweisen; so sagt er z. B., die Keuschheit sei sicherlich ein sittliches Gebot, allein würde sie in strengem Sinn durchgeführt, so würde die Welt aufhören, die Ehe sei aber auch nicht durchaus zu empfehlen, denn andererseits werde die Enthaltsamkeit als besser bezeichnet; wollte man ferner das Gebot, nicht zu tödten, streng durchführen, so würde furchtbare Unordnung einreißen, im umgekehrten Fall aber würde die Natur zerstört werden.

Wie steht es aber mit den Wahrheiten, über welche uns das natürliche Licht oder das Herz angeblich vollständige Klarheit giebt? Wanken auch diese? Allerdings! werden wir wohl in Pascal's Sinn antworten müssen, denn offenbar versteht er unter der für uns unerreichbaren Wahrheit eine auf verstandesmäßige Weise nach allen Seiten vollständig bewiesene Wahrheit, und Wahrheiten dieser Art sind allerdings nach dem Obigen jene Grundbegriffe nicht. Sodann müssen wir die überspannten Anforderungen ins Auge fassen, die er an das Wissen stellt, daß man nämlich, um eine Sache recht zu wissen, 1) Kenntniß haben müßte von Allem, womit sie in irgend welchem mittelbaren oder unmittelbaren Zusammenhang steht, 2) sie verfolgt haben müßte von ihren Principien bis zu ihrem Ziel, ein Wissen, wie wir es nur Gott als dem Absoluten zuschreiben können, der die Welt als ein aus seinem Willen und seiner Intelligenz hervorgegangenes, gleichsam objectivirtes Gedankensystem mit einem Blick überschaut, d. h. ein solches Wissen, wie es Pascal verlangt, müßte

zugleich schöpferisch sein. Sodann ist weiter zu bemerken, daß alle die von ihm genannten Grundbegriffe und die auf Grund derselben zu gewinnenden Kenntnisse rein theoretischer Art sind (Raum, Zeit, Zahl, Bewegung u. s. w.) — natürliche Grundbegriffe sittlicher Art leugnet er ja —, daß Pascal dagegen auf solche theoretische Kenntnisse sehr wenig Werth legt oder ihnen nur formelle Bedeutung zuschreibt. Die wahre Beschäftigung für den Menschen ist nach ihm nicht das Studium der abstracten Wissenschaften, die ihm nicht eigen sind und ihn von seiner Bestimmung abziehen, sondern das Studium des Menschen, also das Streben nach Selbsterkenntniß, obgleich sich damit noch weniger Leute beschäftigen als mit den abstracten Wissenschaften. Sehr charakteristisch für Pascal in dieser Beziehung und ein Gegenstück zu der Abhandlung de l'esprit géométrique ist auch eine Stelle in einem Brief an seinen Freund, den Mathematiker Fermat, vom August 1660, also aus der Zeit, wo er schon mit der Abfassung der Pensées beschäftigt war, und ganz in ihren Gedankenkreis passend (Band III, S. 237): „Um freimüthig über die Geometrie zu reden, so halte ich sie für die höchste Uebung des Geistes, aber zugleich für so unnützlich, daß ich wenig Unterschied mache zwischen einem Menschen, der bloß Geometer (Mathematiker) und einem andern, der ein geschickter Handwerker ist. Auch nenne ich sie das schönste Handwerk der Welt, aber schließlich nicht anders als ein Handwerk (métier), und ich habe schon oft gesagt, daß sie gut dazu ist, um die Stärke unseres Geistes daran zu erproben, aber nicht, um seine Kraft darauf zu verwenden, dergestalt, daß ich nicht zwei Schritte für die Geometrie thun würde." Pascal schreibt ihr somit nur formelle Bedeutung zu und betrachtet sie als Schule des Denkens. — Nach dem bisher Gesagten sind wir unfähig, gewiß zu wissen und absolut nicht zu wissen, wir befinden uns gleichsam mitten auf einem weiten Meere, von einem Ende zum andern gestoßen; jedes Ziel, an dem wir uns anklammern wollen, schwankt und läßt uns im Stich; was wir verfolgen wollen, um es festzuhalten, entschlüpft unseren Versuchen und ist auf einer ewigen Flucht begriffen. Das ist unser natürlicher Zustand und doch unserer Neigung so widersprechend, denn wir brennen vor Verlangen, einen festen Standort zu finden, um einen Thurm darauf zu bauen, der in die Unendlichkeit hineinragt.

Dieselbe Antinomie findet beim Menschen in praktischer Hinsicht statt. Der Mensch hat die Fähigkeit und zugleich das Streben, glücklich zu sein, und zwar nicht bloß in materiellem Sinn; allein er fühlt

sich unglücklich in dem Bewußtsein, daß eine frühere bessere Natur in ihm in diesen Verfall gerathen ist; in diesem Bewußtsein seines Unglücks besteht zugleich seine Größe, es ist das Elend eines entthronten Königs. Schon das, womit man die Menschen von Jugend auf beladet, die Sorge für Ehre, Vermögen, Genuß u. s. w., macht sie unglücklich. Der tiefere Grund unseres Elends liegt aber in dem natürlichen Uebel unserer schwachen sterblichen Lage, die so elend ist, daß uns nichts trösten kann, wenn wir näher darüber nachdenken; daher die Freude des Menschen an Unterhaltung, Spiel, Krieg, Lärm, kurz an Allem, was ihn vom Nachdenken über sich selbst abhält, obgleich uns ein von der Größe unserer ersten Natur übrig gebliebenes Gefühl sagt, daß das Glück in der Ruhe und nicht im Tumult besteht. Das Glück der Menschen in ihrem gegenwärtigen Zustande beruht aber darin, daß sie viele Leute um sich haben, welche sie hindern, an sich selbst zu denken. Die Unterhaltung ist das Einzige, was uns über unser Elend tröstet, und doch ist dies das größte Elend, denn es hindert uns, an uns selbst zu denken, und wir verlieren uns so unmerklich. (XXIV, 56) Die Wurzel dieser moralischen Verkehrung, der Depravirung des Willens und der in Folge davon eingetretenen Unordnung ist die Eigenliebe, welche uns bestimmt, uns selbst zum Gott zu machen, obgleich nichts der Wahrheit und Gerechtigkeit so sehr entgegengesetzt ist. Pascal schließt diesen Abschnitt mit dem bekannten düstern Gleichniß, die Menschen seien wie eine Anzahl gefesselter Verbrecher, von welchen jeden Morgen ein Theil vor den Augen der anderen erwürgt werde, die hoffnungslos ihr Schicksal voraussehen.

Wir wünschen also die Wahrheit und finden nur Ungewißheit, wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod; es ist uns unmöglich, jenen Wunsch nach Wahrheit und Glück nicht zu hegen, und doch sind Wahrheit und Glück für uns unerreichbar. Diese Widersprüche zeugen von einer verlorenen und wiederzugewinnenden Einheit, wir sind gleichsam entzwei gespalten. Wer soll aber diese Verwirrung lösen? Der Mensch, wie er von Natur ist, ist zu schwach dazu; daher redet er ihn an (VIII, 1): „Erkenne, wie parador du bist, demüthige dich, unmächtige Vernunft, schweige, schwache Natur, lerne, daß der Mensch den Menschen unendlich übertrifft, vernimm von deinem Meister deinen wahren Zustand, welchen du nicht kennst, höre auf Gott!“ In der Religion findet er also den Schlüssel zur Lösung der theoretischen und praktischen Widersprüche, in denen sich der Mensch

befindet; die Religion muß das Object und der Mittelpunkt sein, worauf alle Dinge hinstreben. Wenn der Mensch nie verdorben worden wäre, so würde er sich in seiner Unschuld der Wahrheit und des Glücks mit Sicherheit erfreuen, und wenn er nur verdorben wäre, so hätte er keine Idee von Wahrheit und Seligkeit; wir haben aber eine Idee des Glücks und können nicht hingelangen, wir fühlen ein Bild der Wahrheit und besitzen nichts als Lüge, wir sind gleich unfähig, absolut nicht zu wissen und gewiß zu wissen, und so ist denn offenbar, daß wir früher auf einer Stufe der Vollkommenheit gewesen sind, von welcher wir unglücklicherweise herabgefallen sind. Das fruchtlose Verlangen nach dem ursprünglichen Besitz ist uns gelassen, sowohl um uns zu strafen, als um uns fühlen zu lassen, was wir verloren haben.

Die göttlichen Wahrheiten aber, durch deren Offenbarung und gläubige Annahme wir diesem Zustand entnommen werden, stehen unendlich hoch über den natürlichen Wahrheiten. Gott allein kann sie in die Seele pflanzen, auf welche Weise er will, und zwar will er, daß sie vom Herzen in den Geist kommen, nicht umgekehrt, damit die stolze Macht der Vernunft gedemüthigt wird, welche sich zum Richter über alle die Dinge aufwirft, die der Wille erwählt, und um zugleich den schwachen Willen zu heilen, der sich durch seine schmutzigen Neigungen ganz verdorben hat. Daher stimmt er dem Wort der „Heiligen" vollkommen zu, menschliche Dinge müsse man verstehen, um sie zu lieben, göttliche Dinge dagegen müsse man vorher lieben, um sie zu verstehen, nur durch die Liebe könne man zur Wahrheit gelangen. Daraus ist deutlich, daß Gott diese übernatürliche Ordnung aufgerichtet hat, ganz im Gegensatz zu der Ordnung, welche dem Menschen bei natürlichen Dingen eigen ist, d. h. das religiöse und das wissenschaftliche Erkennen sind schon der Art nach specifisch verschieden. Dennoch haben die Menschen diese Ordnung verkehrt, indem sie profane Dinge wie heilige behandelten, sofern wir in der That fast nur das glauben, was unserem Herzen gefällt; daher kommt es, daß wir so weit entfernt sind, den religiösen Wahrheiten zuzustimmen, weil sie unseren Neigungen ganz entgegengesetzt sind.

Es fehlt also im natürlichen Menschen jeder positive Anknüpfungspunkt für die übernatürliche Wahrheit, somit kann sich auch Pascal zu allen nicht geoffenbarten Religionen, welche nur die natürliche Vernunft zum Führer haben und ihre Regeln in sich selbst suchen, nur in ein durchaus negatives Verhältniß setzen. Als Kriterium für die Wahrheit einer Religion stellt er dann die Kennzeichen auf, daß sie einen

Gott als das Princip aller Dinge anbete und einen Gott als das Object aller Dinge liebe. Gemäß seiner überwiegend praktischen Richtung tritt nun der zweite Gesichtspunkt vor dem ersten hervor. Während Cartesius Gott mehr als Urheber aller Wahrheit ansieht, faßt ihn Pascal vor Allem als das höchste Gut auf. Ja, er ist allein das wahre Gut, und seit der Mensch ihn verlassen hat, giebt es nichts in der Natur, was er nicht schon an seine Stelle zu setzen versucht hätte, Sterne, Erde, Pflanzen, Thiere, Auctorität, Wissenschaft, Vergnügen, Laster, also sogar Dinge, welche Gott entgegengesetzt sind; manche Philosophen suchen es in sich selbst, aber man glaubt es ihnen nicht, und die, welche es glauben, sind die Allerthörichtsten. Der unendliche Abgrund, den der Mensch in seinem Streben nach Glück vor sich sieht, kann nur durch ein unendliches, unwandelbares Object, d. h. durch Gott selbst, ausgefüllt werden.

Wie kann nun aber der Mensch zur Erkenntniß des wahren Gottes und damit zur Lösung der Widersprüche gelangen? Pascal verwirft jeden verstandesmäßigen Beweis, also die demonstrative Methode. Das folgt schon aus der Beschaffenheit unseres Denkvermögens, welches nur theilbare und begrenzte Dinge fassen kann; dies ist aber bei Gott nicht der Fall, somit sind wir unfähig zu erkennen, was er ist und ob er ist. Sodann sind nach Pascal die gewöhnlichen metaphysischen Gottesbeweise so entfernt vom Raisonnement des Menschen und so verwickelt, daß sie wenig Eindruck machen, und wenn es auch wirklich bei Einigen gelänge, würde ihre Ueberzeugung nur so lange dauern, als sie diesen Beweis vor Augen haben, eine Stunde nachher würden sie fürchten, sich getäuscht zu haben.

Auch der physikotheologische Gottesbeweis in seinen mannichfachen Formen findet bei Pascal keine Billigung, wenigstens nicht den Ungläubigen gegenüber; er meint, das heiße ihnen Grund zu dem Glauben geben, daß es sehr schwach bestellt sei mit den Beweisen unserer Religion; im Gegentheil, die Natur verbirgt Gott ebenso gut denen, welche ihn nicht suchen, als sie ihn denen enthüllt, welche ihn suchen, denn er ist ein verborgener Gott. Alles in der Natur giebt uns Stoff zum Zweifel und zur Unruhe; „wenn ich darin nichts sehen würde, was auf einen Gott hinweist, so wäre ich entschlossen, nicht zu glauben; wenn ich überall Spuren eines Schöpfers sehen würde, so würde ich im Frieden im Glauben ruhen. Da ich aber zu viel sehe, um leugnen, zu wenig, um mich vergewissern zu können, so bin ich in einem beklagenswerthen Zustand und wünsche tausendmal, daß

die Natur, wenn ein Gott sie trägt, es unzweideutig zeigte und daß, wenn die Kennzeichen trügerisch sind, Gott sie ganz unterdrückte, damit sie Alles oder nichts sagt und ich im Stande bin zu sehen, wonach ich mich richten soll." Also nur dann, wenn im Willen oder Herzen des Menschen schon die entscheidende Wendung erfolgt ist, sind diese Beweise von Bedeutung.

Das Höchste, wozu der Mensch unter der Leitung seiner natürlichen Vernunft gelangen kann, ist ein rein deistischer Gottesbegriff, die Verehrung eines großen, mächtigen, ewigen Gottes, welcher Urheber der Welt sowie der mathematischen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente ist. Das genügt ihm aber nicht; er sagt: „Wenn ein Mensch überzeugt wäre, daß die Verhältnisse der Zahlen immaterielle ewige Wahrheiten sind, abhängig von einer ersten Wahrheit, in welcher alle ihre Subsistenz haben, so würde ich ihn hinsichtlich seines Heils nicht sehr vorgeschritten finden." Ja, der Deismus ist nach ihm fast ebenso weit von der christlichen Religion entfernt wie der Atheismus. Auch der jüdische Gottesbegriff, wonach Gott seine Vorsehung ausübt über das Leben und die Güter der Menschen, um denen, welche ihn anbeten, eine Reihe von glücklichen Jahren zu geben, genügt ihm nicht. Ueberhaupt mißbilligt er von den zwei Wegen, auf denen wir uns von der Wahrheit unserer Religion überzeugen können, nämlich vermöge der Kraft der Vernunft und vermöge der Auctorität des Redenden, den erstern, obgleich er der allein übliche ist; den Glauben zu verlangen aus diesem oder jenem rationellen Grund, das erklärt er für schwache Argumente, da die Vernunft auch falschen Beweisen gegenüber biegsam ist; zu betonen ist vielmehr die Auctorität und der göttliche Charakter der heiligen Schrift. Bei dieser unserer natürlichen Unfähigkeit zur Gotteserkenntniß schlägt er eine Wette vor: wetten wir zuversichtlich, daß Gott ist, so sind wir für alle Fälle sicher, denn im günstigen Fall gewinnen wir Alles, im ungünstigen verlieren wir nichts. Nur durch den Glauben vermögen wir das Dasein Gottes sicher zu erkennen, auf seine natürlichen Vermögen, Wille und Vernunft, muß der Mensch verzichten. Denn wenn es schon im Gebiet der natürlichen Dinge Vieles giebt, was über die Vernunft hinausgeht, so noch viel mehr bei übernatürlichen; der letzte Schritt, den die Vernunft thun muß, ist die Erkenntniß, daß es unendlich viele Dinge giebt, welche sie übersteigen, und sie ist schwach, so lange sie noch nicht zu dieser Erkenntniß gekommen ist. In diesem Zusammenhang begreift sich auch der Satz (XIII, 2): Nichts ist der Vernunft so con-

form als die Ableugnung der Vernunft, nur durch ihre Unterwerfung können wir uns selbst erkennen. Ebenso muß der Mensch auf den eigenen Willen verzichten, der von Geburt egoistisch und voll Bosheit und Irrthum ist; er wäre nicht befriedigt, wenn er auch Alles könnte, was er wollte, aber man ist zufrieden von dem Augenblick an, wo man auf ihn verzichtet hat. Demgemäß wirkt nun Gott zuerst auf den Willen, indem er ihn vorbereitet und vervollkommnet, so daß der Mensch über Gut und Böse nicht mehr nach dem eigenen, sondern nach dem göttlichen Willen urtheilt; er neigt das Herz des Menschen und von da an beginnt der Mensch zu glauben, auch ohne Raisonnement. Es ist also ein Act der göttlichen Gnade, wenn der Mensch zum Glauben gelangt; der Glaube ist ein Geschenk Gottes und nicht der Vernunft, der Gläubige in Wahrheit von Gott inspirirt, obgleich er es selbst nicht beweisen kann. Noch einen andern Rath giebt Pascal denen, welche zum Glauben gelangen möchten und ihre natürliche Unmacht dazu fühlen: „Thut Alles, wie wenn ihr glaubtet, indem ihr Weihwasser nehmt, Messen lesen laßt u. s. w., ganz von selbst wird euch dies zum Glauben führen und dumm machen“ (naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira). Diese Stelle wurde schon aus dem Zusammenhang gerissen und so verstanden, als ob die Vernunft zu betäuben wäre; er redet aber im Gegensatz zu der einseitig intellectualistischen Richtung und verlangt Hingabe des Herzens, unbefangenes Eintreten in den neuen Kreis von Wahrheiten, ohne daß der Verstand zunächst darüber reflectirt und kritisirt.

Aber, fährt Pascal fort, es wäre zu dunkel, wenn die Wahrheit keine sichtbaren Zeichen hätte; sie hat sich immer erhalten in einer Kirche und sichtbaren Gemeinschaft, und um die Wahrheit zu erkennen, muß man darauf sehen, was immer in der Kirche gewesen ist, denn die Wahrheit ist immer gewesen, das Falsche aber nicht. Dadurch wird übrigens jene erste sittliche Veränderung des Menschen nicht ausgeschlossen, sondern wenn sich Einer für den Glauben der Kirche entscheiden soll, muß sie schon erfolgt sein. Pascal führt dann (XI, 12) nach der gewöhnlichen Art der Apologeten die verschiedenen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion an, ihren Charakter an sich, ihre Wirkungen auf das Menschenherz, die Propheten, den Charakter und die Schicksale des jüdischen Volkes, die lange Dauer der christlichen Kirche u. s. w., und sagt zum Schluß, daß, wenn die Neigung, einer solchen Religion zu folgen, dem Menschen ins Herz komme, er ihr nachgeben solle. Aber wenngleich das Herz dasjenige Organ des

Menschen ist, welches die übernatürliche Wahrheit der Religion zuerst aufnimmt, so muß doch schon die Neigung dazu durch göttliche Inspiration (er hatte zuerst révélation geschrieben) bewirkt werden.

Erst von dem festen, sichern Standpunkt der christlichen geoffenbarten Religion erkennt man die Ursache aller Widersprüche, welche die Menschen in Erstaunen gesetzt und so verschiedenartige Gefühle, wie das der Hoheit und Niedrigkeit des Menschen, hervorgerufen haben, daß nämlich zwei Naturen in ihm sind. Die christliche Religion zeigt nämlich den Menschen, daß es einen Gott giebt, zu dessen Gemeinschaft sie ihrer ursprünglichen Anlage nach befähigt sind, und eine Verderbniß, welche sie dieser Gemeinschaft unwürdig macht; dieses zweifache Bewußtsein ist geeignet, den Menschen vor Hochmuth und Verzweiflung zu bewahren. Die Duplicität des Menschen ist so sichtbar, daß Einige sogar daran gedacht haben, wir besäßen zwei Seelen, weil in einem einfachen Subject solche Verschiedenheiten unmöglich schienen. (XII, 3) Sie hat auch Veranlassung gegeben zu den verschiedenen philosophischen Schulen, indem die eine oder andere Seite des menschlichen Wesens einseitig betont und seine Natur entweder als unverdorben oder als nicht herstellbar betrachtet wurde; nur das Christenthum kann die daraus entstehenden entgegengesetzten Fehler vertreiben, indem es temperirend einwirkt. Im Christenthum erst haben wir die wahre Lehre und die wahre Moral; nicht einmal uns selbst können wir ohne Christus recht kennen, denn den wahren Begriff vom Menschen und Gott, von Leben und Tod haben wir nur durch Christus, an dessen Person wir in der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur sämmtliche Widersprüche, die unser Wesen zerreißen, als gelöst anschauen. Christus ist so sehr der Mittelpunkt von Allem, daß Pascal es nicht unternehmen will, durch natürliche Gründe die Existenz Gottes, die Trinität, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, nicht als ob er sich nicht stark genug fühlte, in der Natur etwas zu finden, um damit verhärtete Atheisten zu überzeugen, sondern weil nach ihm diese Kenntnisse ohne Christus unfruchtbar sind. Diejenige Lehre des Christenthums aber, welche uns den besten Aufschluß über uns selbst giebt, ist die Lehre von der Erbsünde; ohne dieses unserem Wissen am entferntesten liegende Geheimniß können wir nicht die rechte Kenntniß von uns selbst haben, obgleich die Vernunft daran als an etwas Ungerechtem Anstoß nimmt; allein ohne dieses Mysterium sind wir uns selbst unbegreiflich, der Knoten unseres Daseins nimmt in diesem Abgrund seine Wendungen. Diese Lehre

ist eine weisere Thorheit als alle Weisheit der Menschen; „ihr dürft mir wegen dieser Lehre keinen Mangel an Vernunft vorwerfen, da ich sie gebe, um ohne Vernunft zu sein.“

So weit scheint Pascal in Sachen der Religion Alles dem Herzen zu überlassen; wenn er auch nicht geradezu dem „credo, quia absurdum" huldigt, so hat doch die Vernunft in Sachen der Religion gar keine entscheidende Stimme, sondern nur die Aufgabe zu schweigen und sich unterzuordnen. Wie nun aber Alles auf die christliche Religion hinzielt (XI, 10), um darin seine Lösung zu finden, so muß sie auch den Bedürfnissen des ganzen Menschen, nicht bloß denen des Herzens, entsprechen. „Man muß die göttlichen Dinge lieben, um sie zu erkennen“. Durch das Erste ist also eine wissenschaftliche Erkenntniß nicht ausgeschlossen, und Pascal sucht nun diese verschiedenen Interessen zu versöhnen, wobei er allerdings keine harmonische Lösung erzielt, sondern nur ein Nebeneinander der verschiedenen Interessen lehrt, so daß immer Grenzüberschreitungen zu befürchten sind. So wenig die christliche Religion eine bloß intellectuelle Religion sein will, so wenig ausschließlich für das Herz; in jenem Fall wäre sie nur für die Gebildeten, im andern bloß für das Volk; allein weil sie aus Aeußerlichem und Innerlichem gemischt ist, ist sie für Alle, sie erhebt das Volk zum Verständniß des geistigen Sinns des Buchstabens und demüthigt die Gebildeten, daß sie ihren Geist dem Buchstaben unterwerfen müssen. Schon wenn der Glaube im Menschen Wurzel zu schlagen beginnt, findet die Vernunft ihre Stelle. (XXIV, 19) Alle Beweise für die christliche Religion, Prophezeiungen, Wunder u. s. w., sind allerdings nicht absolut überführend, aber auch nicht von der Art, daß man sagen könnte, es sei vernunftlos, sie zu glauben. Also ist Evidenz und Dunkelheit dabei, um die Einen aufzuklären, den Andern die Wahrheit zu verhüllen. Allein die Evidenz ist eine solche, daß sie die Evidenz des Gegentheils übertrifft oder mindestens ihr gleichkommt, so daß nicht die Vernunft Einen bestimmen kann, ihnen nicht zu folgen, sondern nur die Bosheit des Fleisches. Freilich ist es bei denen, die folgen, im Grunde die Gnade und nicht die Vernunft, welche sie folgen heißt, allein es ist wenigstens nicht geradezu gegen die Vernunft, den Beweisen für die christliche Religion zu folgen. Das wäre aber immerhin nur eine ziemlich niedrige Stellung, welche der Vernunft eingeräumt wäre; seinem Grundsatz zufolge, daß das Denken die Würde des Menschen ausmacht, muß er ihr noch einen sicherern Platz anweisen. Das versucht er denn auch auf folgende Weise: Obgleich Rei-

ner ohne Inspiration ein wahrhaftiger Bekenner der christlichen Religion sein kann, so schließt sie doch Vernunft und Gewohnheit nicht aus; (XXIV, 43) man muß seinen Geist den Beweisen öffnen und sich durch Gewohnheit im Glauben befestigen, aber sich in Demuth der Inspiration hingeben, welche allein den heilsamen Erfolg haben kann. Der Geist muß glauben vermöge der Gründe, welche man nur einmal gehört zu haben braucht. (X, 4) Der Glaube muß sich weiter befestigen dadurch, daß er Gewohnheitssache wird, denn die Gewohnheit ist ja die Macht, der wir als „Automaten“ unterworfen sind. Gott will die Religion durch Gründe in den Geist und durch Gnade in das Herz pflanzen, der eigentliche Ort des Glaubens muß aber immer das Herz bleiben, weil dieses augenblicklich handelt, sonst ist er immer wankend.

An einer andern Stelle sagt er: „Man muß drei Eigenschaften haben, man muß Skeptiker, Mathematiker und demüthiger Christ sein; diese drei Eigenschaften stimmen zusammen und temperiren sich gegenseitig, indem man zweifelt, versichert und sich unterwirft, jedes an seinem Ort.“ Wer aber nun entscheiden soll, ob Zweifel oder Versicherung oder Unterwerfung am Platz sei, das sagt uns Pascal nicht, es fehlt an einer innern Einheit und an harmonischem Zusammenwirken der verschiedenen Factoren des menschlichen Seelenlebens und es werden sich immer wieder Grenzstreitigkeiten erheben. Jene Forderung macht einen ähnlichen Eindruck, wie wenn man mehreren Hausbewohnern, die wegen verschiedenen Charakters und wegen verschiedener, sich entgegenstehender Ansprüche nicht gut mit einander auskommen, sagen wollte: „Ihr müßt eben im Frieden mit einander leben, Jeder hat in seiner Art Recht!“ — ohne daß durch einen allseitig anerkannten richterlichen Ausspruch die Streitsache definitiv entschieden oder durch klare Normen alle Veranlassung zu weitern Streitigkeiten abgeschnitten würde. Der Consequenz seiner ganzen Anschauung nach wird freilich das Herz das Entscheidende sein und die Vernunft wird sich ihm zu fügen haben, aber dann ist der Einfluß derselben entweder ein bloß scheinbarer oder er beschränkt sich darauf, daß sie die positive Offenbarungswahrheit dem Verständniß möglichst nahe rückt und formell verarbeitet.

Ebenso wohlgemeint und richtig, wenngleich nicht ersichtlich ist wie sie im concreten Fall befolgt werden soll, ist auch Pascal's Warnung vor den verschiedenen Einseitigkeiten. Manche versichern Alles als demonstrativ aus Mangel an Selbsterkenntniß, Manche zweifeln an Allem, weil sie nicht wissen, wo man sich unterwerfen muß, Manche

unterwerfen sich überall, weil sie nicht wissen, wo sie urtheilen sollen. Unterwirft man Alles der Vernunft, so hat unsere Religion nichts Geheimnißvolles und Uebernatürliches mehr; verletzt man die Principien der Vernunft, so wird unsere Religion absurd und lächerlich. Es giebt Gelegenheiten, wo die Vernunft selbst urtheilt, daß sie sich unterwerfen muß; es ist also gerecht, daß sie sich hier unterwirft, denn sie würde es nicht thun, wenn sie nicht selbst urtheilte, daß es solche Gelegenheiten giebt. Die Frömmigkeit ist verschieden von dem Aberglauben; sie bis zum Aberglauben treiben heißt sie zerstören. Die zwei Extreme also, daß man die Vernunft ganz ausschließt und nichts als die Vernunft zuläßt, sind gleich sehr zu vermeiden. Die Vermittelung des Gegensatzes der natürlichen und der übernatürlichen Wahrheit (XIII, 4) hat er mit Recht darin gefunden, daß uns der Glaube allerdings Dinge sagt, welche uns die Sinne nicht sagen, aber nicht das Gegentheil von dem, was sie sehen; der Glaube ist über den Sinnen, nicht gegen sie.

Das Verständniß von Pascal's Ansicht über das Wesen der menschlichen Erkenntniß wird ziemlich erschwert durch die fragmentarische Gestalt der Pensées; man weiß von manchen Aeußerungen nicht, in welchen Zusammenhang des Ganzen sie gehören, wodurch sie sicherlich öfters eine andere Beleuchtung erhalten würden. Manche erscheinen uns mehr als geistreiche aperçues denn als wahr; gewiß würden auch bei der Ausführung des Ganzen manche der uns jetzt aufstoßenden Widersprüche durch Mittelglieder ausgeglichen oder wenigstens vermittelt worden sein. Schwierig wird ferner sein Verständniß durch den schwankenden Sprachgebrauch, bei dem überhaupt seine Psychologie zu keiner Klarheit gelangt. Man denke nur an die eigenthümliche Auffassung des Herzens, das eine Mal als Organ des Willens, das andere Mal als unmittelbares Gefühl und Ort der angeborenen Ideen, — was wir nach dem heutigen Sprachgebrauch mit „Vernunft" bezeichnen, dann wieder als Organ für die Aufnahme der religiösen Wahrheit; synonym damit sind die Ausdrücke instinct und sentiment. Der Wille erscheint nach seiner obigen Ausführung als durchaus depravirt und des Guten unfähig; ein ander Mal sagt er, zwei Principien theilten sich in den Willen, die Begierde und die Liebe, das Herz empfinde eine natürliche, also nicht erst durch die Gnade verursachte Liebe zum „être universel" oder zu sich selbst, je nachdem es sich entscheide oder verhärte nach seiner Wahl. Von der Erkenntnißseite des menschlichen Wesens braucht er promiscue die Ausdrücke

entendement, esprit, raison, in welch letzterem Wort die bei uns unterschiedenen Begriffe von Verstand und Vernunft zusammenfallen; doch scheint er unter raison nur die Verstandesthätigkeit zu meinen, nicht die schöpferische Thätigkeit der Vernunft; endlich schwankt er auch nach den oben angeführten Aussprüchen, ob er das „Urtheil" dem Verstand oder dem Gefühl zuschreiben soll. Somit dürfte es schwer halten oder gar unmöglich sein, die verschiedenen Aussprüche über die psychologischen Functionen in Einklang zu bringen.

Wie dem nun aber sein mag, deutlich ist, daß das Interesse, welches ihn bei dem ganzen Werk geleitet hat, ausschließlich ein religiöses, nicht ein philosophisches gewesen ist. Die ganze Welt in und außer ihm zielt nur darauf hin, das religiöse Bedürfniß im Menschen zu wecken, indem ihm der Zwiespalt zum Bewußtsein kommt, in welchem er sich befindet, der Contrast zwischen Größe und Elend. In der Religion findet er die Lösung der ethischen und metaphysischen Probleme, der erstern, sofern wir durch Christus gleichermaßen zur Erkenntniß Gottes wie unseres Elends geführt und dadurch vor Hochmuth und Verzweiflung bewahrt werden und sofern in uns selbst eigentlich zwei verschiedene Naturen sind. Die metaphysischen Probleme oder den Streit zwischen Dogmatismus und Skepticismus weiß er nicht anders zu schlichten als dadurch, daß er auf die Lehre von der Erbsünde und von der Prädestination zurückgeht, oder er verzichtet mit andern Worten auf eine rationelle Lösung. Nachdem er in der Religion Befriedigung gefunden und sich von der centralen Bedeutung des Herzens überzeugt hat, sind ihm Probleme, bei welchen nur der Verstand beschäftigt ist, bloß von untergeordnetem Interesse. Dieses ausschließlich religiöse Interesse zeigt sich auch darin, daß er den Menschen möglichst tief herabdrückt, auf daß die göttliche Gnade in um so glänzenderem Licht erscheine. Sowohl im Willen als in der Vernunft des Menschen fehlt jede thatkräftige Reaction gegen die eingedrungene Verderbniß und die Skepsis. Sollte aber nicht in den Principien des Gefühls die Gewißheit wieder zu finden sein, welche auf dem Gebiet des verstandesmäßigen Wissens nicht zu erreichen ist? Neander behauptet dies und meint, Pascal verstehe unter Glauben nicht nur den auf die übernatürliche Offenbarung sich beziehenden, sondern schon die unmittelbare Gewißheit des Gefühls, wovon das ganze Leben getragen sei, und in dieses unmittelbare Gefühl, durch welches der Geist Gewißheit über die höchsten Principien erlange, setze er gewiß keine Möglichkeit der Täuschung. Allein keine Stelle giebt

uns das Recht zu solcher Annahme, im Gegentheil, Pascal sagt, vor Christus sei der Skepticismus das Richtige gewesen. Die Stelle: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht besäßest", könnte allerdings scheinbar als ein testimonium animae naturaliter christianae aufgefaßt werden, allein die folgenden Worte: „Fürchte dich also nicht", zeigen uns, daß nicht der natürliche Mensch, sondern der schon erwählte, aber noch nicht wiedergeborene damit angeredet ist, bei dem also das Suchen schon ein ihm freilich unbewußtes Wirken der göttlichen Gnade ist. Es findet also zwischen dem Zustand der Ungewißheit und dem der Gewißheit durch Offenbarung keine Vermittelung statt. Der tiefste Grund davon ist in seinem prädestinatianischen Standpunkt zu suchen, welcher ihn auch der Aufgabe überhebt, für die Räthsel der Natur und Schwierigkeiten der Schrift eine Erklärung zu suchen, wenn diese nach Gottes ausdrücklicher Absicht dazu dienen sollen, die Erwählten zu demüthigen, während sie durch die in genügendem Maß daneben vorhandene Klarheit erleuchtet werden, die Verdammten dagegen zu verblenden, während genug Klarheit vorhanden ist, um sie nicht unentschuldbar zu machen. Wir sehen, der trübende Einfluß des Jansenismus läßt sich nicht so leicht abscheiden, wie Neander meint, sondern ist ein integrirendes Element seiner ganzen Anschauung. Demnach kann man gewiß nicht sagen, daß Pascal, der religiöse Skeptiker, den Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen auf eine immer wieder sich geltend machende Weise ausgeglichen habe; er wollte von der Philosophie überhaupt nichts wissen, wenngleich die feindlich klingenden Aussprüche gegen die Philosophie, z. B. sie sei keine Stunde Arbeit werth, sich über die Philosophie lustig zu machen, sei die wahre Philosophie, — weniger gegen diese Wissenschaft als solche als gegen ihre Ausartungen, zumal einen einseitigen Intellectualismus gerichtet sein mögen. Wohl aber ist das sein Verdienst, daß er die Bedeutung der unmittelbaren Anschauung wieder hervorgehoben, den einseitigen Dogmatismus bekämpft und auf den Zusammenhang der ethischen mit der erkennenden Seelenthätigkeit hingewiesen hat; allein zu einer harmonischen Thätigkeit und einem geordneten Zusammenwirken kommt es nicht in Folge des durch sein ganzes System hindurchgehenden Dualismus, der in letzter Instanz auf religiöser Grundlage beruht.

Kirchengeschichtliche Secularerinnerungen.

Von

Dr. **Wagenmann.**

Indem ich, um einem mehrfach ausgesprochenen Wunsche zu entsprechen, auf meine früheren Notizen aus den Jahren 69 und 70[1]) eine Reihe von kirchengeschichtlichen Erinnerungen aus den 72er Jahren früherer Jahrhunderte folgen lasse, so beschränke ich mich der Raumersparniß wegen auf wenige kurze Angaben und Andeutungen, für die weitere Ausführung auf die einschlägige kirchengeschichtliche Literatur oder der Kürze wegen auf Herzogs theologische Real-Encyklopädie verweisend. Zur Nachholung einer Schuld vom vorigen Jahr werde ich dem ohnedies nicht sehr reichhaltigen Material für 72 nachträglich auch noch einige Data aus den Jahren 71 einfügen.

Die Jahre 771 und 871 erinnern uns an zwei christlich-germanische Fürsten, die wie wenige andere als christliche Helden und Regenten, als Schirmherren und Pfleger der Kirche, als Träger und Förderer christlicher Cultur auf ihre Mitwelt gewirkt und im dankbaren poetisch-glorificirenden Andenken der Nachwelt fortgelebt haben. Der Eine ist der Franke Karl, des nun wieder deutschen Lothringens größter Sproß, aus des Metzer Bischofs Arnulf Geschlecht, der Gründer des christlich-germanischen Weltreichs, der Urheber jener Gestaltung des kirchlichen und politischen Lebens der abendländischen Christenheit, von welcher nicht blos das ganze Mittelalter sein Gepräge erhalten hat, sondern die in ihren Folgen fortwirkt bis zur Gegenwart, wo an Stelle des römischen Weltkaiserthums fränkischer das protestantische Kaiserthum deutscher Nation getreten ist. Im Jahr 771 hat Karl nach seines Bruders und Mitregenten Karlmann Tod die Alleinherrschaft angetreten, im Jahr 772 hat er zufolge des auf der Reichsversammlung zu Worms gefaßten Beschlusses den Sachsenkrieg begonnen, jenen für die ganze politische

---

[1]) S. Jahrb. f. D. Th. XV, S. 207 ff. 405 ff.

und religiöse Zukunft Deutschlands entscheidenden dreißigjährigen Religions- und politischen Machtkrieg, der die Christianisirung des deutschen Volkes, aber auch seine Einverleibung in den großen politisch-kirchlichen Organismus des imperium Romanum und der ecclesia Romana vollendete.

Der Andere ist der Angelsachse Aelfred der Große, der Vorkämpfer deutscher Nationalität und christlicher Bildung in England gegenüber von den verheerenden Einfällen der heidnischen und culturfeindlicheu Normannen. Das Jahr 871 ist es, in welchem er nach dem Tod seiner drei ältern Brüder als 22jähriger Jüngling unter den schwierigsten Umständen die Regierung antrat, die er den 28. Oct. 901 im Frieden beschließen durfte [1]).

Die Jahre 772, 872 und 972 sind die Todesjahre dreier Päpste, von denen übrigens die Kirchengeschichte nicht eben viel Bedeutendes zu melden hat. Den 1. Febr. 772 starb Papst Stephan IV.; seine letzten Athemzüge waren vielleicht noch nicht gethan, da war auch schon die Neuwahl vorgenommen; Hadrian I. (772 bis 795) ging daraus hervor, „ein rechtgläubiger Mann und reich ausgestatteter Geist, der in seiner fast 24jährigen Regierung die Doppelaufgabe stets im Auge behielt, das politische Gleichgewicht zu Gunsten seines Primats zu erhalten und in Rom ein mit aller Pracht und Herrlichkeit geschmücktes Centrum der Christenheit zu schaffen". Bedeutsame neue Ereignisse vollzogen sich unter seinem Pontificat: eine Urkunde vom 22. April 772 ist die letzte Papsturkunde, die nach Jahren des griechischen Kaisers rechnet; später datirt er nach Jahren seines Pontificats [2]): der Schwerpunkt der christlichen Welt ist aufs Abendland übergegangen.

Im Jahr 872 (zwischen dem 13. Nov. und 14. Dec.) starb hochbetagt Papst Hadrian II., des gewaltigen und weltklugen Nikolaus I. schwächerer Nachfolger, „scheinbar maßvoll und versöhnlich, wenn man ihn mit der Leidenschaftlichkeit seines Vorgängers verglich, im Grunde aber doch voll Schwäche und zweizüngiger Intrigue", bemüht, die Früchte aus Nikolaus' I. Ernte einzuheimsen, aber mehrmals auch, besonders in dem Streit mit Hinkmar von Rheims, aufs schmählichste gedemüthigt und sich selbst erniedrigend zu elender Schmeichelei und lügenhaften Ausflüchten. Ihm folgte den 14. Dec. 872

[1]) S. über ihn Pauli, K. Aelfred. 1852. Ders. in Pipers ev. Kalender 1865.
[2]) S. Baxmann, Politik der Päpste, I., S. 262 ff. 273 ff.

Papst Johann VIII., unter dessen zehnjähriger Regierung das Papstthum bereits wieder in höchst bedenkliche Schwankungen gerieth. Zwar erlebte er den seltenen Fall, zweimal während seines Pontificats die römische Kaiserkrone verleihen zu können (non humano beneficio, sed divino per papae ministerium) — an Karl den Kahlen 875 und Karl den Dicken 881 —, war aber zuletzt nicht mehr im Stande, sich der Angriffe der Sarazenen von außen und des Parteigetriebes im Innern der heiligen Stadt und der Curie zu erwehren; er selbst fiel als Opfer eines scheußlichen Meuchelmords. Mit seinem Tode aber beginnt jene Zeit der tiefsten Erniedrigung des Papstthums, welche von der protestantischen Geschichtschreibung mit dem Namen des päpstlichen Hurenregiments gekennzeichnet worden ist.

Auch 972 war wieder eines Papstes Sterbejahr: — des von Kaiser Otto I. eingesetzten Johann XIII. (965 — 972), eines würdigen Mannes, mit göttlicher und kanonischer Wissenschaft innig vertraut, der nur den kleinen Fehler hatte, daß er etwas dem Nepotismus huldigte. Im Uebrigen war er seinem kaiserlichen Herrn treu ergeben und so ward ihm auch die seltene, in der Geschichte des Papstthums und Kaiserthums einzig dastehende Ehre zu Theil, am 14. April 972 die Ehe des Kaisersohnes Otto II. mit der Kaisertochter Theophano in der Peterskirche zu Rom einsegnen zu dürfen, — eine schöne Darstellung der concordia sacerdotii et imperii, wie sie damals unter Kaiser Otto bestand. Eine glänzende Gesandtschaft, an ihrer Spitze Erzbischof Gero von Cöln, hatte die viel bewunderte und viel umworbene, ebenso geistvolle als schöne Kaiserbraut in Constantinopel abgeholt (auch Liutprand von Cremona, der bekannte Geschichtschreiber, scheint dabei gewesen zu sein; er starb unterwegs in Griechenland oder Italien in den ersten Monaten 972). Zu Anfang des Jahres war Theophano in Apulien gelandet; der Bischof Dietrich von Metz hatte sie in Benevent eingeholt; im April wurde die Hochzeit mit kaiserlicher Pracht unter allgemeinem Jubel zu Rom gefeiert. Noch bewahrt die Bibliothek zu Wolfenbüttel die prächtige, mit Goldbuchstaben auf Purpurpergament geschriebene Urkunde, durch welche der Kaisersohn mit Zustimmung seines Vaters am Tage der Einsegnung seiner Gemahlin eine kostbare Morgengabe verlieh. Bald nach dem Hochzeitfest, zu Anfang Mai 972, trat die Kaiserfamilie die Reise nach Oberitalien und Deutschland an; der Papst gab ihnen noch das Geleite bis Ravenna. Hier schieden sich die Wege: die

Kaiserfamilie zog über die Alpen, der Papst kehrte nach Rom zurück. Am 6. Sept. 972 starb Johann XIII.; ihm folgte Benedict VI. Gerade acht Monate später — 6. Mai 973 — legte der große Kaiser sein Haupt zur Ruhe, nachdem er kurz zuvor zu Quedlinburg seinen letzten Fürstentag gehalten und am Grabe seiner Eltern sein letztes Osterfest gefeiert hatte.

Ein ganz anderes Bild der römischen Kirche wie des deutschen Reiches zeigt uns das Jahr 1072: auf dem päpstlichen Stuhl sitzt Alexander II. (1061 — 1073), der letzte der vorhildebrandischen Päpste, auf dem deutschen Königsthron Heinrich IV., jetzt zwanzigjährig, und bereits war auf allen Flanken der unheilvolle Kampf entbrannt, der nach wenigen Jahren zu des römischen Papstthums höchster Erhebung, zu des deutschen Königthums tiefster Demüthigung führte. Zwei der merkwürdigsten Kirchenmänner jener Zeit — Repräsentanten des schneidendsten Contrastes, der damals in der Kirche zu Tage trat, des verweltlichten Hierarchismus und des ascetischen Monachismus — starben zu Anfang des Jahres 1072: den 22. Februar zu Faenza Petrus Damiani, Hildebrands Freund, der wunderliche Heilige von Fonte Avellana, Cardinalbischof von Ostia, Verfasser des liber Gomorrhianus; den 16. März Adalbert, Erzbischof von Bremen-Hamburg, Heinrichs Erzieher und Rathgeber, der hochstrebende „Patriarch des Nordens".

Die Jahre 1271 und 1272 haben einen üblen Klang in der politischen Geschichte Deutschlands und Italiens als Jahre zunehmender Verwirrung und Zerrüttung nach dem Aussterben des staufischen Hauses, vacante imperio, znm Theil auch vacante sede apostolica. König Enzio stirbt nach dreiundzwanzigjähriger Gefangenschaft den 14. März 1272 im Kerker zu Bologna; König Richard von Cornwallis, der Scheinkönig Deutschlands, stirbt den 2. April 1272; Papst Gregor X. war nach dreijähriger Sedisvacanz den 1. Sept. 1271 gewählt worden, aber erst den 13. März 1272 aus dem Morgenland in Rom angelangt. In der deutschen Kirchengeschichte aber sind diese beiden Jahre denkwürdig als die Todesjahre der zwei großen Franziskanerprediger, des Bruders David von Augsburg, gest. 16. Nov. 1271, und seines noch berühmtern Schülers, des Bruders Berthold von Regensburg, gest. 13. Dec. 1272. Wenn Bruder Bertholds Rede wie eine Fackel in Deutschland leuchtete, und wie ein Schwert durch die Seelen drang, so glich die Rede seines Lehrers David mehr der ruhigen Flamme, die, in mildem Glanze

strahlend, mit ihrer stillen tiefen Gluth Herz und Gemüth des Hörers erwärmt und zur Liebe entzündet. Beide, Lehrer und Schüler, im Leben und Sterben so nahe miteinander verbunden, bilden ein schönes Paar ebenbürtiger Geister: David, vor Allem auf innere geistige Vollkommenheit des Herzens dringend, in engem Raume und kleinem Kreise lehrend, leitend, bildend, — sanft, mild, voll Demuth. Berthold mit dem gewaltigen Drange nach außen, voll feuriger Begeisterung, den in einsamer Zelle gewonnenen Geist christlicher Lehre in die Welt hinauszutragen und dem verlassenen Volke wahres Christenthum zu verkündigen; praktisch, populär, mit den Sitten und Bräuchen der höhern und niedern Stände vertraut, ein christlicher Volksredner im vollsten Sinn des Wortes. Dabei weht in Beider Reden und Schriften ein poetischer Hauch; sie gehören einer Zeit an, die von dichterischem Geiste durchdrungen war [1]). — Nur beiläufig mag daran erinnert sein, wie auch für die christliche Missionsgeschichte diese Jahre 1271—72 wichtig sind durch die in Papst Gregors X. Auftrag unternommene orientalische Reise der Venetianer Poli in Begleitung der zwei Dominikaner Nikolaus von Vicenza und Wilhelm von Tripolis, die freilich zunächst wegen der Zaghaftigkeit der beiden Mönche zu keinem Resultat führte, höchst bedeutend aber wurde für die Geschichte der geographischen Entdeckungen durch Marco Polo's Reisewerk „Peregrinatio sive de orientalibus regionibus."

Das Jahr 1471 ist das Todesjahr eines der letzten vorreformatorischen Päpste und eines der größten der vorreformatorischen Mystiker — Paul II. und Thomas von Kempen (beide gestorben an demselben Tage, den 25. Juli), sowie das Geburtsjahr des deutschen Malers Albrecht Dürer (geb. 21. Mai 1471 in Nürnberg), eines der größesten Genien christlicher und deutscher Kunst, für die Kirchengeschichte besonders noch dadurch interessant, daß er, auf der Schwelle des Mittelalters und der Neuzeit stehend, bereits vom Geist der deutschen Reformation angeweht ist, ein Freund Melanchthons und Verehrer Luthers. Nur ein Jahr jünger als Dürer, freilich an künstlerischer Begabung und Leistung weit hinter ihm zurückstehend, ist ein anderer Maler der Reforma-

[1]) Vergl. über Beide besonders Pfeiffer, deutscher Mystiker des 14. Jahrh., Leipzig 1845, und Bertholds Predigten, Bd. I, Wien 1862, sowie Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum, Bd. IX.

tionszeit, Lucas Cranach der Aeltere, geb. 1472 zu Kronach in Franken, Hofmaler Friedrichs des Weisen, der Freund Luthers, der Bürgermeister von Wittenberg, der treue Anhänger des Kurfürsten Johann Friedrich (gest. 1553). Unvergessen aber soll zumal jetzt, in der Zeit des erneuten Kampfes wider römische Anmaßung und bischöfliche Charakterlosigkeit, der Name und das Lebensbild eines Mannes sein, dessen Todesjahr 1472 wurde, des edlen deutschen Patrioten und freimüthigen Vorkämpfers deutscher Freiheit gegenüber von den römischen Anmaßungen, des Ritters und Rechtsgelehrten Gregor von Heimburg, der, zu Würzburg im Anfang des Jahrhunderts geboren, sein vielbewegtes Leben, gebannt und heimathlos, im Monat August 1472 zu Dresden beschlossen hat [1]).

Reich an kirchengeschichtlichen Erinnerungen sind die beiden Jahre 1571 und 1572; ich hebe nur Einzelnes hervor. Ersteres ist das Todesjahr des Kurfürsten Joachim II. von Brandenburg (gest. 3. Jan.), des Begründers der Reformation in der Mark, sowie des schweizerischen Reformators Peter Viret (geb. 1511 zu Orbe, gestorben zu Orthez im Königreiche Navarra), des treuen und unermüdlichen, aber zugleich milderen und sanfteren Geistesgenossen und Mitarbeiters von Farel und Calvin, auch des verdienten Humanisten und Schulmannes Georg Fabricius (gest. 13. Juni 1571 in Meißen), und das Geburtsjahr des großen theologischen Astronomen Johann Kepler (geb. den 27. Dec. 1571 zu Weilerstadt) wie seines ihm freilich sehr unähnlichen Landsmanns und Compromotionalen Lucas Osiander II. (geb. 6. Mai 1571 in Stuttgart), des bekanntesten und berüchtigsten unter den lutherischen Streittheologen dieses Namens, desselben, der Arndts wahres Christenthum verdammt und zu dem Streit der Kenotiker und Kryptiker den Anlaß gegeben hat. Fruchtbar war das Jahr 1571 auch an Bekenntnißschriften und Kirchenordnungen: die 39 Artikel der anglikanischen Kirche, schon 1562 bis 1563 in der Convocation angenommen, werden 1571 im April durch das Statut 13 der Königin Elisabeth zum Staatsgesetz gemacht. Die Confessio Gallicana, schon 1559 verfaßt und in der Nationalsynode zu Paris angenommen, erhielt eine neue feierliche Bestätigung durch die Synode von La Rochelle 1571, wo sie nicht blos von den anwesenden Predigern und Aeltesten, sondern auch von den fürstlichen Personen, wie Königin Johanna und Prinz Heinrich von Navarra, Heinrich von Bourbon u. s. w., unterschrieben ward. Für die

---

[1]) S. Cl. Brockhaus, Gregor von Heimburg Leipzig 1861.

reformirte Kirche Ostfrieslands und der Niederlande hat eine hervorragende Bedeutung die Synode zu Emden 1571 (vergl. Bartels, die kirchenpolitischen Ideen Joh. Lasco's und die Synode zu Emden. Evang.-ref. K.-Z. 1871 Dec.). In der lutherischen Kirche Deutschlands aber und speciell in dem kurfürstlichen und herzoglichen Sachsen sehen wir jetzt nach dem Scheitern des ersten, von Jakob Andreä gemachten, Concordienversuches (Dec. 1570) bereits die doppelte Katastrophe sich vorbereiten, die nach wenigen Jahren (1573 und 1574) zuerst über das flacianische Lutherthum, dann über den kursächsischen Philippismus hereinbricht; 1571 erläßt einerseits Herzog Johann Wilhelm von Sachsen, um die lutherische Rechtgläubigkeit seines Landes zu sichern, sein Corpus doctrinae Thuringicum (Jenae 1571); die Wittenberger aber geben 1571 ihren neuen Katechismus, zur Vertheidigung desselben ihre „Wittenberger Grundfeste" und ihren „endlichen Bericht" heraus, und als der Kurfürst August durch die von allen Seiten her sich erhebenden Klagen und Verdächtigungen anfing, über die Rechtgläubigkeit seiner Theologen bedenklich zu werden, da gelang es diesen, durch den Consensus Dresdensis im Oct. 1571 ihn noch einmal zufriedenzustellen. Jakob Andreä aber bereitet durch seine in Eßlingen gehaltenen sechs Predigten den zweiten Act seiner concordistischen Thätigkeit vor. Und, um auch zwei lutherische Theologen zu nennen, die im Jahr 1571/72 heimgegangen sind, so sind es zwar keine Sterne erster Größe, aber doch zwei bekannte Persönlichkeiten aus der Lebens-, Leidens- und Streitgeschichte des sechzehnten Jahrhunderts, deren Todesgedächtniß in diese Jahre fällt: Joachim Mörlin, gest. 23. Mai 1571 als Bischof von Samland, früher Prediger in Arnstadt, Superintendent in Göttingen, Braunschweig rc., einer der schlimmsten unter den lutherischen Streittheologen, und Hieronymus Weller von Molsdorf, Superintendent in Freiberg, gest. 20. März 1572, der Freund und Schüler Luthers, ein stiller und gottseliger Friedenstheolog in jener streitsüchtigen Zeit, von dem man sagte, „daß die Engel Gottes pflegten zu ihm zu kommen, um mit ihm Gespräch zu halten" (s. Nobbe, Hier. Weller. Leipzig 1870).

Wichtiger aber noch als für die deutsche Kirchengeschichte ist das Jahr 1572 für die europäische Reformations- und Gegenreformationsgeschichte. In Rom stirbt den 1. Mai 1572 Papst Pius V. (Ghislieri, 1566 — 1572), einer der hauptsächlichsten Träger des strengkirchlichen, contrareformatorischen Geistes, Dominikaner und Großinquisitor, von einem seiner Nachfolger heilig gesprochen; sein Nachfolger aber wird Gregor XIII. (Hugo Buoncompagno aus Bologna, 1572

bis 1585), der große Jesuitenfreund und Kalenderverbesserer. Am 30 Sept. 1572 starb der dritte General der Gesellschaft Jesu, Franz Borgia, Herzog von Gandia, Stifter des Collegium Romanum; wie sein Vorgänger Lainez den weltklugen Sinn des Ordens und seines Stifters, so hat dagegen Franz mehr die andere Seite seines Wesens, den frommen Enthusiasmus, repräsentirt. „Er hat als General betend regiert", Tugend und Frömmigkeit höher geschätzt als Gelehrsamkeit, hat eine Reihe von exegetischen Schriften, mystischen Tractaten und Predigten hinterlassen und ist ein Jahrhundert nach seinem Tode heilig gesprochen worden. —

Aber auch die reformirte Kirche feiert in diesem Jahre das Todesgedächtniß desjenigen ihrer Reformatoren, in welchem der antipapistische Geist des Calvinismus seinen schärfsten und schroffsten Ausdruck gefunden: am 24. Nov. 1572 starb John Knox, der Reformator Schottlands, — „der Mann, der nie eines Menschen Angesicht gefürchtet hat".

Und wie die reformirte Kirche Schottlands, so feiert auch die der Niederlande und Frankreichs in diesem Jahre zwei hochbedeutsame Erinnerungstage, — jene am 1. April das nationale und religiöse Gedenkfest an die erste siegreiche Waffenthat im Freiheitskampf gegen Spanien, die Einnahme von Brielle, diese das Gedächtniß der greuelvollsten Schandthat der Gegenreformation, der Bartholomäusnacht — Sonnabend den 24. August 1572 [1]). Von den zahlreichen Opfern jener Bluthat seien hier nur zwei genannt, deren Gedächtniß gerade jetzt ein doppeltes Interesse bietet, — der Philosoph Peter Ramus, der um seiner pädagogischen wie philosophischen Leistungen willen wie wegen seines Einflusses auf die protestantische Theologie eine vollere Berücksichtigung, als die er bis jetzt gefunden, wohl verdient [2]), — und die Hauptperson der ganzen blutigen Tragödie, der Admiral Coligny, der christliche Staatsmann und Kriegsheld, das Haupt und Schwert der Hugenotten, durch seine Tochter Luise

---

[1]) Die viel erzählte Geschichte dieses Ereignisses hat neuerdings neues Licht erhalten durch die Mittheilung werthvoller Originalberichte aus der Feder deutscher Augenzeugen bei Kluckhohn, Friedrich III. von der Pfalz, Bd. II. und in einer eigenen kleinen Schrift.

[2]) S. über ihn besonders Waddington, Pierre, de la Ramée, sa vie, ses écrite et ses opinions 1855, und den Artikel „Petrus Ramus" von H. Kämmel in der Schmid'schen Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens, B. VI., S. 561 ff.

Schwiegervater Wilhelms des Schweigsamen von Oranien, Urgroßvater der großen Kurfürstin Luise Henriette von Brandenburg, — Ahnherr des ersten protestantischen Kaisers deutscher Nation. Admiral Coligny und Kaiser Wilhelm, Pariser Bluthochzeit und Commune, Frankreich im Jahre 1572 und 1872: es ist eine der wunderbarsten Wandlungen in dem großen Drama der Weltgeschichte! Wie gar unbegreiflich sind Gottes Gerichte, wie unerforschlich seine Wege!

Auch das Jahr 1671 ist mit blutiger Schrift eingezeichnet in die Leidensgeschichte der evangelischen Kirche unter dem Kreuz, — es ist das Jahr einer blutigen Protestantenverfolgung in Ungarn unter Kaiser Leopold I. und zugleich das Todesjahr eines andern Dulders und Streiters Christi, des edlen und geistvollen Brüderbischofs Amos Comenius (Kominsky), gest. 15. Oct. in Amsterdam, jedem Kinde bekannt als Verfasser des Orbis pictus, bedeutender noch durch seine Didactica magna, seine Janua linguarum reserata, wie durch seine praktische und schriftstellerische Wirksamkeit zu Gunsten der zerstreuten Brüderkirche. — Das Jahr 1672 ist für die orientalische Kirche bedeutsam durch ihre letzte, vom Patriarchen Dositheus berufene Synode von Jerusalem und die Sanction der *ὁμολογία* des Mogilas als des Gesammtbekenntnisses der griechisch-orthodoxen Kirche in ihrem Gegensatz gegen die römische wie gegen die Bekenntnisse der Reformation, — für England durch die unter Carl II. erlassene Indulgenz-Acte (31. März 1672). Unter den 1672 Geborenen möge aber hier wenigstens Einer genannt sein, der fromme und reichbegabte, nur allzu fruchtbare evangelische Liederdichter Benjamin Schmolcke, geb. 21. Dec. 1672 zu Brauchitschdorf im Fürstenthum Liegnitz.

Das Jahr 1772 endlich — das Jahr der ersten Theilung Polens — läßt sich nach seiner theologischen Signatur wohl nicht kürzer charakterisiren als durch die Titel dreier in diesem Jahre erschienener Schriften — Eberhards neue Apologie des Sokrates, Spaldings Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung, Semlers Abhandlung vom freien Gebrauch des Kanons (1771—1775) —, alle drei gleich charakteristisch für die dogmatischen, kritischen, praktisch-theologischen Anschauungen der Aufklärungsperiode. Dasselbe Jahr ist aber auch das Todesjahr des Theosophen und Sectenstifters Emanuel Swedenborg (gest. 25. März in London) und ist für die deutsche und christliche Literaturgeschichte bemerkenswerth als Geburtsjahr der beiden Romantiker Friedrich Schlegel (geb. den 10. März zu Hannover) und Hardenberg-Novalis (geb. den 2. Mai zu Wiedestedt im Mansfeldi-

schen). Es genügt, diese zwei Namen zu nennen, um die dunkelste Schattenseite, aber auch die hellste Lichtseite einer Richtung zu veranschaulichen, die in dem Einen, „über jede Schranke, auch der Ehrbarkeit, sich hinwegsetzend, die eigene Unendlichkeit genießen wollte, in dem Andern, ins Unendliche sich versenkend, über dem Gottesacker des Protestantismus und über den Trümmern Rom's von einer neuen Kirche der allerfüllenden Gottheit träumte“. Hat die Romantik überhaupt trotz aller ihrer Unklarheit und Haltlosigkeit durch ihre Auffassung der Religion wie der Poesie als der Offenbarung eines Geheimnisses, durch ihren Kampf gegen die Seichtigkeit der Aufklärung, durch ihre Begeisterung für die Kunst und Frömmigkeit des Mittelalters viel beigetragen zur Vertiefung des Bewußtseins, zur Weckung geschichtlichen Sinnes, zur Wiederbelebung des christlichen Offenbarungsglaubens, so wird insbesondere den tiefsinnigen, innigen und melodischen Liedern, worin Novalis seine Glaubenssehnsucht und Jesusliebe ausgesprochen hat, so lange es eine deutsche Christenheit giebt, eine Ehrenstelle gebühren in dem Liederschatz christlich-deutscher Dichtkunst.

Wunderlich, wie das ganze Wesen der Romantik, erscheint uns freilich vom Standpunkt der Gegenwart aus jene Forderung eines Novalis: „Die Welt muß romantisirt werden!“ oder seine Prophezeihung, „daß aus dem heiligen Schooße eines ehrwürdigen europäischen Conciliums die Christenheit aufstehen und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden göttlichen Plane betreiben werde“. Das Charakteristische in ihm aber und das, was ihn namentlich von seinem Altersgenossen Friedrich Schlegel unterscheidet, ist doch dies, daß seine Romantik noch etwas Reines und Ursprüngliches, etwas Frisches nnd Jugendlich-Ideales, Eroberndes und Ahnungsvolles hat und nicht der Sumpfpflanze gleicht, die in den verfaulenden Ueberresten einer vergangenen Zeit blüht und den Geist abziehen will von der Gegenwart, von den sittlichen Aufgaben des wirklichen Lebens [1]). Und wie wunderbar und wahrhaft prophetisch, bei allen romantischen Illusionen, sind doch oft „des göttlichen Jünglings“ Blicke in Gegenwart und Zukunft! Wir können diese flüchtige Rückschau in vergangene Jahrhunderte nicht treffender schließen als mit den Worten, die Novalis am Schluß des achtzehnten Jahrhunderts wahrhaft prophetisch für das neunzehnte gesprochen; sie sollen seinem in wenigen Tagen wiederkehrenden hundertjährigen Geburtstag

[1]) Siehe Landerer in seinem trefflichen Artikel über Novalis in Herzogs Real-Encyklopädie, Bd. X, S. 460.

zur Weihe dienen: „Daß die Zeit der Auferstehung [der Religion] gekommen ist und gerade die Begebenheiten, die gegen ihre Belebung gerichtet zu sein schienen und ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeichen ihrer Regeneration geworden sind, dies kann einem historisch n Gemüthe gar nicht zweifelhaft bleiben. Wahrhafte Anarchie ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. — Alles, was in der neuesten Zeit in Deutschland geschehen ist, sind nur noch Andeutungen, unzusammenhängend und roh, aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit. — Es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen; ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen. Unter den streitenden Mächten kann kein Friede geschlossen werden; aller Friede ist nur Illusion, nur Waffenstillstand. Es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise umhertreibt, und sie, von heiliger Musik besänftigt, zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten, Worte des Friedens zu vernehmen. Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker versöhnen und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit in ihr altes friedenstiftendes Amt installiren. — Freilich das Christenthum ist dreifacher Gestalt. Der katholische Glaube, gereinigt durch den Strom der Zeiten, in inniger Verbindung mit den beiden andern Gestalten des Christenthums, wird ewig diesen Erdboden beglücken. Seine zufällige Form ist so gut wie vernichtet; das alte Papstthum liegt im Grabe; Rom ist zum zweiten Male eine Ruine geworden. Soll der Protestantismus nicht endlich aufhören und einer neuen dauerhafteren Kirche Platz machen? Die andern Welttheile warten auf Europa's Versöhnung und Auferstehung, um sich anzuschließen und Mitbürger des Himmelreichs zu werden.“ — So verkündigte an der Grenzscheide des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert der romantische Seher und Sänger vom Jahr 1772: wie Vieles von dem, was er geahnt und gehofft, ist unerfüllt geblieben! Wie manche schöne Illusion ist durch die Wirklichkeit zerstört, aber auch wie manche theure Wahrheit gewonnen worden für den, der nicht träumen, sondern sehen und aus der Betrachtung der Geschichte die Aufgaben der Gegenwart und die Räthsel der Zukunft verstehen will!

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Ueber einige Stellen aus den Büchern Samuelis, von Friedrich Schröring. Schulprogramm für 1871. Wismar 1871. 4°. 19 S.

Erklärung der schwierigsten Stellen in dem ersten Buch Samuelis, von Friedrich Märcker, Professor am Gymnasium zu Meiningen. Meiningen 1872. 4°. 20 S.

Beide Abhandlungen bieten die sehr erfreuliche Erscheinung dar, daß auch außerhalb der akademischen Kreise das gründliche Studium der alttestamentlichen Exegese gepflegt wird. Der Verfasser der erstgenannten Schrift ist bereits wohlbekannt durch seine Jesajanischen Studien, welche seiner Zeit der selige Knobel der durchgängigen sorgfältigen Beachtung mit Recht für werth erachtet hatte. Auch der gemeinsame Gegenstand zeugt von der richtigen, wenn auch unausgesprochenen Ahnung, daß sich die alttestamentliche Arbeit mit viel mehr Energie und Umsicht als bisher auf die Herstellung eines richtigeren Textes, als ihn die masorethische Recension darbietet, zu richten habe. Was die in der Uebersetzung der LXX liegenden Hülfsmittel betrifft, so hat ja gerade an den Büchern Samuel's bereits vor fast dreißig Jahren Thenius die Bahn gebrochen; und wenn wir heute mit größerer Unterscheidung und mit mehr kritischer Bedächtigkeit seine Wege wandeln, so sollte man doch des schuldigen Dankes gegen den würdigen Altmeister nie vergessen und eingedenk sein, daß er gerade die Verwerthung der LXX in neuerer Zeit mächtig angeregt hat, nachdem sie durch frühere Gelehrte mehr in Mißkredit gerathen war. Und daß Thenius selbst vorsichtiger geworden, zeigt in großem Maßstabe die zweite Auflage seines Commentars zu den Büchern Samuelis, nur Schade, daß er hier zu oft Böttcher gefolgt ist und Früheres zu schnell zurückgenommen hat. Zu bedauern ist auch, daß Herr Schröring diese zweite Auflage von Thenius nicht benutzt hat. Bei beiden Arbeiten vermissen wir ungern einleitende Erörterungen über die befolgten textkritischen Grundsätze.

Selbst nach den durchschlagenden und bedeutenden Forschungen von Julius Wellhausen („der Text der Bücher Samuelis") dürften die oben genannten Abhandlungen noch freundliche Beachtung verdienen, sofern sie ja auch das rein

Exegetische zu fördern suchen. An einigen Beispielen wollen wir die Eigenthümlichkeit beider Gelehrten anschaulich machen. Gleich 1 Sam. 1, 5 bietet dazu Veranlassung. Das schwierige אפים will Schröring durch ein vorhergehendes וישתחו ergänzen, aber auch ohne diese Ergänzung durch „mit einer Ehrenbezeugung" wiedergeben, mit welcher Elkana der geliebten Hanna ihre Portion überreicht haben soll. Allein jene Ergänzung leidet nicht der Textbefund; dazu hat Wellhausen Recht, daß אפים höchstens „zornig" bedeuten könne, also weder „achtungsvoll" noch auch tristis, wie Hieronymus und Böttcher wollten, denen sich Thenius in seiner zweiten Ausgabe angeschlossen hat. Märcker hat hier offenbar mit Wellhausen und Thenius (1) Recht, wenn er das *πλήν* der LXX auf אֶפֶס deutet und so lesen will. — In V. 6 stammt die gewöhnliche (auch Luther'sche) Deutung wohl von Hieronymus und ist von hier aus wahrscheinlich in die Complutensis übergegangen, der auch Böckel (in der Stier-Theile'schen Polyglotte) folgt. Sehr ansprechend erscheint hier Wellhausen's Herstellung der LXX: *κατὰ τὴν θλῖψιν αὐτῆς. Καὶ ἠθύμει διὰ τοῦτο.* Allein wo blieb denn וכעסתה, das in dem Zusatze *καὶ κατὰ τὴν ἀθυμίαν τῆς θλίψεως αὐτῆς* erscheint? Dann mußte Wellhausen auch weiter gehen und צרתה als erklärende Glosse zu jenem als Substantiv gefaßten Worte auffassen, die ursprünglich über ihm stand und eben als Deutung ursprünglich von den Uebersetzern verwerthet worden sei. Jener Zusatz entstand, als die Glosse bereits in den Text gedrungen war. Da das *τοῦτο* dem הרעמה entspricht, so ist es kaum anders denkbar, als daß die Buchstaben רע verblichen waren, und nun las der Uebersetzer הֵמָּה. Hier macht Märcker die feine Vermuthung, es habe ursprünglich הַדִּמְעָה gestanden, obgleich nicht zu leugnen, daß „Thräne" für „Weinen" überhaupt sehr kühn ist. Zu der Fassung des כעס als Perfect Kal berechtigt ihn das *ἠθύμει* der LXX. Demnach übersetzt er: „Und ihr Unglück (nämlich die Kinderlosigkeit) betrübte sie; auch betrübte er (Elkana) sich wegen der Thränen (der Hanna)." Weniger empfiehlt sich die Conjectur von Schröring, für רעמה zu lesen: הָרַע עִמָּה, wobei er nicht entscheiden will, ob הרע als Infinitiv Hifil oder als Substantiv zu fassen sei. — Den Schluß von 1, 24 findet Märcker mit Recht bedenklich, und sein Vorschlag, וַיָּבֹא נער zu lesen und den Satz zum folgenden zu ziehen, wäre unbedenklich, wenn nicht die LXX (*καὶ τὸ παιδάριον μετ' αὐτῶν*) empföhlen, statt des zweiten נער lieber עִמָּה zu lesen und das Versglied an den Schluß von V. 25 zu stellen, wie Wellhausen ganz richtig gesehen hat. — 2, 25 will Märcker ändern: וּפִלֵּל לֵאלהים „so wird er zu Gott beten". Allein Wellhausen bemerkt schon mit Recht, daß dann ein Ungedanke vorliege, indem doch gerade dann, wenn man gegen Gott gesündigt hat, auch ein Gebet zu Gott indicirt sei. Vielmehr sei nur פללו auszusprechen. Ohne Weiteres kann man Elohim auch nicht mit „der Richter" übersetzen, wie Schröring meint, obgleich er sonst den Sinn richtig angiebt: nämlich, wenn Menschen unter einander sich Unrecht thun, dann ist es Elohim, der die Entscheidung giebt, aber wenn man gegen Jahve selbst fehlt, wer soll da als Dritter vermittelnd und schlichtend auftreten? — In 2, 29 und 32 will Märcker für מָעוֹן beide Male מֵעָוֹן aussprechen: „Du verachtest mein Opfer aus Sünde". Gegen eine ähnliche Lesung sagt indeß schon Thenius zu V. 29 mit Recht, daß dies bereits in dem בעט, „mit Füßen treten", liege. Und zu V. 32 wäre doch mit Thenius die „ingeniöse" Lesung Böttcher's vorzuziehen: צֻר מָעוֹן, „und spähen wirst du nach einem Fels der Zuflucht". — Leider hat sich Märcker vielfach begnügt, das seiner Ansicht nach

Richtige nur einfach hinzustellen, ohne nähere Begründung. Ich weiß, daß dies eine häufige Sitte ist. Man sagt: entweder springt die Richtigkeit von selbst ins Auge, und dann bedarf es keines Beweises, oder nicht, und dann scheint jeder Beweisversuch als Künstelei. Vielmehr hat viel weniger das Resultat selbst meiner Meinung nach Werth als der Weg, auf dem man dazu gekommen, und der Beweis ist zehnmal instructiver als das Ergebniß lohnend. Wir wählen 1 Sam. 5, 4, wo wir mit Herrn Märcker nahezu übereinstimmen. Er will statt רַק lesen דָּג. Das letztere hat offenbar dagestanden, im Sinne von Fischleib, gegenüber Haupt und Händen, die abgehauen waren. Aber רַק sicherlich auch. Denn die LXX haben: πλὴν ἡ ῥάχις Δαγὼν ὑπελείφθη. Also lasen sie auch דָגוֹן. Welches Wort haben sie dazwischen gelesen? Gewiß nicht l a s e n sie es דָּג; denn sonst hätten sie wohl ἰχθύς gesetzt. Vielmehr ein ähnliches Wort wie רַק zum zweiten Male, das sie nun mit einem ähnlich klingenden Substantiv gaben, worin ich Wellhausen beistimme. Dieses war aber bereits aus דג verderbt; das ד konnte sehr leicht sich ändern, da der Unterschied von ר auch in der ältern hebräischen Schrift, nachdem das ursprüngliche Δ einmal einen Seitenstrich erhalten hatte, und auch in der Quadratschrift fast verschwindend war. Und wegen der scheinbaren Identität ist es dann aus dem Texte ausgefallen. Die Uebersetzer dagegen nahmen das Wort רק an zweiter Stelle als Substantiv, jedoch lediglich durch die richtige exegetische T r a d i t i o n bewogen. Denn ursprünglich floß ja das Lesen- und Interpretirenlernen völlig ineinander. Ueberhaupt erklären sich manche Stellen der LXX als Mischung aus der nachwirkenden richtigen Deutung und der bereits verderbten Wortgestalt. Der Vorschlag von Wellhausen, einfach דָגוֹ, „s e i n Fischleib“, zu lesen, ist sehr gefällig, aber ich glaube, daß דגון doch vollständig dagestanden hat. — Die Schrift von Märcker bietet noch viel Anregendes. Befremdend war es, die oft gehörte harmonistische Deutung zu 1 Sam. 17, 56 ff. hier wiederholt zu sehen, wonach Saul den David früher nie nach seinem Vater gefragt und auch Isai selbst längst vergessen haben sollte.

Auch die Abhandlung von Schröring, welche sich über beide Bücher erstreckt, enthält manches Gute. So scheint er mir in Erklärung von 2 Sam. 6, 6 ff. der Wahrheit sehr nahe zu kommen. Das schwierige שמט ist hier gewiß durch „ablassen“ zu geben, wobei Jerem. 17, 4 zu citiren war. Die Deutung des Chronisten I, 13, 10 darf nicht als Interpretament verwerthet werden. Vielmehr ist es höchst wahrscheinlich, daß hier die im ganzen Alterthume verbreitete Meinung zu Grunde liegt, daß bei Transporten von Heiligthümern die Thiere selbst von der Gottheit geleitet werden, demnach müsse man auf ihr Gehen und Stillstehen genau achten. Die Rinder standen, weil das Heiligthum gerade hier ruhen sollte, und Uffa verhindert es in übler Voreiligkeit; daher sein plötzlicher Tod. Der Chronist mußte natürlich eine rein theokratische Ursache zu Grunde legen, das Vergreifen am Heiligthume, weil jene ursprüngliche Vorstellung zu seiner Zeit längst in Israel verklungen war.

Jena. L. D i e s t e l.

1. Commentary on the Book of Isaiah critical, historical and prophetical, including a revised english translation with intro-

duction and appendices. By the Rev. T. R. Birks, Vicar of Holy Trinity, Cambridge. Rivingtons, London, Oxford and Cambridge. 1871. XIV and 419 p.

2. A. Barnes, Notes on the old testament critical, illustrative and practical. London, Bleckie and son.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir den Commentar Birks' als einen Zeugen der in England unter den Geistlichen am meisten verbreiteten theologischen Anschauung betrachten. Das Vorwort spricht sich über Veranlassung und Zweck des Werkes aus und begründet besonders das Verfahren des Autors in Bezug auf die Uebersetzung, daß er nämlich seine Verbesserungen der englischen Vulgata in dieselbe aufnimmt und nicht unter den Text setzt. Die Einleitung bespricht die Natur der biblischen Weissagung, die prophetischen Bücher, Leben und Zeit des Jesajas, die Structur des Buches und weist dann die erste Orakelreihe (Cap. 1—12) der Zeit des Usia zu. In dem eigentlichen Commentare begleiten erläuternde Anmerkungen den oben stehenden Text. Grammatische Darlegungen bleiben fern; gern wird die Paraphrase gewählt, um den Zusammenhang zu veranschaulichen. In drei Schlußabhandlungen setzt sich der Verfasser mit den Ansichten der neuern Kritik sowie den Entdeckungen der Assyrologen in ausführlicher Weise auseinander; die Weissagung über Immanuel, die historischen Bezüge der Massa-Orakel, die assyrische Katastrophe, die Controverse mit dem Götzendienste bilden die Gegenstände von vier weiteren Excursen.

Der Verfasser nimmt viel Rücksicht auf die deutschen Ausleger; theils schöpft er direct aus ihren Werken, theils entnimmt er die Ansichten derselben aus den Commentaren seiner Landsleute Henderson und Alexander. Er ist feuriger Verfechter der altkirchlichen Tradition, die jedes Zugeständniß an die neuere Kritik verschmäht. Daher gebraucht er am liebsten die Werke von Stier, Drechsler, Hahn, Delitzsch. Jede Zeile des vorliegenden überlieferten Prophetenbuches rührt nach ihm von Jesajas her; alle Orakel sind nach einem tief durchdachten Plane geordnet; jedes steht an seiner Stelle. Der Ton seiner Darstellung hat einen gewissen erbaulichen Schwung und seine Polemik athmet jenen homiletischen Fanatismus, der in Deutschland nach dem Tode Hengstenberg's und Stier's wenigstens in den gelehrten Kreisen glücklicherweise beinahe ausgestorben ist. Seine Beweisführung trägt noch ganz den Typus jener alterthümlicheu Apologetik, welche der Logik starke Dinge zu verdauen giebt. Wer nicht den zweiten Theil des Buches für ächtjesajanisch erklärt, ist ein Ungläubiger, ein Skeptiker von Profession, ja muß ein Atheist (S. 349) sein. Das eigenthümliche Wesen der Prophetie findet er noch in der Vorhersagung künftiger Dinge. Wer einem Propheten die Fähigkeit abspricht, ein halbes Dutzend Jahrhunderte zu überspringen, der leugnet direct die Macht Gottes, den Menschen zu offenbaren, was er will. Sehr ausführlich ist seine Vertheidigung der jesajanischen Chronologie gegen die „Syrologisten". Wir haben uns gewundert, daß er sich solche Mühe giebt. Denn sein Hauptargument bleibt doch stets, es sei widersinnig, den „Bulletins götzendienerischer Könige" mehr zu glauben als dem inspirirten Worte Gottes. Damit ist ja ein für allemal die Sache ganz hübsch erledigt, zumal ja Aussagen der Chronik

genau denselben historischen Werth haben sollen wie zeitgenössische Berichte. Er vertheidigt natürlich die Identität von Salmanassar und Sargon; denn daß der Name des ersteren bereits in den assyrischen Listen gefunden ist, davon weiß er noch nichts. Daß der sogenannten assyrischen Verwaltungsliste bei der kritischen Würdigung dieser Urkunden denn doch ein ungleich höherer Werth vom Standpunkte der historischen Kritik beizumessen sei (wie denn auch Lepsius und v. Gutschmid denselben anerkennen) als den Inschriften auf den Cylindern und Prismen, gleichviel ob dieselben richtig entziffert sind oder nicht, davon hat Herr Birks keine Ahnung: Beides wird wacker zusammengeworfen. — An zwei Stellen will er Conjecturen vornehmen, denen man jedoch nicht beistimmen kann. In 9, 2 adoptirt er den Vorschlag von Professor Selwyn, für גּוֹי לֹא zu lesen גִּילָה: „Du hast gemehret die Freude". Gleichwohl ist die übliche Lesung לוֹ für לֹא bedeutend leichter und vermeidet zugleich die Tautologie des Sinnes in den beiden ersten Stichen. In 29, 13 will er וַתְּהִי ändern in וְתֹהוּ, „und ihre Furcht ist Oede", eine ziemlich unpassende Bezeichnung. Der Text ist völlig verständlich: „und ihre Furcht, d. h. ihr Gottesdienst, ist gelernte Menschensatzung". Der Verfasser glaubt damit den Grundtext der Uebersetzung der LXX wie den Citaten im Neuen Testament näher zu rücken. Es ist dies ein Beispiel, wie wenig kritischer Tact gerade dieser Richtung einwohnt.

Um so erfreulicher sind einige Publicationen anderer Art aus demselben Lande, welche deutlich bezeugen, wie viel tüchtige Hülfe wir von dort zu erwarten haben, sobald der traditionelle Druck von den Theologen genommen sein wird. Dahin gehören die „Notes and criticisms on the Hebrew text of Isaiah" by Rev. T. K. Cheyne, M. A. (London 1868) und desselben Verfassers The Book of Isaiah chronologically arranged, an amended version with historical and critical introductions and explanatory notes (London 1870), worüber ich an einem andern Orte eingehend gesprochen habe, die ich aber hier erwähnen muß. Der Verfasser steht ganz auf dem Standpunkte der neuern Wissenschaft und giebt in der ersteren kleinen Schrift sehr werthvolle, von einer großen Belesenheit im gesammten kritischen und exegetischen Apparate zeugende Beiträge, die, wenn sie nicht immer neue Erklärungen oder Conjecturen darbieten, andere Ansichten aufs Neue fester stützen. Auch die Noten zu seiner Uebersetzung sind mitunter bei aller ihrer Kürze sehr belehrend und treffend. Doch verhält er sich den Arbeiten der Assyrologen gegenüber noch meist ablehnend. — Ebenso wenig dürfen wir hier, wenn auch nur flüchtig, die Erwähnung eines trefflichen Werkes über die Propheten unterlassen, über welchem der Autor leider früh gestorben ist. In zwei Bänden hat Dr. Rowland Williams, den Lesern bereits als Verfasser eines ausgezeichneten Essay über die biblischen Forschungen Bunsen's (in den bekannten Oxforder Essays und Reviews, vgl. Jahrb., VI, S. 629 ff.) bekannt, eine neue Uebersetzung der Propheten aus dem Original gegeben mit Anlehnung an die englische Version und mit erläuternden Anmerkungen und Einleitungen für englische Leser. Der erste Band behandelt die Prophetie unter der assyrischen Herrschaft, der zweite sollte dieselbe unter der babylonischen und persischen Herrschaft beleuchten; der Verfasser gelangte indeß nur bis zum vierten Capitel Ezechiel's. Aus seinem Nachlasse sind einige fragmentarische Noten zu dem Stücke Jes. 52, 12 ff. beigefügt. Ueberall gewahren wir einen durchaus selbständigen Denker und feinen

Ausleger, der in seinen Grundanschauungen auf der Höhe der wissenschaftlichen Bildung der Zeit steht. Wäre ihm die neuere deutsche Literatur zugänglicher gewesen, so hätten seine Ergebnisse wohl hie und da an Bestimmtheit und Sicherheit gewonnen. Aber auch das, was er giebt, ist in hohem Grade beachtenswerth, mag auch immerhin der populäre Zweck, der in allen diesen englischen Publicationen leider oft die eingehende und überzeugende Darlegung der besten Observationen verbietet oder hemmt, der wissenschaftlichen Benutzung einigen Eintrag thun.

Schließlich sei noch die neue englische Ausgabe (London, bei Blackie u. Sohn) eines älteren amerikanischen Bibelwerks erwähnt, welches sich neben den Werken von Clark, Doddrigde u. A. in seiner Heimath eines nicht geringen Rufes erfreut. Es rührt von dem kürzlich verstorbenen Geistlichen in Philadelphia Albert Barnes her und führt den Titel: Notes on the old testament critical, illustrative and practical, während es, zumal da es auch meist eine neue Uebersetzung giebt, den Namen eines vollständigen Commentars verdiente. Uebrigens erschien es zuerst in den dreißiger und vierziger Jahren. Mir liegen von jener Ausgabe acht Bände vor, welche die Psalmen, das Buch Jesaja, Hiob und Daniel umfassen. Obwohl strenger Traditionalist, gebraucht er doch fleißig Grotius, Rosenmüller's Scholien und spricht freundlich von de Wette's Psalmencommentar und von Gesenius; am liebsten folgt er Hengstenberg's Christologie. In den Noten giebt er viel Lexikalisches, vor Allem aber Archäologisches, weniger legt er Werth auf die Grammatik. Die practischen Winke arten nicht aus in erbauliches Gerede, sondern sind bündig und nicht selten treffend. In den Psalmen betont er das lyrische Element mehr, als es heute von seiner Richtung zu geschehen pflegt. Da die natürlichen Bedingungen für seine derartige religiöse Lyrik in Palästina höchst ungünstig gewesen seien, so mußten die Dichter „inspirirt" sein, — ein Schluß, wie er sich in dieser Richtung oft findet. Dabei ist übersehen, daß entweder die Inspiration durchaus nicht im kirchlichen, sondern mehr im altclassischen Sinne genommen werden muß, oder aber, daß jene Prämissen keineswegs zureichen. Im zweiten Theile des Jesajas „scheint der Prophet seine Gegenwart vergessen zu haben und zu leben und zu handeln in den Scenen der fernen exilischen Zukunft", Jes. II, 50. — Sehr bezeichnend sind die dem Geschmacke seiner Landsleute sehr entsprechenden kleinen Bilderchen, welche oft nur Dinge dürftig illustriren, welche für das Verständniß überaus unwichtig sind. Auf uns macht dergleichen einen sehr — kindlichen Eindruck. Auf der Titelillustration der Psalmen sehen wir König David mit einer mächtigen Harfe im Arm vor der Bundeslade hertanzen, eine mehr gymnastisch als musikalisch merkwürdige Scenerie. Ein Dichter spricht vom Worfeln des Getreides; flugs zeigt ein Bildchen, wie man in — Aegypten worfelte. Nach Jes. 66, 20 sollen die Juden in Sänften herbeigebracht werden; sofort erscheint aus Laborde eine solche von Kameelen getragene Sänfte. Jes. 60, 6 redet von Kameelen; alsobald produciren sich im Souterrain der Noten ein Dromedar und ein Trampelthier.

Jena. L. Diestel.

1. Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Dritte Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über die Apostelgeschichte. Vierte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht, 1870. 8°. 572 S.

2. Kurze Erklärung der Apostelgeschichte. Von Dr. W. M. L. de Wette. Vierte Auflage, bearbeitet und stark erweitert von Lic. Franz Overbeck, außerord. Professor in Basel. Leipzig, S. Hirzel, 1870. 8°. 487 S.

Der Meyer'sche Commentar zur Apostelgeschichte hat sich in theologischen Leserkreisen bereits so eingebürgert, daß beim Erscheinen der vierten Auflage kaum etwas zur Charakteristik, noch weniger etwas zur Empfehlung desselben zu sagen ist. Es kann nur zu wahrer Freude gereichen, daß die Gegenwart lebendiges Interesse an einer Arbeit nimmt, welche im Geiste unbefangener Kritik und mit den Mitteln solider Sprachgelehrsamkeit die Meinungen Anderer sorgfältig prüft, die eigene Ansicht fleißig begründet und so zu hellem Einblick in den Stand der kritischen Frage wie zu rechter Beurtheilung der lukanischen Geschichtschreibung verhilft. Auch in seiner neuen Gestalt bekundet der Commentar deutlich die Umsicht und den Sammlerfleiß des Verfassers. Zwar ist seit dem Erscheinen der dritten Auflage (1861) der literärische Zuwachs zur Erklärung der Apostelgeschichte im Allgemeinen spärlich gewesen: nur einigen besonders hervorragenden Thatsachen, die in dem Buche berichtet werden, nach ihrem wunderbaren Charakter und ihrem Verhältniß zu den paulinischen Briefen hat er sich zugewendet. Aber diese Special-Untersuchungen sind allenthalben berücksichtigt worden und namentlich haben Beyschlag's wichtige Aufsätze gegen Holsten (Studien und Kritiken 1864), sowie Oertel's treffliche Schrift „Paulus in der Apostelgeschichte" (Halle 1868) verdiente Beachtung gefunden. Sollen wir mit Bezug auf das literar-historische Element des Buches einen Wunsch aussprechen, so ist es der, welcher auch von anderer Seite unlängst geäußert wurde, daß Meyer, ähnlich wie de Wette, am Ende der Einleitung oder sonst an geeigneter Stelle eine Uebersicht über die benutzte Literatur vermittle. Es widerstrebt der wissenschaftlichen Methode, die Ansichten Anderer zu erörtern, ohne deren Schriften zuvor anzuführen. — Mit dem gesammten exegetischen Verfahren Meyer's hängt es zusammen, daß die innere Seite des biblischen Buches nicht zu völlig lebendiger Anschauung gebracht und das specifisch-theologische Verständniß des Einzelnen nicht überall ausreichend gefördert wird. In letzterer Hinsicht verweisen wir z. B. auf die Bemerkungen zu 2, 3 f., welche wesentlich nur den äußeren Phänomenen des Pfingstereignisses gelten, und in ersterer Beziehung erinnern wir an die Partien der „Einleitung", welche sich mit der Frage nach dem Verfasser und der Aechtheit des Buches beschäftigen. Was hier (besonders S. 4) geboten wird, ist zu aphoristisch und entbehrt der beweisenden Kraft, weil „die Einheit des leitenden Ideengehaltes" der Apostelgeschichte nur behauptet, nicht bewiesen wird. Je zuversichtlicher sich aber die moderne Kritik aus inneren Gründen gegen die Apostelgeschichte gewendet hat, desto mehr ist's ohne Zweifel geboten, den Organismus dieser Schrift, die wesentlichen Grundgedanken derselben und ihr Verhältniß zum dritten kanonischen Evan-

gelium in helles Licht zu setzen. Die Abfassung der Apostelgeschichte verlegt Meyer mit Recht um die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. Aber die räthselhafte Erscheinung, daß Lukas seine Berichterstattung schließt, ohne den Tod des Paulus zu berühren, erklärt er (S. 15 — mit Credner, Ewald, Bleek) durch die Annahme, Lukas habe nach seinem zweiten Buche noch ein drittes zu schreiben beabsichtigt. Früher (zweite Auflage, S. 12) hat Meyer diese Behauptung als „willkürlich" beanstandet und „in Verhältnissen, die uns völlig unbekannt sind, vielleicht in politischen Rücksichtnahmen," den Grund jenes Schweigens gefunden. Wir können in der Aufnahme jener Hypothese keine Verbesserung erkennen. Sieht Meyer selbst in der Apostelgeschichte zunächst eine Privatschrift, für Theophilus geschrieben, so wird er aus diesem nächsten Zweck auch die Gränzen des Buches erklären und annehmen müssen, daß Lukas vom Martyrium Pauli nicht erzählt, weil dieses dem Theophilus schon bekannt war.

In der Vorrede äußert Meyer, daß man die lebhaft und mit allem Scharfsinn verfochtenen Versuche, aus der Apostelgeschichte ein absichtsvolles Gemisch von Wahrheit und Dichtung zu machen, als gescheitert ansehen müsse, und wenn in letzter Zeit „die Tendenzkritik stiller ward", so scheint ihm dies in dem Gefühle der erlittenen Niederlage seinen Grund zu haben. Die zweite der oben genannten Schriften hat die ausgesprochene Behauptung bald widerlegt. Sie ist eine neue Bearbeitung des de Wette'schen Commentars, der 1848 zum letzten Mal erschienen war. Den Text desselben enthält sie allenthalben unverändert und daneben in großer Anzahl Zusätze des Herausgebers, welche vor Allem den Ertrag der letzten zwanzig Jahre zur Geltung bringen sollen. Diese fortgehende Beziehung auf die Ansichten der Neueren hat eine starke Erweiterung der Schrift zur Folge gehabt, denn von 190 Seiten ist das „kurzgefaßte Handbuch" auf 558 angewachsen. Ueber die Zweckmäßigkeit solch eines bedeutenden Zuwachses kann man freilich im Zweifel sein; mit der nächsten Bestimmung des Commentars ist er jedenfalls nicht recht vereinbar. Immerhin legt er Zeugniß von dem außerordentlichen Fleiß ab, mit welchem der Herausgeber seiner Arbeit sich unterzogen hat. Aber auch in anderer Hinsicht hat de Wette's Hinterlassenschaft eine Wandelung erfahren. In der Vorrede zur dritten Auflage hatte der Heimgegangene sich sehr entschieden gegen die „zerstörende", „maßlose" Kritik Baur's erklärt; darin sah er ihren Nutzen, „daß sie durch Ueberschreitung aller Schranken das Gefühl der Nothwendigkeit, sich beschränken zu müssen, weckt". Dr. Overbeck dagegen läßt die Tendenzkritik zu Worte kommen, welche Meyer schon überwunden glaubte; er führt in den Commentar wesentlich die Anschauungen der Tübinger Schule ein und bekennt offen (S. XV), daß ohne Baur und Zeller seine Arbeit gar nicht existiren würde. So ist ihrer Form wie ihrer Gesammtrichtung nach de Wette's Arbeit eine andere geworden.

Allerdings hat sich Overbeck nicht vollständig seinen Vorgängern angeschlossen. Abweichend von Baur und von Zeller ist z. B. seine Auffassung der Hellenisten-Episode, seine Lösung des Problems der „Wir-Stücke", vornehmlich seine Auslegung des Aposteldecretes. Daß aber seine Hypothesen das Gepräge größerer Wahrscheinlichkeit an sich trügen, vermögen wir nicht zu behaupten. Auch nach Overbeck ist die Apostelgeschichte eine unglaubwürdige Schrift, ein Buch, welches seine Glaubwürdigkeit für jeden einzelnen Fall erst zu erweisen hat. Als ihr Ver-

fasser gilt ihm ein Heidenchrist, der, ohne den principiellen Gehalt des Paulinismus völlig aufgegeben zu haben, in strenger Weise doch nur an der Thatsache des Bestehens eines Heidenchristenthums durch Paulus festhält, seine ideale Begründung im paulinischen Evangelium aber nicht mehr anerkennt; vielmehr ersetzt er sie durch eine andere, welche das Heidenchristenthum nicht als die ursprüngliche Stiftung des die Schranken der Urgemeinde durchbrechenden Paulus, sondern als die legitime Frucht des urapostolischen Christenthums erscheinen läßt. Schon aus der Composition des Buches, mit welcher sich die „Einleitung" eingehend beschäftigt, soll dieser Standpunkt des Verfassers ersichtlich sein; denn seinen Stoff hat er einer kunstvollen und willkürlichen Schematisirung unterworfen und ihn im Sinne seiner besonderen Zwecke stark modificirt. Aber völlig decke sich die Eigenthümlichkeit der Erzählung erst durch eine detaillirtere Vergleichung der paulinischen Briefe auf. Overbeck weist auf ein charakteristisches Verhältniß hin, welches zwischen dem historischen Gehalt dieser Briefe und der Apostelgeschichte bestehe. Während uns jene überwiegend in die innerlichere Seite des Lebens Pauli einführen, lenke diese unsere Aufmerksamkeit zumeist auf den äußeren (geographischen) Umfang und Erfolg der paulinischen Reisen und lasse schon deshalb vermuthen, daß die Apostelgeschichte auf einem dem ursprünglichen Paulinismus stark entfremdeten Standpunkte stehe. Zu dieser Vermuthung liegt unseres Dafürhaltens kein Recht vor, selbst wenn jener Contrast so schroff und auffällig wäre. Aber ist er es in Wirklichkeit? Wohl referirt die Apostelgeschichte mit Vorliebe von der Pflanzung der Gemeinden durch Paulus und auch Overbeck wird — trotz seines Widerspruches gegen de Wette, S. XXII und S. 6 — dies nach 1, 8 nicht ungerechtfertigt finden müssen. Doch finden sich bei alledem wiederholt Hindeutungen auf die apostolische Leitung der Gemeinden, welche naturgemäß in Schriften didaktischen Charakters offenkundiger hervortreten muß. Die Notizen letzterer Art sind weder ihrer Zahl nach zu unterschätzen (14, 22 f.; 19, 8 ff.; 20, 2 f. 7 ff. 17 ff.), noch ihrem Wesen und Inhalt nach als „farblos und schablonenhaft" zu bezeichnen — am wenigsten sicher die ephesinische Abschiedsrede, die freilich Overbeck (S. 339 ff.) als Erdichtung bei Seite schiebt. Aber auch ein anderer Umstand soll einen inneren Dissensus zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte und Paulus in unseren neutestamentlichen Briefen offenbaren: die Apostelgeschichte ergänze nicht das Bild des Apostels, das wir aus seinen Briefen gewinnen, sondern hinterlasse einen durchaus widersprechenden Eindruck; denn nicht vorausgesetzt, sondern getilgt sei darin das eigenthümliche Evangelium des Paulus. Nun enthält wohl die Apostelgeschichte, von kurzen Summarien abgesehen (9, 20. 22; 14, 22. 27; 15, 12; 16, 31; 17, 18), längere Reden des Paulus, die der Verfasser selbstständig redigirt haben wird: eine an Christen, 20, 18 ff., eine an Juden, 13, 16 ff. (vgl. V. 46 ff.), eine an Heiden 17, 22 ff. (vgl. 14, 15—17); hierneben die Vertheidigungsreden vor dem jüdischen Volke, 22, 1 ff. (vgl. 23, 1), und den Procuratoren, 24, 10 ff.; 26, 2 ff. (vgl. 27, 10. 21 ff. u. a.). Aber die Situation brachte es mit sich, daß Paulus hier in anderen Gedankensphären sich bewegte als in seinen Briefen; denn anders redet ein Apostel von Christen als von denen, die der Gemeinde noch nicht zugehören. Daher stehen in Pauli Reden unleugbar die specifisch-paulinischen Gedanken weniger im Vordergrunde als in dessen Briefen. Hauptsächlich werden dort die Elemente der christlichen Lehre, die in aller apostolischen Predigt wiederkehren, vorgetragen: daß Jesus der Herr (16, 31; 20, 21),

der Sohn Gottes (9, 20), der Retter der Verlorenen sei (13, 23), der, von den Todten auferweckt (13, 30. 33), den Erdkreis richten wird (17, 31). Fände, wie es moderne Kritiker wünschen, in ihnen nur das specifisch-paulinische Evangelium eine Stelle, so würde mit Fug und Recht gefolgert werden können, daß sie von einem Späteren auf Grund der paulinischen Briefe gebildet worden seien. Gleichwohl fehlen charakteristische Gedanken Pauli in den Reden nicht völlig und auch in diesem Sinne kann die Apostelgeschichte mit Luther „eine Glosse über die Epistein Pauli" genannt werden. Wir sehen ab von 13, 39, denn der Satz hat nach Overbeck nichts weniger als den Sinn, eigenthümlich paulinisch zu sein, erinnern aber an die Aussagen über die Heiden und das Heidenthum (14, 15; 17, 27 ff., vgl. Röm. 1, 19 f.; 2, 23 f.), über die Bedeutung des Gesetzes (24, 14, vgl. Röm. 3, 31) u. A., Bezug nehmend auf die gründliche Auseinandersetzung bei Oertel a. a. O. S. 78 ff.

Neben der Lehrtendenz, welche aus dem bezeichneten Standpunkte des Verfassers von selbst resultirt, verfolgt die Apostelgeschichte nach Overbeck einen politischen Zweck: durch consequente Darstellung des guten Einvernehmens, in welchem die Personen der apostolischen Zeit, insbesondere Paulus, mit dem römischen Staat und seinen Beamten gestanden, wolle sie der Sache der Christen die Gunst der römischen Staatsbehörden zuwenden. Auch diese Anschauung ist in das Buch mehr hineingetragen, als aus demselben gewonnen. Daß Felix an der Seite eines schamlosen Weibes erscheint (26, 24) und auf die Unredlichkeit des wehrlosen Apostels hofft (V. 26); daß Festus um die Gunst der Juden buhlt und den Proceß des Paulus im Synedrium zu Ende führen will (25, 9); daß dieser Proceß zwei Jahre lang zwecklos verschleppt worden ist (24, 27; 25, 12): dies Alles gereicht, trotz des Herausgebers Bemerkungen (S. 414 u. 432), dem römischen Gerichtswesen so wenig zur Ehre, daß der Verfasser durch dergleichen Mittheilungen die Gunst der Staatsbehörden nicht sonderlich gewonnen haben würde. Nach Schneckenburger ist die politische Reinigung des Paulus in der Apostelgeschichte bekanntlich vielmehr auf Judenchristen berechnet. Ueberhaupt aber würde die Verfolgung dieses Nebenzweckes wie die der oben angedeuteten Lehrtendenz eine außerordentlich freie Darstellung der Geschichte und eine willkürliche Benutzung der gebotenen Quellen voraussetzen. Beides wird, wie schon berührt ward, von Overbeck wirklich angenommen. Die erstere behauptet er, wenn er z. B. die petrinischen Wundererzählungen auf Ueberlieferung und die paulinischen auf absichtliche Nachbildung zurückführt oder wenn er der Frage, ob der Pfingsterzählung eine bestimmte Thatsache zu Grunde liege, keinen Raum gewährt; die letztere statuirt er vornehmlich mit Bezug auf die sogenannten Wir-Stücke. Er unterscheidet den Verfasser derselben scharf von dem des übrigen Buches, erkennt aber in ihnen nicht (wie Schleiermacher, Schwanbeck u. A.) Fragmente eines Reisetagebuches aus der Feder eines Gefährten des Paulus, welche unverändert aufgenommen wurden; vielmehr hat, wie versichert wird, der Autor der Apostelgeschichte die Denkschrift des Begleiters Pauli einer freien, dem Rest seines Werkes sie assimilirenden und seinen Zwecken unterordnenden Verarbeitung unterworfen. Die communicative Redeweise erklärt Overbeck dann nur aus einer besonderen Absicht des Verfassers, nämlich der, für einen Begleiter des Paulus gelten zu wollen. Es kann nicht Aufgabe dieser „Anzeige" sein, der vielverzweigten Frage nach dem Verfasser der Wir-Stücke und deren Verhältniß zur Apostelgeschichte nachzugehen. Nur darauf

möchten wir im Gegensatz zu jener Hypothese aufmerksam machen, daß, wenn das dritte kanonische Evangelium und die Apostelgeschichte ursprünglich ein Ganzes gebildet haben, der Prolog des ersteren doch nicht ohne alle und jede Beziehung auf diese ist. Die Sache liegt nicht so, daß der Verfasser mit Apostelgesch. 1, 1 f. selbst der Beziehung seiner früheren Worte (Luk. 1, 1—4) ihre Gränze steckt oder nur darum noch einmal im eigenen Namen redend dazwischen tritt, weil eben die Tragweite seiner früheren Auslassung aufgehört hat (S. XXI, vgl. S. XXVII), sondern so, daß der, welcher vordem wahrheitsgetreu und sorgfältig zu erzählen verspricht, in diesen Worten auch die Garantie für die Glaubwürdigkeit einer späteren Schrift suchen läßt. Oder sollte ein Autor, der früher ἀκριβῶς referiren wollte, später absichtlich Quellen verunstaltet haben? Läßt sich dies füglich nicht denken, so liegt allerdings im Prolog des dritten Evangeliums eine Aussage über den Werth der Apostelgeschichte verborgen und darum zugleich eine Aussage gegen die Tendenzhypothese des Herausgebers. — Die Entstehung des Buches wird (mit Köstlin) nach Kleinasien verlegt; hier soll es im zweiten oder dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts entstanden sein. Overbeck steigt ganz besonders wegen des „politischen“ Zwecks der Apostelgeschichte in eine so späte Zeit herab. Hiergegen gilt somit, was bereits ausgesprochen ward.

Noch weniger als in eine ausreichende Besprechung der Grundanschauungen des Bearbeiters können wir an diesem Orte in das Einzelne eintreten. Wir begnügen uns daher mit dem Gesagten und wünschen, daß der Commentar Veranlassung zu einer Arbeit werde, welche neben den Vorzügen des Meyer'schen Handbuches auch die Eigenschaften besitzt, die zu fruchtbarer Erörterung der vorgetragenen Hypothesen erforderlich sind.

Leipzig. Professor Wold. Schmidt.

Exegetisch-theologische Studie über Jacobus Cap. II, V. 14—26 mit besonderer Berücksichtigung der Schriften von Dr. Huther und Professor Woldemar Schmidt. Von Dr. H. Wilhelm Weiffenbach, Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Gießen. Gießen, J. Ricker'sche Buchhandlung, 1871. XI und 104 S.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, die harmonistischen Versuche der auf dem Titelblatt genannten Gelehrten über die Rechtfertigungslehre des Jacobusbriefes und ihr Verhältniß zur paulinischen durch eine aparte Exegese der in Frage kommenden Stelle und gründliche polemische Erörterung zu widerlegen. Auch führt er in der Vorrede als Beleg für das Bedürfniß einer solchen Untersuchung die in kirchlichen Kreisen obligate Behauptung von der Vereinbarkeit jener Gegensätze und insbesondere eine von der großherzoglich hessischen Kirchenbehörde gestellte Examinalaufgabe an, welche ohne Weiteres von dem Widerspruch der Apostel als einem scheinbaren spricht. Aus dem exegetischen Theile heben wir folgende zwei Punkte hervor: 1) Zu V. 18 giebt der Verfasser die Erklärung: Jacobus läßt einen Dritten (τὶς), der zwischen beiden gegnerischen Ansichten, der des Jacobus und der seines Widersachers, zu vermitteln sucht, auftreten und führt ihn redend ein, und zwar schiebt der Vermittler, da er eine neue und bessere Alternative des Streits stellen will, den einen Theil (hier Jacobus) ganz zurück und wendet sich,

mit einiger Modification des Jacobus Stelle einnehmend, lebhaft an irgend einen Zweiten (σύ), den wir uns bloß nach dem Zusammenhang als einen Vertreter der werklosen πίστις, mithin als einen Gegner des Jacobus zu denken haben. Der Vermittler spricht zu diesem: Was soll mir euer Streit, ob „bloß πίστις" oder „πίστις und ἔργα"? Das Richtige sei, daß Einer das Eine, der Andere das Andere haben und Jeder zusehen müsse, wie weit er mit dem Seinigen komme. Diesen Vermittler aber weise Jacobus sofort im Folgenden zurück. Ich gestehe, daß mir diese Hypothese zu künstlich erscheint, und ich mich besser an die Erklärung Huther's anschließen kann, wonach σύ auf den Gegner des Jacobus und ἐγώ auf Jacobus selbst geht. Jacobus spricht damit allerdings nicht seine Ansicht aus, sondern eine Instanz, die man ihm machen kann und deren Sinn allerdings der ist, daß er Jedem das Seinige lassen soll. Sprachlich ist diese Erklärung gewiß nicht so schwierig, wenn man nur das ἐρεῖ τις als Einschaltung faßt, so daß es heißt: „Aber freilich" du hast deinen Glauben, ich meine Werke, so heißt mich etwa einer denken. Er spricht die Sache von sich aus, weil ihm diese Betrachtung zugeschoben werden kann, bemerkt aber durch ἐρεῖ τις, daß es eben nicht seine eigene ist. 2) Zu V. 22ª erklärt der Verfasser, daß bei συνήργει τοῖς ἔργοις der Nachdruck auf τοῖς ἔργοις liege und daher συνήργει nur besagen könne, der Glaube sei der Gehilfe, welcher zu den entscheidenden Werken führe und einen schwachen Anfang dazu mache, nur in diesem Sinne also ein Zusammenwirken des Glaubens mit den Werken ausdrücke. Diese Erklärung halte ich auch für die richtige. Sie ist übrigens nicht neu und steht z. B. ganz präcis in der Grimm'schen Ausgabe von Wahl's clavis, p. 412ᵇ: fides (non erat iners, sed una operando adjuvit facta, i. e. effecit, ut Adam ederet facta. Anlangend das Resultat, so hat der Verfasser erschöpfend bewiesen: 1) daß man nicht von einem sogenannten organischen oder causalen Verhältniß zwischen Glaube und Werken bei Jacobus sprechen dürfe, sondern daß im Sinne desselben beide nur neben einander, die Werke als etwas Besonderes, was nicht aus dem Glauben herauswächst, sondern zu ihm hinzutritt, gedacht sind, und er hat gewiß ganz Recht, wenn er ausführt, daß man das Bild von Leib und Seele V. 26 nicht als ein unpassendes ansehen dürfe, sondern daß dasselbe die Auffassung des Jacobus, die uns freilich auffallend sein mag, ganz entsprechend ausdrückt. 2) hat er gegen Huther insbesondere bewiesen, daß im Sinne des Jacobus die Rechtfertigung, d. h. Gerechterklärung von Seiten Gottes auf Grund der Werke und nicht auf Grund einer Einheit von Glauben und Werken erfolgt. Namentlich kommt hier das ἐπληρώθη V. 23 in Betracht, das nicht heißen kann, daß damit die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit bestätigt sei, sondern daß dieselbe durch die Werkgerechtigkeit Adam's wie eine Weissagung in Erfüllung gegangen sei. Ebenso ist es gewiß nicht richtig, in der aus dem majoristischen Streit des sechzehnten Jahrhunderts bekannten Weise die Rechtfertigung des Glaubens und die endliche Bestätigung derselben im Gerichte auf Grund der Werke unterscheiden zu wollen, wovon der Verfasser des Briefes gewiß nichts gewußt hat. Schließlich erklärt sich der Verfasser unseres Buches mit gutem Grunde für die Ansicht, daß Jacobus die paulinische Lehre voraussetze, da er sich zu deutlich auf die controversen Wendungen derselben bezieht, und endlich in natürlicher Folge für die Abfassung des Briefes in der späteren apostolischen Zeit.

Tübingen. C. Weizsäcker.

1. Kritisch-exegetischer Commentar über das Neue Testament von Dr. H. A. W. Meyer. Funfzehnte Abtheilung: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Jacobus, bearbeitet von Dr. J. E. Huther. Dritte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht, 1870. 8°. 232 S.

2. Exegetisch-theologische Studie über Jacob. 2, 14—26 2c. Von Dr. H. W. Weiffenbach [1]).

Mit Recht bezeichnet Dr. Huther die vorliegende neue Auflage seines exegetischen Handbuches als eine vermehrte und verbesserte. Die Zusätze, durch welche die Schrift fast um einen Bogen erweitert worden ist, finden ihren Grund in fortgehender Berücksichtigung der Commentare und biblisch-theologischen Arbeiten, welche seit 1863 mit dem Brief des Jacobus sich beschäftigten. Der Verfasser setzt sich hier mit Bouman (1865), Lange (1866) und der von Brückner besorgten dritten Ausgabe der de Wette'schen Erklärung (1865) auseinander; am geeigneten Orte finden wir auch auf die bekannten Abhandlungen Hengstenberg's (Ev. Kirchen-Zeitung, 1866, Nr. 91—94), die kirchliche Glaubenslehre Philippi's (V, 1, S. 297 ff.), die biblische Theologie von Weiß (1868) u. A. Bezug genommen; nur meinem „Lehrgehalt des Jacobusbriefes" (1869) konnte noch keine Beachtung geschenkt werden. Die Verbesserungen, welche die Schrift erfuhr, bestehen vornehmlich darin, daß Huther seine Ansichten an mehr als einer Stelle klarer begründet hat, und gerade dazu veranlaßte ihn die Rücksicht auf neuere literärische Erscheinungen. Wesentliche Veränderungen des früher Vorgetragenen dagegen sind nicht eingetreten. Um so weniger habe ich zu Widerspruch Veranlassung; was ich dankbar mir aneignen konnte oder aber beanstanden mußte, ist aus der genannten Schrift ersichtlich. — Meine Bedenken gegen die Darstellung der jacobeischen Rechtfertigungslehre bleiben auch jetzt noch die früheren. Huther sucht bekanntlich (wie Hengstenberg und Philippi) nachzuweisen, daß zwischen der betreffenden Lehre des Paulus und der des Jacobus keine irgendwie wesentliche Differenz herrsche. Aber er wendet sich dabei gegen Hengstenberg, der bei der Annahme einer sich stufenweise fortentwickelnden Rechtfertigung meint, Jacobus rede von einer anderen Stufe derselben als Paulus, und gegen Philippi, der dem Begriff des δικαιοῦν bei Jacobus eine andere Bedeutung beilegt, als die er bei Paulus hat. Er kann jene Ansicht nicht billigen, weil durch sie der Begriff der Rechtfertigung bedenklich alterirt wird, und diese nicht, weil sie ohne sprachliche Berechtigung ist und ohnedies Gedanken zu Tage fördert, die fast bedeutungslos sind. Im Unterschied von Beiden versteht Huther unter δικαιοῦν bei Paulus das Gerecht- und Freisprechen Gottes, durch welches der Gläubige in das neue Kindschaftsverhältniß zu Gott gesetzt, bei Jacobus aber dasjenige, durch welches dem Wiedergeborenen im Gerichte die σωτηρία zuertheilt wird. Ich kann dem gegenüber nur wiederholen, daß vom Gericht 2, 14 ff. nirgends die Rede ist. Zwar

[1]) Die beiden Anzeigen der Schrift Weiffenbach's sind gleichzeitig bei der Redaction eingegangen; es wird in dem vorliegenden Fall keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn wir beide neben einander aufnehmen. Der Redaction.

sucht Huther diesen Einwand dadurch zu entkräften, daß er den engen Zusammenhang der Verse mit dem Bisherigen (besonders 2, 13, vgl. 1, 27) urgirt. Aber ist ein solcher vorhanden, so würde doch immer im Abschnitt selbst eine ausdrückliche Beziehung auf das Gericht erwartet werden müssen. Dies findet sich jedoch nicht. Wo der Verfasser an Abraham erinnert, liegt es ihm vielmehr fern, zu betonen, daß diesem am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens die göttliche Verheißung als unverlierbares Gut zuertheilt worden sei.

Eingehend bespricht Dr. Weiffenbach in der oben genannten Schrift den wichtigen Abschnitt 2, 14 ff., indem er zugleich das Verhältniß desselben zur paulinischen Rechtfertigungslehre aufzuzeigen sucht. Ihrer Genesis nach ist seine Schrift ein Protest gegen das Thema, welches die hessische Kirchenbehörde bei Gelegenheit des Staatsexamens unlängst gestellt hat: „Ueber die Lehre der Apostel Paulus und Jacobus über den Glauben und den scheinbaren Widerspruch genannter Apostel in dieser Beziehung". Der Behauptung, Paulus stehe mit Jacobus in völliger oder doch wesentlicher Uebereinstimmung, will Weiffenbach nachdrücklich den Fehdehandschuh hinwerfen und die völlige exegetische Unhaltbarkeit jener Ansicht durch eine erneute Betrachtung der entscheidenden Stelle 2, 14—26 erweisen. Engere Gränzen steckte er sich aber insofern, als er die früheren Erklärungsversuche übergangen und nach einer die eigne Ansicht entwickelnden Auslegung sich auf eine Auseinandersetzung mit Dr. Huther und mir, den neuesten Interpreten des Jacobusbriefes, beschränkt hat. Ist trotzdem die Arbeit weit umfänglicher geworden, als wohl zu erwarten gewesen wäre, so erklärt sich dies aus der umständlichen Darstellungsweise des Verfassers. Dr. Weiffenbach sieht bei Jacobus in dem Glauben und den Werken zwei coordinirte Principien. Während sie nach Paulus in einem organischen Verhältniß, wie Baum und Früchte, stehen, wirken sie nach Jacobus nur mit und neben einander. Der Glaube nimmt eine niedrigere Stellung ein als die Werke. Diese als das höhere und vollkommenere Princip verleihen dem Glauben selbst erst seine Vollendung und lebendige Kraft und sind das eigentlich Wirkende, während der Glaube nur die Stellung eines Gehülfen einnimmt. Auf sich allein gestellt ist der Glaube ungenügend und unnütz, unwirksam und leistungsunfähig, mithin gleich dem seelenlosen Leibe todt an sich selber (V. 26); die Werke als das höhere Princip dagegen sind nicht bloß in sich vollkommen und lebendig gleich dem lebendigen Odem der Seele (V. 26), sondern führen auch als Leben wirkende Kraft die unvollkommene πίστις zum Leben und dadurch zur Vollendung. Erst nach Hinzutritt der ἔργα zur πίστις kann somit die Rechtfertigung erfolgen, mit andern Worten: der Mensch wird nicht schon aus der πίστις, sondern erst aus den ἔργοις gerechtfertigt, — ein Satz, den Paulus nimmer unterschrieben hätte.

Das Ergebniß der Weiffenbach'schen Exegese harmonirt hiernach im Wesentlichen mit den Anschauungen, welche Baur, Schwegler und neuerdings Holtzmann vertreten haben. Mit Huther steht dasselbe in vollem Widerspruch und mit meinen im „Lehrgehalt des Jacobusbriefes" gegebenen Entwickelungen weiß der Verfasser sich nur bis zu einer gewissen Gränze einverstanden. Denn behauptet er dem Ersteren gegenüber die volle Differenz des Jacobus und Paulus, so kann er mir nicht folgen, wo ich — im Einklang mit Huther — das innere Verhältniß des Glaubens und der Werke nach Jacobus erörtert habe. Er wendet sich hier gegen mein Schlußresultat (S. 105): „Zwischen πίστις und ἔργα findet das

Wechselverhältniß einer bedingenden und bedingten Rückwirkung statt: der Glaube ist Grund und Triebkraft des Werkes und das Werk führt den Glauben zu innerer allseitiger Vollendung." Diesen Satz, dessen Voraussetzungen (vergl. a. a. O. S. 98 und 106) unbeachtet bleiben, muß ich trotz Weiffenbach's Gegenrede aufrecht erhalten. Schon in den Worten: „Wenn der Glaube nicht Werke hat (ἔχῃ), ist er todt an sich selber" (2, 17), ist jenes Wechselverhältniß angedeutet. Wie kann ἔχειν in dieser Gedankenfolge „darüber verfügen" heißen? Huther sagt sehr treffend: „Daraus, daß Jacobus den Glauben todt nennt, wenn er nicht Werke hat, erhellt, daß unter diesen Werken nicht etwas gemeint ist, was zu dem Glauben hinzukommen muß, sondern was aus dem Glauben erwächst; die ἔργα, um die es sich hier handelt, sind also die Glaubenswerke, zu welchen die Keime im Glauben liegen." Noch deutlicher wird aber der Glaube V. 22 zu den Werken in innere Beziehung gesetzt. Die gegebene Erklärung des συνήργει (S. 36 f.) schließt ja durchaus nicht den Gedanken aus, daß die Werke, welche im Verein mit dem Glauben Abraham's Rechtfertigung wirkten, dem Glauben Abraham's entstammten, und durch das ἐτελειώθη am Ausgang des Verses wird dieser Gedanke geradezu gefordert. Aus Glauben geboren, will Jacobus sagen, „vollenden" sie den Glauben, d. h. führen sie ihn bis zu dem Stadium, in welchem der Mensch die Rechtfertigung empfängt. Sofern dazu eine Förderung gehört, ist diese unter dem τελειοῦσθαι wohl mitbegriffen; nur ist das Verbum selbstverständlich nicht (vgl. S. 70 f.) auf diesen Begriff allein zu beschränken.

Meine Anzeige ist zu einer oratio pro domo geworden und hat schon sich deshalb nicht weiter auszudehnen. Zur Charakteristik der Weiffenbach'schen Schrift sei nur das Eine noch gesagt, daß sie nach ihrem polemischen Theile in einem Ton gehalten ist, der unter Theologen leider nicht immer gefunden wird, aber der angestrebten Sache sicher am förderlichsten ist.

Leipzig. Professor Wold. Schmidt.

Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen, erklärt von Dr. Bernhard Weiß, ordentlichem Professor der Theologie zu Kiel. Berlin, Verlag von Wilhelm Hertz (Besser'sche Buchhandlung), 1872.

Unter den neueren Arbeiten auf dem Gebiete der neutestamentlichen Exegese dürfte kaum eine andere größeres Interesse bei ihrer Erscheinung erregt haben als dieses Werk des auf diesem Gebiete theils durch seine neutestamentliche Theologie, theils durch seine Abhandlungen über das Verhältniß der synoptischen Evangelien bereits so bewährten und anerkannten Forschers. Ein Dreifaches ist es, was derselbe mit dieser umfassenden Bearbeitung des Markusevangeliums und seiner synoptischen Parallelen erstrebt: vor Allem eine kritische Revision des Textes, sodann eine von dem Verständnisse des Planes dieses Evangeliums getragene Erklärung seines Inhaltes im Einzelnen und endlich eine gesicherte Erkenntniß des Verhältnisses, in welchem der Text des Markus zu den parallelen Texten des Matthäus und Lukas steht. Zugleich stellt der Verfasser in seiner Vorrede eine ähnliche Erklärung des Matthäusevangeliums und seiner Lukasparallelen in Aussicht. Dagegen verzichtet er darauf, in die historisch-kritischen Untersuchungen über den Inhalt des Berichteten einzugehen, von der Ueberzeugung geleitet, daß man

„erst jede einzelne Quelle in ihrer Eigenthümlichkeit gründlich kennen und verstehen gelernt haben muß, ehe man dazu schreiten darf“. Wir wollen dem nicht widerstreiten, nur bleibt dann zu wünschen, daß der Verfasser dieser kritischen Aufgabe, deren Lösung doch immer das letzte Ziel bleibt, sich noch unterziehen möge.

Der Aufgabe nun, die das vorliegende Werk sich gestellt hat, ist der Verfasser mit der eingehenden Sorgfalt und der Sicherheit des Urtheils nachgekommen, die auch seine früheren Arbeiten auszeichnet. Dies zeigt sich sofort in der Weise, wie er um die Herstellung eines kritisch gesicherten Textes bemüht ist. Er sucht in der Einleitung (§. 6. „die handschriftliche Ueberlieferung“) eine sichere Grundlage für sein kritisches Verfahren im Einzelnen zu gewinnen, indem er den Charakter und Werth der wichtigsten Majuskeln auf Grund einer durchgeführten Vergleichung ihrer Lesarten zu bestimmen unternimmt. Er unterscheidet nämlich die Codices des nicht emendirten Textes, dessen Repräsentanten ihm der Sin. und Vat. sind, von denen des emendirten Textes, dessen ältesten Repräsentanten er in dem cod. A erkennt. An die ersteren schließen sich als Zeugen der cod. Paris. (L), der cod. Sangal. (Δ) und der cod. Ephraemi Syri (C), an den letzteren der cod. Cantabr. (D). Der Verfasser begründet sein Urtheil mit Zahlen; wir erfahren von ihm, daß cod. L ca. 600mal mit dem ältesten Text gegen A stimmt, cod. Δ 475mal, cod. C 300mal; ebenso daß AD zusammen ca. 350mal gegen ℵ und B zusammentreffen, obwohl oft A, oft D noch den ursprünglicheren Text mit ℵ B gemein, bisweilen sogar einen anscheinend noch ursprünglicheren Text als die beiden ältesten codd. haben. Dabei verkennt der Verfasser nicht, daß auch der älteste Text in ℵ und B keineswegs fehlerfrei ist, daß auch in ihm schon Auslassungen und Conformationen sich finden, aber nicht die reflexionsmäßigen Aenderungen des emendirten Textes in A u. a. Die älteste Textgestalt findet der Verfasser in cod. B reiner erhalten als in cod. ℵ, der dem emendirten Texte bereits näher steht als cod. B, was er wieder zahlenmäßig nachzuweisen sucht.

Es ist ein mühsamer Weg, den der Verfasser betritt, um der diplomatischen Kritik eine festere Grundlage zu geben, als sie bisher gehabt hat; es ist aber auch meines Erachtens der einzig sichere Weg, und man hat deshalb dem Verfasser zu danken, daß er denselben betreten hat und auch Andere zur Nachfolge auf denselben einladet.

Es ist nun nicht die Absicht dieser Anzeige, dem Verfasser in der Anwendung seiner kritischen Grundsätze im Einzelnen zu folgen, wobei die innere Kritik neben der äußeren diplomatischen ihr Anrecht geltend macht. Es genügt hier, anzuerkennen, daß sich in der kritischen Revision des Textes eine umsichtige Würdigung der äußeren Hilfsmittel wie der inneren Anforderungen des Textes in glücklicher Vereinigung offenbart.

Wenden wir uns von der kritischen Vorarbeit zu der Erklärung des Evangeliums selbst und seiner Parallelen bei Matthäus und Lukas, so giebt uns der Verfasser in der Einleitung, §. 5, über den Plan und Charakter des Markusevangeliums im Ganzen Auskunft und läßt dann die Auslegung der einzelnen Abschnitte folgen. Er bekennt in seinem Vorworte, daß die Erklärung des Evangeliums ihm das letzte Ziel seiner Arbeit gewesen sei; „zu tieferem Erforschen und Verwerthen des Reichthums, der in unseren evangelischen Quellen fließt,“ möchte er anleiten und er hofft zu zeigen, „wie viel reicher und lebensvoller das Bild

der erzählten Ereignisse wird, wie viel klarer und sicherer in seinen Umrissen, wenn man auf die Erzählungsweise des Schriftstellers in allen Details mit liebender Sorgfalt achtet und ihr die Stellung und das Verhalten desselben zu seinen Stoffen abzulauschen sucht". In der That hat es der Verfasser an solcher hingebenden Sorgfalt nicht fehlen lassen und davon reiche Frucht geerntet. Denn was er über Plan und Charakter des Markusevangeliums in der Einleitung (§. 5) giebt, gehört meines Erachtens zum Besten, was darüber gesagt worden ist, und hat im Wesentlichen meine volle Zustimmung. Mit Recht sagt er: „Es ist keine dogmatische Reflexion, welche die Erzählung begleitet, aber dieselbe will die frohe Botschaft sein von dem Gottessohne, der das Reich Gottes während seiner irdischen Wirksamkeit begründet, in seinem Tode die Erlösung vollbracht hat (15, 38) und nun nach seiner Auferstehung wiederkommen wird zur Vollendung seines Werkes." „Das Eigenthümliche in seiner Composition ist die Art, wie Markus durch die Reihenfolge seiner Einzelbilder und Erzählungsgruppen den pragmatischen Fortschritt, in dem sich nach seiner Anschauung das öffentliche Leben Jesu entwickelte, zur Anschauung bringt." Durch die sorgfältigste, von exegetischem Scharfblick zeugende Detailexegese sucht der Verfasser seine Gesammtauffassung des Evangeliums zu begründen und zu rechtfertigen. Man wird auch hier in den meisten Fällen dem Verfasser zustimmen können, und selbst da, wo man es nicht kann, Scharfsinn und Feinheit seines exegetischen Urtheils anerkennen müssen. Nach den Behandlungen, welche das Markusevangelium zuletzt erfahren hat, ist es wahrhaft wohlthuend, einem Ausleger desselben zu begegnen, der Nüchternheit und exegetischen Scharfblick in so hohem Maße vereinigt.

Am meisten kommt dem gefühlten Bedürfnisse des Tages das Dritte entgegen, was dies Werk uns bietet: die Vergleichung des Markusevangeliums mit seinen synoptischen Parallelen und die darauf beruhende Auffassung seiner Entstehung. Getreu seinen früheren Aufstellungen sucht der Verfasser den durchgeführten Beweis zu liefern, daß „unter unseren drei Evangelien Markus das älteste ist, daß er aber in vielen Partien auf einer älteren schriftlichen Darstellung ruht, die in den beiden anderen, namentlich in unserem Matthäus, oft noch ursprünglicher erhalten ist".

Der Verfasser mußte nun zwar in dem vorliegenden Theile seines Werkes, der sich auf die Vergleichung der einzelnen synoptischen Parallelen des Markus beschränkt, auf denjenigen Beweis für die Priorität des Markus vorläufig verzichten, der dieselbe meiner Meinung nach am meisten in das Licht stellt, ich meine die Vergleichung der Anordnung bei Markus mit der bei Matthäus und bei Lukas im Großen und Ganzen, wobei das Abhängigkeitsverhältniß, in welchem beide zu Markus stehen, und namentlich der secundäre Charakter des Matthäusevangeliums unverkennbar ist; gleichwohl muß man ihm zugestehen, daß er bereits hier in der vorliegenden Vergleichung, der einzelnen Textabschnitte für den Unbefangenen den schon von Anderen vielfach versuchten Beweis für die Priorität unseres Markus wesentlich verstärkt und diese zwar vielfach mißbrauchte, darum aber gleichwohl den Schlüssel zur Lösung der Evangelienfrage bietende Annahme aus den Texten genügend erhärtet habe. Ich rechne diese Nachweisung zu den Hauptverdiensten dieses Buches und knüpfe daran die Hoffnung, daß es ihm gelingen werde, dieser Wahrheit in weiteren Kreisen Eingang zu verschaffen.

Ebenso eingehend sucht nun der Verfasser auch die andere Behauptung zu erweisen, daß unser Markusevangelium trotz der Abhängigkeit, in welcher unser Matthäus und Lukas zu ihm stehen, viele secundäre Züge in Vergleich mit diesen enthalte. Diese ohne Zweifel richtige Wahrnehmung ist der Grund, weshalb das so augenscheinliche Abhängigkeitsverhältniß der beiden anderen Evangelien von dem des Markus noch immer von Vielen verkannt und bestritten wird. Weiß hat das Verdienst, vor Allem dies Factum einer secundären Textesgestaltung bei Markus eingehend erwiesen zu haben. Die Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Priorität unseres Markus und der theilweisen secundären Gestalt seines Textes kann nur durch die Annahme einer Quelle, sei es mündlichen oder schriftlichen, gelöst werden, die sich in den beiden anderen Evangelien stellenweise ursprünglicher erhalten hat als in unserem Markus. Wenn nun Andere, wie namentlich Holtzmann und ähnlich auch Weizsäcker, diese Erscheinung aus der Annahme eines Urmarkus erklärt haben, den unser Matthäus und Lukas neben unserem Markus gekannt und benutzt hätten, so macht Weiß, und zwar mit Recht, keinen Gebrauch von dieser Ansicht, denn dieselbe verwickelt sich in unlösbare Schwierigkeiten. Weiß dagegen behauptet, daß die Quelle, aus der die theilweise ursprünglichere Fassung bei Matthäus und hin und wieder auch bei Lukas stammt, jener Urmatthäus in einer griechischen Uebersetzung sei, von dem Papias in der bekannten Stelle redet, den Weiß sich als eine lose stoffartige Sammlung nicht bloß von Reden, sondern auch geschichtlicher Erzählungen vorstellt. Aus dieser Quelle soll unser Markus großentheils bis zur Leidensgeschichte hin die Stoffe seiner Darstellung entlehnt und sie mit Hilfe seiner Erinnerungen an die petrinischen Lehrmittheilungen ergänzt, gruppirt und zu dem Ganzen verarbeitet haben, wie es uns jetzt in seinem Evangelium vorliegt. Diese Ansicht hat viel Gewinnendes und ist allerdings geeignet, die Schwierigkeiten zu lösen, welche die theils primäre, theils secundäre Textesgestalt des Markus gegenüber den beiden anderen Evangelien bietet, und der Verfasser hat diese seine Ansicht mit glänzendem Scharfsinn durchzuführen und zu begründen gesucht. Ich meinerseits zweifle nun auch nicht daran, daß jene Urschrift des Matthäus auch Erzählungsstoffe und nicht bloß Reden enthielt; aber mit welchem Rechte verlegt der Verfasser alle die Erzählungen, in denen Markus eine secundäre Fassung hat oder Matthäus und Lukas abweichend von Markus unter sich stimmen, gerade in diese Quelle der Redesammlung? Sind diese Stücke unter sich selbst in ihrer Darstellung so verwandt, daß sie nur dieser Quelle angehören können? Bieten nicht Matthäus und Lukas, wie auch Weiß zugesteht, Zusammenstimmendes in Abschnitten der Leidensgeschichte, wo diese Zusammenstimmung sich nicht auf die sogenannten λόγια zurückführen läßt? Und was namentlich die Redestücke bei Markus anlangt, so fragt es sich noch, ob diese wirklich sich nur als eine Recension des bei Matthäus ursprünglicher erhaltenen Textes zu erkennen geben? In mehreren dieser Reden erscheint doch die Fassung bei Matthäus als eine Zusammenarbeitung von verschiedenen Relationen. Und wenn das in Ansehung der Reden stattfindet, warum sollten wir in den Erzählungsstücken, um die es sich hier handelt, immer nur auf die sogenannten λόγια des Matthäus zurückgehen? Dazu giebt uns doch Papias, dessen Aeußerungen über die Entstehung des Markus- und Matthäusevangeliums Weiß so hoch anschlägt, kein Recht. Im Gegentheil denkt sich offenbar Papias die Markusschrift ebenso selbständig und unabhängig von der Urschrift des Mat-

thäus entstanden, wie diese von jener, und er weiß nichts davon, daß Markus außer den Erinnerungen an die petrinischen Mittheilungen noch die Schrift eines anderen Apostels benutzt habe.

Aber diese Bedenken, die mir noch bleiben, sollen der Schrift des Verfassers keinen Eintrag thun. Die Hauptpunkte, auf die es ankommt, die Priorität des Markus einerseits und der secundäre Charakter seiner Darstellung in einzelnen Partien andererseits, sind hier in treffender Weise erledigt, und der Verfasser hat sich in hohem Grade den Dank derer verdient, denen es mit der Erkenntniß der Wahrheit auch in diesen kritischen Fragen Ernst ist.

Göttingen. Wiesinger.

Adam und Christus, Röm. 5, 12—21. Eine exegetische Monographie von Dr. August Dietzsch, ordentlichem Professor der Theologie in Bonn. Bonn, Adolf Marcus, 1871. 214 S.

Es ist in der That wunderbar, wie die heilige Schrift ihre ewige Jugendfrische auch daran beweist, daß sie namentlich in gewissen ihrer Stellen zu immer erneuerter Untersuchung die theologische Wissenschaft reizt und daß sie nach allem Aufwand an Scharfsinn und Tiefsinn, Gelehrsamkeit und Kenntnissen der Früheren auch dem Späteren immer noch ein dankbares Feld neuer Entdeckungen übrig läßt. Diese einleitende Bemerkung zu einer kurzen Besprechung vorliegender Schrift soll indeß den Leser nicht mit der Befürchtung erfüllen, er könnte in derselben dem Bestreben begegnen, durch ganz neue überraschende Fündlein auf dem viel umgepflügten Terrainabschnitt Röm. 5, 12—21 die früheren Bearbeiter in Schatten zu stellen. Vielmehr hat die Arbeit, wie der Verfasser selbst es ausspricht, zunächst sich die Aufgabe einer kritischen Sichtung des reichen exegetischen Materials gestellt. Die Resultate bauen sich durchgängig auf einer übersichtlich geordneten Darstellung der früher vorgetragenen Auslegungen auf, aus deren reicher Fülle der Verfasser die richtige zu ermitteln sucht. Insofern kann derselbe seine Arbeit mit Recht als eine Geschichte der Auslegung bezeichnen. Dieser historische Gang der Untersuchung bringt freilich die Gefahr mit sich, daß der Faden einer durchherrschenden einheitlichen Anschauung für den Leser nicht immer ganz klar sich abhebt, — doch ist in dem Buche auch in dieser Beziehung das Mögliche geleistet, um über dem Detail den Blick auf das Ganze offen zu halten und dem Schein einer nur eklektischen Behandlung durch stetige Bezugnahme auf die Grundauffassung der ganzen Stelle zu wehren. Diese Grundauffassung selbst hinwiederum ruht durchaus auf exegetischen Motiven. Die Bezugnahme auf eigentlich dogmatische Fragen tritt in beinahe zu starkem Maße zurück. Man möchte oft einen kurzen Hinweis auf die dogmatischen Folgerungen aus den gewonnenen Resultaten im Interesse einer frischeren Colorirung wünschen. Dem Verfasser sollte für diese Enthaltsamkeit wenigstens das Zeugniß nicht versagt werden, daß seine Schrift einen durchaus sachlichen Charakter an sich trägt, — einen Charakter, der durch die philologische Akribie, welche sich derselbe zur Pflicht gemacht hat, noch erhöht wird.

Zur Basis für seine weiteren Untersuchungen macht der Verfasser eine übersichtliche Darstellung des ganzen Ganges des Römerbriefes, um daraus die Bedeutung der Stelle zu erklären, deren Auslegung die Schrift gewidmet ist. Wenn

sich dabei das Resultat ergiebt, daß Röm. 5, 12—21, gerade in der Mitte des theoretischen Theiles des Briefes stehend, auch den Höhepunkt desselben bilde, daß die vorangehende Betrachtung, von der Empirie zu principieller Höhe aufsteigend, von Cap. 6 an wieder sich hinabsenke zu dem concreten individuellen Heilsleben, um endlich Cap. 9—11 zu zeigen, daß auch im Völkerleben die allgemeinen Potenzen, die universellen Mächte, welche Cap. 5 nachgewiesen sind, sich entfalten, — wenn sich dieß Resultat ergiebt, so kann man demselben beistimmen, ohne damit die Auffassung abzuweisen, welche unsere Schrift ohne nähere Motivirung leugnet, daß die Veranlassung zu der ganzen Erörterung dem Apostel die Frage nach der Stellung Israels im Reich Gottes gegeben habe und die Spitze des ganzen Briefes in dieser Hinsicht in Cap. 9—11 zu suchen sei. Dieß wird man thun können, ohne sich darum im Einzelnen die Baur'sche Auffassung anzueignen. Wie wir dem Verfasser trotz unserer Abweichung bezüglich des letzten Zweckes des Römerbriefes doch in seiner Auffassung von der Stellung des behandelten Abschnittes Recht geben, so scheint uns auch der vorläufige Nachweis gelungen, daß der die Gegenüberstellung der beiden Principien beherrschende Gesichtspunkt nicht der qualitative, sondern der quantitative sei, daß Paulus weder das innere Wesen der Sünde, noch das der Gnade — das ja im Vorhergehenden und Nachfolgenden ausführlich genug erörtert wird, ins Auge fasse, sondern nur bezüglich des Umfanges der Wirkungen der beiden Potenzen eine Vergleichung anstelle, — doch allerdings so, wie der Verfasser scharfsinnig ausführt, daß dabei das innere Agens, die Art, wie diese Principien sich entfalten, gleichfalls zur Anschauung gebracht werde, daß wir in dem Forterben der Sünde und des Todes ein *κρίμα*, in dem Uebergang der Gerechtigkeit und des Lebens von Christus auf die Menschheit eine *χάρις* zu erkennen haben.

Ist damit der allgemeine Inhalt der Stelle zum Voraus hingestellt, so wird vom Verfasser nun weiter eine Zerlegung der Stelle in ihre einzelnen Abschnitte versucht, deren er vier zählt, zuerst je 3 und 3, dann je 2 und 2 Verse. Der erste Absatz soll die These und ihre Begründung in Vers 13. 14 aufstellen, daß, wie in Adam Sünde und Tod an sich gegeben sei, so ganz objectiv in Christus Gerechtigkeit und Leben; im zweiten Abschnitte würden sodann die Wirkungen beider Principien innerhalb des persönlichen Lebens dargestellt, — im dritten Absatz werde dagegen der Schluß gezogen auf das bei diesen Verschiedenheiten obwaltende gleichartige Verhältniß beider Principien in Absicht auf Ausgangspunkt, Umfang und Ziel der Wirkung; der vierte Abschnitt würde sich darnach nur als Anhang anschließen und vom Apostel nur beigefügt sein, um die Stellung des Gesetzes zu diesen beiden universellen Potenzen, die in Adam und Christus gegeben sind, zu erläutern. In dieser Eintheilung ist das Resultat der Einzelexegese vorweggenommen, in welche hinein den Verfasser Schritt für Schritt zu begleiten, an dieser Stelle ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Die dieser Anzeige gesteckten Gränzen erlauben nur, auf etliche wichtigere Punkte hinzuweisen.

Die ausführlichste Erörterung hat, wie billig, der erste Vers des Abschnittes gefunden, — sie nimmt etwa den vierten Theil der gesammten Schrift in Anspruch. Und wieder sind es zwei Punkte, welche ganz besonders behandelt werden. 1. Die Anknüpfung an das Vorhergehende, das *διὰ τοῦτο* und das viel gequälte *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*. In ersterer Beziehung entscheidet sich der Verfasser dafür, daß das *διὰ τοῦτο* den folgenden Abschnitt zunächst an die vorangehenden

Verse 1—11 anknüpfe. Dieser erste Theil des Capitels spreche ja die Hoffnung auf die Lebensmacht, welche von Christo im Zusammenhang mit der durch ihn geschehenden Rechtfertigung ausgehe, so bestimmt aus, daß sich leicht erkläre, wie der Apostel, nun einen Schritt weiter gehend, diese Lebensmacht in ihrem einheitlichen Ursprung und in ihrer universellen Wirkung herausstellen kann. Eine ganz sichere Begründung vermöchte unseres Erachtens freilich diese Auffassung erst in einer ganz genauen Klarstellung des ganzen Gedankenganges in den vorangehenden Capiteln finden. Doch wüßten wir nicht, was Wesentliches dagegen eingewendet werden könnte. Von dieser Auffassung aus nimmt nun der Verfasser als Anantapodoton zu dem ὥσπερ den Gedanken: „Durch einen Christus ist das Leben oder vollständiger die Gerechtigkeit und durch dieselbe das Leben", und darnach wird auch das οὕτως in dem Sinne gefaßt, daß damit gesagt sein soll, wie der Tod gleichmäßig wie die Sünde von einem Quellpunkt aus in der Welt sich verbreitet habe. Ob, wenn wir dem Verfasser diese Erklärung zugeben, auch schon etwas für seine Erklärung des ἐφ' ᾧτε gewonnen sei, möchte dagegen noch fraglich sein. In Abweisung der von J. Müller vorgetragenen, neuerlich beliebt gewordenen Erklärung dieses Ausdrucks mit „unter der Bedingung, unter der Bestimmtheit, daß" — entscheidet sich unsere Schrift für die Erklärung „beim Vorhandensein welches", nämlich des Todes, sie Alle sündigten. Wir möchten uns auf die philologische Frage hier nicht einlassen; sollte wirklich, wie der Verfasser nachzuweisen sucht, die Erklärung „unter der Bestimmtheit, daß" — sprachlich nicht zu rechtfertigen sein, so würden wir auch mit der in dieser Beziehung unbeanstandeten Uebersetzung „weil" einen tieferen Sinn erreichen zu können glauben als mit der vom Verfasser vorgetragenen Deutung. Auch bei der Erklärung „weil" muß man nicht nothwendig zu der Auffassung kommen, als wollte der Apostel in der individuellen Sünde den einzigen oder secundären Grund des Todes suchen, sondern nur so viel scheint uns damit vom Apostel gesagt zu sein, daß Sünde und Tod in stetem Zusammenhang vorkommen, und zwar immer in der Weise, daß die Sünde das Vorangehende, Vermittelnde ist. Nicht als ob er hier eine in diesem Zusammenhang störende Erklärung über die Art, wie die Verbreitung des Todes ethisch sich rechtfertige, geben wollte, aber so, daß er zeigt, wie das Todesprincip sich nur individualisirt im Zusammenhang mit der Individualisirung des Sündenprincips. Wie der Tod als Potenz nur in Folge der Potenz der Sünde hereinkam, so dringt er auch zu den Individuen nur auf Grund des Durchdringens der Sündenpotenz zu den Einzelnen. Die Auffassung „bei dessen Vorhandensein" giebt doch entweder einen matten Sinn oder einen mit der sonstigen Darstellung des Apostels in Widerspruch stehenden. Entweder ist die Thatsache, daß Alle gesündigt haben, nur als eine Notiz der Aussage, daß der Tod zu Allen hindurchdrang, beigefügt oder es erscheint die Todesherrschaft als die wirkende oder wenigstens veranlassende Ursache der Sünde, wogegen doch der Apostel im Vordersatz das umgekehrte Verhältniß angiebt. Wir glauben, wie bemerkt, mit diesem Widerspruch den Grundgedanken, den der Verfasser in Vers 12 findet, nicht beseitigt zu haben, sondern halten denselben auch mit der von uns bevorzugten Erklärung für vereinbar. Auch die Begründung in Vers 13. 14 scheint eher für als gegen unsere Auffassung zu sprechen. Daß Sünde und Tod zusammengehören und beide mit einander von Adam an über Alle herrschten, will der Apostel zeigen. Wir möchten kurz paraphrasirend übersetzen: „Denn daß der

Tod von der Sünde Adam's her seine Macht über Alle entfaltete, im Zusammenhang mit der Sünde hereingekommen ist und sich fortpflanzt, ergiebt sich auch daraus, daß schon bis zum Gesetz hin Sünde in der Welt war — nur wird sie nicht zugerechnet, wo kein Gesetz ist —, aber der Tod hat über Sünder geherrscht schon von Adam bis Mose, auch wenn diese Sünder nicht nach der Aehnlichkeit Adam's gesündigt haben, welcher letztere seinerseits Vorbild des zukünftigen ist." Daß diese Vorbildlichkeit wesentlich als eine quantitative zu fassen sei, haben wir schon oben zustimmend hervorgehoben. Die Einwendungen, welche der Verfasser gegen eine der unserigen ziemlich nahekommende Auffassung, wie sie Klöpper vorgetragen hat, erhebt, scheinen uns doch keineswegs so ganz schlagend. „Wenn", heißt es S. 113, „das gesagt werden will, daß die Sündenmacht, welche individuelle Sünde hervorbringt, durch Adam schlechthin gegeben ist und mit ihr der Tod, dann erfolgt der Tod auf Grund dieser schon in Adam vollendeten Sündenmacht und die Sünde der Einzelnen] hat keine causirende Bedeutung." Es scheint aber bei dieser Einwendung der Begriff der Mittelursache übersehen zu sein. Daß der Tod in der Sünde Adam's seinen letzten Grund hat und als Folge eines göttlichen κρίμα auf die Nachkommen übergeht, schließt doch nicht aus, daß dieser Uebergang selbst wieder vermittelt ist durch den Uebergang der Sünde. Daß der Apostel in Vers 13. 14 nicht die Allgemeinheit der Sünde beweisen will, ist ja ganz richtig, aber ebenso richtig dürfte das Andere sein, daß eben der Apostel den Zusammenhang von Sünde und Tod beweisen und zu diesem Ende darauf hinweisen will, daß auch da, wo die Sünde nicht in ihrem eigentlichen Wesen als Ungehorsamsthat vorhanden sei, sie doch als Sünde die königliche Herrschaft des Todes im Gefolge habe.

Wie schon gesagt, handelt es sich nun nach der Ansicht des Verfassers in den drei folgenden Versen um die Durchführung des Princips innerhalb des persönlichen Lebens. Derselbe bemüht sich hier hauptsächlich zu beweisen, daß das πολλῷ μᾶλλον im quantitativen Sinn zu fassen sei, daß die Gnade in Bezug auf den Umfang ihrer Wirkung der Wirkung des Todesprincips überlegen sei, wobei die πολλοί im zweiten Gliede dann freilich, so zu sagen, als δυνάμει πολλοί gefaßt werden müssen. Der Apostel würde zunächst nun sagen wollen, daß die Gnade die Kraft hätte, auch die Vielen — d. h. Alle in gerechten Lebensstand zu versetzen, abgesehen von der Frage, ob diese Möglichkeit auch Wirklichkeit werde. Noch feiner als die Bemerkungen des Verfassers zu Vers 15 schienen dem Unterzeichneten die zu Vers 16, wo derselbe nachzuweisen sucht, daß der Gegensatz sich um die Frage drehe, in welcher Weise der Uebergang des Todes, resp. des Lebens, von dem Anfänger auf die folgenden Glieder geschehe, und die Antwort in den Ausdrücken κρίμα einerseits, χάρισμα andererseits findet. Namentlich dürften die Ausführungen über κρίμα und δικαίωμα S. 143 ff. Beachtung verdienen. Daß das letztere Wort insbesondere die Bedeutung „gerechter Lebensstand" habe, glaubt der Verfasser dann auch aus Vers 17 zeigen zu können, der nach seiner Ansicht eben der These zur Begründung dient, daß das χάρισμα, anhebend an vielen Uebertretungen, in einem gerechten Lebensstand endige, denn die königliche Lebensherrschaft der Gläubigen, die ihnen mit dem Empfang der Gerechtigkeit als Rechtsprechung verbürgt sei, lasse sich ja ohne gerechten Lebensstand nicht denken. — Es wird sich nicht läugnen lassen, daß diese Verbindung der beiden Verse 16 und 17 sich angemessen in die Grundauffassung des Verfassers von der ganzen Stelle fügt.

Daß in den beiden Versen 18 und 19 eine Schlußfolgerung gezogen werde, liegt ja auf der Hand, — nur will mir scheinen, als gehe der Verfasser doch zu weit, wenn er die Folgerung aus den nächst vorhergehenden Versen von Vers 15 ab gezogen sein läßt. Schon der Gleichklang von Vers 18 und Vers 12 deutet doch darauf hin, daß im Wesentlichen derselbe Gedanke, der im letzteren Verse als These vorangestellt war, nun als Folgerung aus allem Dazwischenliegenden wieder aufgenommen werden soll. Nachdem die Art, wie die Todesherrschaft im Zusammenhang mit der Sünde hereingekommen und durchgedrungen und wie die Lebensherrschaft im Zusammenhang mit der von Christo ausgehenden Gnade und Gerechtigkeit sich weiter ausbreitet, näher geschildert ist, schließt der Apostel: „Also, wie ich gesagt habe, durch eine Uebertretung kommt es auf alle Menschen zum Gericht und ebenso durch einen Gerechtigkeitsstand für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens.“ Daß der letztere Satz sich nicht als dictum probans für die Apokatastasis verwenden lasse, sucht der Verfasser aus dem Ausdruck δικαίωσις ζωῆς zu erweisen, der ja die Leser immer an die Bedingung des Glaubens habe erinnern müssen. Mir will es scheinen, daß gegen die scheinbar die Apokatastasis begünstigenden Stellen des Apostels immer der ganze Paulus muß ins Feld geführt werden, der von all den Dingen, welche die Lehre von der Apokatastasis als Hilfsvorstellung bedarf: Bekehrung im Hades, zweifache Auferstehung u. s. w., einfach nichts weiß. Bei der rhetorischen Art, in welcher der Apostel es liebt, die höchsten Gegensätze in ihrer vollen Allgemeinheit hinzustellen, übersieht er gern das, was ihm nur Ausnahme scheint. Ein solches πάντες dann auf die dogmatische Presse zu legen, kann nur denen einfallen, welche nicht begreifen, daß der Apostel trotz aller dialektischen Schärfe doch an Leser geschrieben hat, die nicht dogmatische Subtilitäten von ihm erwarteten. Uebrigens folgt im vorliegenden Falle die nöthige Rectification unmittelbar im folgenden Verse, in welchem aus den πάντες die οἱ πολλοί geworden sind. Der Verfasser erklärt dieß unseres Erachtens gut damit, daß er sagt, es werde die abstracte Art der Gegenüberstellung der verschiedenen Principien aus der persönlichen Erfahrung heraus erläutert und begründet und da zeige sich denn, daß den Vielen, welche der adamitischen Sündenherrschaft entnommen werden durch Christus und also das erste πάντες zu einem οἱ πολλοί herabdrücken, auf der anderen Seite die Vielen entgegenstehen, welche durch ihren Unglauben sich der Wirkung Christi entziehen und so auch auf seiner Seite das πάντες beschränken. Das Bedeutsamste an den beiden letzten Versen ist wohl eben das, daß sie nur einen Anhang bilden, daß der Apostel den ganzen Gang der Weltentwickelung von Adam an bis zum letzten Gericht überschauen kann, ohne mit innerer Nothwendigkeit auf das Gesetz geführt zu werden, daß er dieß vielmehr nun nur anhangsweise behandelt. Auch dem Verfasser ist bei der Erklärung des Einzelnen weniger Gelegenheit geboten, den exegetischen Scharfsinn zu zeigen, — die Stimmen der Erklärer werden hier einhelliger — und nur etwa in der Ausführung über die Bedeutung des ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα hat der Verfasser Aufforderung, die eigene Ansicht ausführlicher zu begründen. Er faßt das πλεονάζειν extensiv, findet aber in dem Worte παράπτωμα auch die intensive Steigerung: der Sünden werden mehr, aber der Sünden — auch im vollen Sinne, im Sinne der Uebertretung.

Der Verfasser hat es verschmäht, zum Schluß die etwaigen dogmatischen Resultate, welche sich aus seinen exegetischen Ausführungen ergeben konnten, zusam-

menzustellen. Er wollte den Eindruck dogmatischer Unbefangenheit auch zum Schluß nicht schwächen, und wir denken, daß auch jeder Leser dem Verfasser das Zeugniß geben muß, daß er redlich bestrebt war, rein auf exegetischem und philologischem Wege bestimmte Resultate zu erzielen, und auch Solche, welche vielleicht in Hauptpunkten dem Verfasser nicht beizustimmen vermöchten, werden ihm Dank wissen für die Klarheit, mit welcher er die Fragepunkte herauszustellen, die verschiedenen Anschauungen zu gruppiren wußte. Wer es nicht sonsther weiß, wird aus dem Buche selbst schwerlich den Eindruck gewinnen, daß dasselbe eine Erstlingsarbeit ist; wer es aber weiß, wird es um so schmerzlicher fühlen, daß ein Mann, der eine so reife Frucht als Erstlingsgabe bieten durfte, so vorzeitig dem irdischen Wirken, einer Laufbahn entzogen wurde, die er mit so frohen Hoffnungen, so schönen Erfolgen kaum erst betreten hatte.

Stuttgart. Diak. Schmidt.

Historische Theologie.

Das Judenthum und seine Geschichte. Von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Berlin. Dritte Abtheilung: Vom Anfange des dreizehnten bis zum Ende des sechszehnten Jahrhunderts. Breslau, Verlag der Schletter'schen Buchhandlung (H. Skutsch), 1871. VIII und 200 S.

Durch die Anzeige der beiden früheren Abtheilungen dieser Vorlesungen (vgl. XI, S. 145 ff.; XII, S. 343 ff.) sind unsere Leser bereits über Wesen und Haltung dieser nützlichen Arbeit orientirt worden. Auch in diesem Bande finden wir die gleichen Vorzüge und Fehler. Derselbe hat freilich eine vielfach trübe Zeit zum Gegenstande, die zweite Hälfte des Mittelalters, mit Einschluß des Jahrhunderts der Reformation, welche auf die Entwickelung des Judenthums erst späterhin Einfluß geübt hat. Wir gewahren die reiche Blüthe der jüdischen Literatur in Spanien, aber auch ihren schnellen Verfall, sehen es darniederliegen unter dem Bann eines überlieferten Satzungswesens, das mit größter Zähigkeit aufrecht erhalten wird, laben uns an dem Auftreten einiger kühner Geister, welche jenen Bann zu durchbrechen suchen, und an der stillen Arbeit kundiger Gelehrten, welche Grammatik und Exegese sorgsam pflegen, beides eine Saat für die Zukunft. Die bedeutendste Gestalt ist ohne Zweifel Maimonides, der jedoch schon im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts starb. Der Verfasser weiß viel zu sagen von der unverwüstlichen Jugendfrische seines Volkes, in welchem zwar tief und lebendig das Bewußtsein seiner selbständigen Volksthümlichkeit vorhanden sei, das sich aber doch sehne, mit der ganzen Menschheit verbunden zu sein (S. 4), und ebenso von dem weltgeschichtlichen Berufe der Juden, die Einheit Gottes zu bezeugen (S. 9). Mit lobenden Prädicaten kargt er nicht und man könnte im Schamgefühl seiner Unwissenheit an die Brust schlagen, erwägt man, wie viel „tiefe Geister, edle Denker" u. dgl. in der Culturgeschichte der Menschheit bisher noch keine Aufnahme gefunden haben (vgl. S. 62. 71. 111. 116. 139). Und doch liefert uns der Verfasser statt Proben dieser Geistesgröße fast nur lebhafte Betheuerungen. Wir

sind fern davon, die Versicherungen und Characteristiken zu bezweifeln; aber es kommt uns auf Grund der von dem Verfasser selbst hie und da gegebenen Proben so vor, als ob das Maaß und Gewicht, mit dem er mißt, weder von dem Genius der neuern Cultur noch von dem der Religionsgeschichte geaicht worden sei. Vollends sind die poetischen Proben nicht dazu angethan, uns zur unbedingten Hingebung an die Characteristiken zu veranlassen. Gilt dies vom Einzelnen, so auch von der Schilderung ganzer Richtungen. Emphatisch schließt er die dritte Vorlesung mit dem Dictum: „Das Judenthum duldet keinen geistigen Zwang; es kann sich in ihm keine geistliche Macht, die die Zügel des Denkens in ihren Händen hält, aufrichten" (S. 48). Und doch sehen wir aus seiner eigenen Darstellung, daß es den Juden an gutem oder übelm Willen, einen solchen Zwang zu üben, wahrlich nicht gefehlt hat, daß vielmehr lediglich der Mangel örtlicher Concentration und bürgerlich freier Bewegung das Gelingen gehindert hat. Gegen die Anhänger des Maimonides soll man „das Schwert ziehen" (S. 42); den ketzerrichtenden Dominikanern denuncirt man sie: „Greift sie auf und übergebt sie dem Scheiterhaufen!" (S. 45.) Und dies blieb nicht ohne Erfolg. Den Anklägern, die der Verleumdung überführt wurden, ward die Zunge ausgeschnitten. Nur das Leben in der Zerstreuung verhinderte allgemeinere Vernichtung. Aber wo jene Bedingungen festeren Zusammenhaltes zum Theil erfüllt waren, wie in Spanien, da vermag die Philosophie nichts gegen den herrschenden Talmudismus. Denn unrichtig ist es, was Geiger S. 52 sagt, daß, wo es im Triebe einer Religion liegt, unduldsam zu sein, sie sich ihre Organe schaffe. Das Judenthum hat dies auch gethan, so weit die Macht der Einzelgemeinde reichte. Jene Schöpfung von Organen ist durch viele äußere Conjuncturen bedingt. Die mittelalterliche Kirche und die Synagoge haben sich hierin gegenseitig nichts vorzuwerfen. Uebrigens wo im Judenthum von Schattenseiten zu berichten ist, da hebt der Verfasser stets den Druck der Zeit, ihre Verblendung und Finsterniß hervor, oder, wie für den niedern Culturstand der Juden in slavischen Ländern, das tiefe Niveau der allgemeinen Bildung. Gerade dies zeigt doch eine größere Abhängigkeit der jüdischen Cultur von ihrer Umgebung, als sie im Ganzen aus den Schilderungen des Verfassers hervortritt. Das Gleiche soll es auch motiviren, daß die hochgebildeten spanischen Juden, nach ihrer Vertreibung in den Orient gekommen, durchaus keine hohe geistige Blüthe hervorrufen oder selbst verrathen. Und die bedeutende Abhängigkeit der etwas helleren, mehr philosophischen Geister von der zeitgenössischen Philosophie wird wohl zugestanden, aber beim Gesammturtheil über diese Männer nicht in Anschlag gebracht. Mystik und Kabbalah finden einen höchst nachsichtsvollen Beurtheiler, der überhaupt bei allen Schattenseiten seiner Glaubensgenossen die Milde der historischen Gerechtigkeit ungemein stark walten läßt, so daß selbst das Studium des Talmud ein Zeugniß wird für „geistige Frische" (S. 58). Dagegen gewinnt kein Leser aus der Besprechung des Buches Sohar (S. 77 ff.) eine Ahnung von dem eigentlichen Inhalte dieser merkwürdigen Schrift.

Wenn der Verfasser hie und da seinen mittelalterlichen Glaubensgenossen Unfähigkeit zum historischen Verständnisse vorwirft, so erinnert uns besonders lebhaft daran seine eigene Darstellung der Reformation. Wir erfahren, daß dieselbe aus „Griechenthum und Hebraismus" hervorgegangen sei. Und zwar wird in jener Hinsicht der neue Platonismus betont, in dieser das sich auch unter den Christen

verbreitende Studium der — Kabbalah! Die beiden Grafen Pico von Mirandula sind also die rechten Reformatoren gewesen, mit ihnen Reuchlin, aber dieser nicht etwa durch seine hebräische Grammatik mit Lexikon und durch seine die streng philologische Methode einführende hebräische Exegese (das wird sogar gar nicht erwähnt), sondern durch sein Buch über die kabbalistische Kunst!! Luther's Widerstand gegen die Priesterherrschaft wird gelobt, ja er wird sogar zum Pharisäer gemacht, was bekanntlich in Herrn Dr. Geiger's Augen ein gar hohes Lob ist. Recht absonderlich war es zu hören, daß Elias Levita „der Vater der hebräischen Sprachwissenschaft für die ganze neuere Zeit" geworden sei und „daß ihm die christliche Gelehrtenwelt zu Füßen gesessen" habe (S. 135). Nehmen wir Sebastian Münster aus, der kaum in strengerem Sinne sein Schüler zu nennen ist, so sind wir begierig zu hören, welchen bedeutenden Einfluß die wirklichen Schüler des sonst sehr tüchtigen Mannes geübt haben. — Fragt man, worauf der Verfasser in seiner Kritik den Nachdruck legt, was er als Fortschritt beurtheilt, so sind dies meist nur formale und negative Momente, wie Freiheit von Priesterknechtschaft, von Formalzwang u. dgl. Und selbst wo er am meisten lobt, da sind es doch nur Nachklänge rein philosophischer Art, niemals aber ein Schöpfen aus den alten biblischen Quellen der Prophetie. Wohl wird auf die Erscheinung der Propheten hingewiesen, aber mehr nur wie auf einen geschichtlich berühmten Schmuck. Um so wohlthuender hat uns jenes Wort berührt, das Dr. Lazarus auf der israelitischen Versammlung zu Augsburg am 18. Juli 1871 sprach (vgl. Augsb. allg. Zeitg. vom 24. Juli 1871, Nr. 205): „Es gab eine Zeit, welche wir als die Glanzepoche des Judenthums betrachten müssen, die aber nur in ihren Ansätzen, nur bei ihren Verkündern wirklich und verwirklicht erschienen ist, aber noch war die Zeit für das Volk nicht erfüllt. Es ist das die Zeit der großen Propheten. Das prophetische Judenthum ist das Ziel, dem wir zusteuern [sollten!] alle Zeit." — Der Anhang enthält eine lange Diatribe gegen den bekannten Erlaß des Brandenburger Consistoriums (nicht, wie er immer schreibt, des Evangelischen Oberkirchenrathes, dessen Rescript erst die „Nachschrift" beleuchtet), betreffend den Uebertritt von Christen zum Judenthume.

Jena. L. Diestel.

Die valentinianische Gnosis und die heilige Schrift. Eine Studie von Lic. Dr. Georg Heinrici. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1871. VI und 192 S.

Der Verfasser präcisirt S. 4 die Aufgabe, welche er sich gestellt hat, als „den Versuch, aus der Art und Weise, wie in den Darstellungen der Kirchenväter und den uns erhaltenen Fragmenten die verschiedenen Strömungen der valentinianischen Speculation sich reflectiren, einen Einblick zu gewinnen in die Stellung der Gnosis zur heiligen Schrift und in das Verhältniß ihrer treibenden Principien zum Schriftinhalt". Er fügt aber sogleich hinzu: „Der Schwerpunkt der Untersuchung wird deßhalb einerseits in die übersichtliche Darstellung des von den Valentinianern verwendeten Schriftmaterials und der Methode ihrer Benutzung, andererseits in die Zergliederung der in den verschiedenen Quellenschriften uns aufbehaltenen Darstellungen des Systems fallen." Dem letzteren Plan zufolge umfassen die beiden ersten Abschnitte seiner Schrift eine Darstellung der

valentinianischen Lehre erstens nach den Relationen der Kirchenväter, zweitens nach den erhaltenen Fragmenten, wobei nur neben dem Inhalt der Lehren überall auch die Methode des Schriftgebrauchs durch die gnostische Schule besonders berücksichtigt ist. Im dritten Abschnitt werden dann die Ergebnisse zusammengestellt und damit die eigentliche Aufgabe wieder aufgenommen, d. h. nach einer zusammenfassenden Uebersicht der Lehre das Verhältniß derselben zum Christenthum, der Begriff der Gnosis und ihre Stellung zur Schrift erörtert. Der anerkennenswerthe Fleiß, welchen der Verfasser auf seine Arbeit verwendet hat, und die Fähigkeit, mit welcher er sich in den Geist der Sache zu vertiefen sucht, hätten gewiß zu einem lohnenderen Ergebnisse geführt, wenn er sich bei der Bearbeitung dieses historischen Stoffes ein mehr fruchtbares, aber auch ein richtiger gefaßtes Thema gestellt hätte. Fruchtbar ist dieses Thema nicht, weil darüber eigentlich längst nichts mehr zu erforschen ist. Die Stellung der Gnostiker und insbesondere der Valentinianer zum Alten und Neuen Testament ist kein Gegenstand der geschichtlichen Untersuchung mehr, wenn man dabei nur im Allgemeinen, in der Principienfrage stehen bleibt. Man kann darin gar nichts thun als das längst Bekannte wiederholen und höchstens alten Sachen neue Namen geben oder hie und da einmal etwas durch eine geistreiche Wendung schlagender beleuchten. Eine solche Studie gehört daher nicht in die Kategorie von Studien über Dinge, von welchen man bisher noch nichts oder nichts Genügendes weiß, die also Gegenstand der Forschung sind, sie ist mehr eine Orientirung des Verfassers selbst. Es ist daher ganz anerkennenswerth, wie dieser mit einer gewissen beschaulichen Breite das Verhältniß ausmalt, welches er sich zum Thema gewählt hat, aber seine Arbeit hat nirgends eine Spitze, sie konnte ihn selbst nicht befriedigen, weil sie ihm nicht den Lohn des Fleißes gewähren konnte; denn eigentliche Ergebnisse, irgend etwas Neues war dabei schlechterdings nicht zu gewinnen. Die Aufgabe ist aber nicht bloß undankbar und verschwommen, sondern sie ist auch geradezu unrichtig gestellt. Wenn der Verfasser das Verhältniß der valentinianischen Gnosis zum Christenthum erörtern will, so spricht er davon gleich einleitend und dann öfters so, als ob es sich hier bloß um eine Schulaufgabe der Vergleichung zweier von einander unabhängiger Größen oder doch historisch nur um einen gewissen beschränkten Einfluß eines mitwirkenden Factors auf eine bestimmte Erscheinung handelte. So über die Gnosis überhaupt, so insbesondere über die valentinianische. Es ist aber doch eine entschiedene Verkehrung des Sachverhaltes, wenn z. B. über die letztere gesagt wird, es ließen sich in ihr ophitische, ebenso pythagoreische Speculationen nachweisen, den entscheidendsten Einfluß habe jedoch das Christenthum gehabt. So verschieden auch die geschichtliche Entstehung der Gnosis erklärt werden mag, darüber sollte doch kein Zweifel sein, daß sie aus dem Christenthum hervorgegangen ist. Es handelt sich daher nicht um den Einfluß des Christenthums auf eine Erscheinung, welche neben ihm und unabhängig von ihm bestände, sondern nur um die Frage, wie diese Erscheinung aus ihm entstanden ist. Man pflegt dieselbe bekanntlich die christliche Gnosis zu nennen, und das Recht dieser Benennung erhellt sogleich, sobald man sich fragt, ob denn die Gnosis überhaupt entstehen konnte, wenn das Christenthum nicht da war. Uebrigens hat der Verfasser in der Ausführung diese Ansicht nur bestätigt. Denn er macht im dritten Abschnitte den Versuch, nach bekannten Vorgängen das Wesen und den Inhalt der gnostischen Speculation aus der Idee der Gnosis oder der so benannten

Erkenntniß selbst abzuleiten, und geht bei diesem genetischen Verfahren wesentlich auf die neutestamentliche Gnosis zurück. Wie unendlich viel fruchtbarer hätte nun die hier aufgewendete Arbeitskraft gebraucht werden können, wenn der Verfasser sich den zahlreichen und schwierigen historischen Aufgaben, die die Geschichte der valentinianischen Gnosis und der Gnosis überhaupt noch bietet, gewidmet oder vielmehr eine und die andere derselben für sich herausgenommen hätte! Es würde sich dieß übrigens ohne Weiteres ganz von selbst ergeben haben, wenn er sich an die neuere Literatur angeschlossen hätte und als Mitarbeiter eingetreten wäre in den Arbeiten exacter Forschung, statt ganz seinen eigenen Weg zu gehen. Was die Gnostiker gedacht und gewollt haben, ist heutzutage nirgends mehr eigentlich dunkel. Wohl aber bleibt noch sehr viel zu thun in der Untersuchung, wie sie auf ihre Wege gekommen sind. Ebenso in der kritischen Vergleichung der Berichte. Die letztere fehlt nun zwar keineswegs in dieser Schrift, aber so viel über die verschiedenen Quellen hin und her gesprochen wird, so kommt der Verfasser fast nirgends zu einem festen Resultate, weil er eben auch hier die vergleichende Betrachtung der Gedanken vorwalten läßt, ohne sich die Untersuchung der Quellen, ihres Werthes und ihres Verhältnisses, zur klaren Aufgabe zu machen. Was in dieser Richtung gegeben ist, wie die Analyse der Relation des Hippolytus (S. 34 f. Anm.) ist doch nur ein flüchtiger Versuch, und wenn dort neben das Raisonnement des Hippolytus selbst und seine ausdrücklichen Citate noch als ein dritter Bestandtheil seiner Darstellung eine „gnostische Grundschrift" gestellt wird, so ist dieß offenbar ein unklarer Begriff oder unrichtiger Ausdruck; denn der Beweis, daß hier eine besondere Schrift gnostischen Ursprunges vorliege, welche dem Hippolytus in seiner Schilderung als Quelle gedient, ist nirgends erbracht. Außer den angeführten Aufgaben ist eine weitere sehr dankbare heutzutage allerdings das Verhältniß der Gnostiker zur Schrift, aber nicht im Allgemeinen, sondern zu den einzelnen biblischen Schriften, und das Ergebniß desselben für die Geschichte des Kanons. Auch dieß liegt dem Verfasser ganz zur Seite. Er hat auch für die Art von Untersuchung, welche diese Aufgabe fordert, keine besondere Liebe gezeigt. Dieß erhellt schon aus dem ungleichen Urtheile über den gleichen Gegenstand an verschiedenen Stellen, welches der Schrift geradezu das Gepräge des Unfertigen giebt. Was soll man dazu sagen, wenn in derselben S. 14 Herakleon nach der bekannten, übrigens nahezu veralteten Auslegung des γνώριμον als „mit Valentin befreundet" aufgeführt und S. 14—16 die Verlegung seiner Blüthezeit in ein frühes Datum, nämlich in die Jahre 150—160, bewiesen, dagegen S. 127 derselbe Herakleon ohne Weiteres als der „muthmaßlich späteste unter den Valentinianern" aufgeführt wird? Aber auch abgesehen hiervon ist der S. 13 versuchte Beweis für das frühere Datum sehr leicht genommen, wenn die Excerpte aus Theodot ohne Weiteres für ächt angesehen und mit den eclogae in eine frühe Zeit des Clemens Alexandrinus verlegt werden, wo derselbe sich mit dem Gnosticismus auseinandergesetzt habe, wenn endlich S. 14 sogar aus der Ueberschrift der Excerpte argumentirt wird. Hier und in manchem Anderen fehlt es eben noch an den ersten Voraussetzungen exacten Arbeitens. Uebergehen will ich endlich auch nicht, daß in der Darstellung des Schriftgebrauches der Gnostiker Manches ungenau und namentlich die Kategorie des Typus oder der typischen Erklärung unrichtig angewendet ist, d. h. da, wo man nur von Allegorie reden kann. Die typische Erklärung läßt die Geschichte als solche stehen, in der sie das Vorbild findet. Die

Allegorie löst die Geschichte auf oder sieht ganz über sie hinweg. Die Beispiele dieser Verwechselung sind zahlreich und offenbar. Möge der Verfasser, wenn er seinen Fleiß und sein Talent für die Wissenschaft weiter verwerthen will, dieselben durch Eingehen in die Schule derselben fruchtbarer machen.

Tübingen. C. Weizsäcker.

Martin Luther als deutscher Classiker in einer Auswahl seiner kleineren Schriften. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer, 1871. 8°. XXXVIII und 200 S.

Seinem Titel zufolge will uns das vorliegende Buch Luther ganz eigentlich als deutschen Classiker vorführen. Ein classischer Schriftsteller ist man aber zunächst nicht durch das, was oder wie man schreibt, sondern vor Allem durch das, was man ist. In eminentem Grade gilt dieß von Luther, der niemals darauf ausging, als Schriftsteller irgendwie zu glänzen, dem es vielmehr überall nur galt, dasjenige, was er im Bereich der göttlichen wie auch der weltlichen Dinge vermöge des ihm eigenthümlichen Geradsinns als heilbringende Wahrheit klar erkannt hatte, nun auch für Andere ans Licht zu stellen und für sie nutzbar zu machen. Da kam ihm denn freilich eine ausnehmende geistige Begabung zu Statten, welche ihn überall das rechte Wort finden ließ, so daß, was seine Seele bewegte, mit hinreißender Kraft zur klarsten Erscheinung gelangte. Ein Classiker dieser Art nun, der, wie kaum irgend ein anderer, praktische Lebensweisheit zu lehren, Vorschriften für alle Lebensverhältnisse so eindringlich darzubieten weiß, verdient es gewiß, bei dem deutschen Volke noch weit mehr einheimisch zu werden als bisher, und so hat uns denn Herr Heinrich Zimmer mit dem vorliegenden Buche unstreitig ein überaus dankenswerthes Geschenk gemacht. Die äußeren Erfolge, welche in neuester Zeit für unsere Nation errungen worden, reichen, wie Zimmer in seiner Vorrede sehr richtig bemerkt, nicht zu, uns wirklich groß zu machen, es muß Deutschland auch nach innen ausgestaltet werden zu Kraft und Herrlichkeit. Daß Herr Zimmer den Blick auf Luther in so nachdrücklicher Weise wieder hinlenken wollte, ist gerade jetzt um so angemessener, als auch die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse ganz dazu angethan sind, unsere katholischen Mitbrüder zu einer richtigern Würdigung Luther's hinzuleiten, als er bis dahin gemeiniglich bei ihnen gefunden. Den Mittheilungen aus seinen Werken selbst geht eine ganze Reihe von Zeugnissen voran, unter denen auch solche von Katholiken, wie namentlich von Joseph v. Eichendorff, Friedrich v. Schlegel, Döllinger, nicht fehlen. Dann folgen in angenehmer Mischung Gedichte Luther's, geistliche Lieder, Fabeln, Sendschreiben, Vorreden auf biblische Bücher, kleine Abhandlungen, Luther's Testament u. s. w.; den Schluß endlich bilden sechsunddreißig Briefe an sehr verschiedene Personen und hervorgerufen durch die mannigfaltigsten Verhältnisse.

München. Professor Dr. J. Hamberger.

Das Reformations-Libell des Kaisers Ferdinand I. vom Jahre 1562 bis zur Absendung nach Trient. Von Dr. Th. Sickel. Wien, in

Commission bei K. Gerold's Sohn, 1871 (Abdruck aus dem „Archiv für österreichische Geschichte"). 96 S.

Den Verfasser, der sich neuerlich um die Geschichte des tridentinischen Concils durch die Herausgabe der „Actenstücke" sehr verdient gemacht hat, haben diese seine Arbeiten auch zu einer diplomatisch genauen Untersuchung der Entstehung jener Schrift geführt, in welcher Kaiser Ferdinand im Jahre 1562 dem Concil seine kirchlichen Reformvorschläge zu unterbreiten suchte, mit deren Vorlage und Erörterung auf dem Concil er dann freilich nicht durchzudringen vermochte. Es ist dies die zuerst von Schelhorn in den Amoenit. eccl. et lit. I, 501 seqq. unter dem Titel Consultatio imp. Ferd. I. etc. veröffentlichte (auch bei Le Plat, Monumenta, V, 232 seqq., zu findende) Schrift, von welcher bereits Reimann (Forschungen zur deutschen Geschichte, 8, 177 ff.) nachgewiesen, daß dieselbe wirklich jene fürs Concil bestimmte Schrift in ihrer ursprünglichen Gestalt sei. Die vollkommene Beherrschung eines bedeutenden handschriftlichen Materials macht es dem Verfasser möglich, genauere Einblicke in die Bestrebungen Ferdinand's und seiner Rathgeber zu geben, die Gutachten und Entwürfe aufzuweisen, aus denen am Ende jene Schrift hervorging, und so den Leser „einen Blick in das Cabinet Ferdinand's" werfen zu lassen. Er greift dabei zurück auf die Bemühungen Ferdinand's, im eigenen Lande mit Reformen in den Klöstern vorzugehen, in welchen das Eindringen der neuen kirchlichen Bewegung zugleich einen völlig chaotischen, den Klosterbestand mit dem Untergange bedrohenden Zustand geschaffen hatte. Sehr interessant ist, was der Verfasser aus den Berichten der 1561 von Ferdinand zur Visitation der Klöster ob und unter der Enns eingesetzten Commission und von den daran sich knüpfenden Verhandlungen mittheilt. Die Commission hat eine Tabelle angefertigt, in welcher von 44 Klöstern angegeben wird die Zahl der Conventualen oder Nonnen, die Zahl der Weiber oder Concubinen, die Zahl der Kinder, und wieviel Dreiling Wein sie verbrauchen. So in St. Florian 10 Conventualen, 12 Weiber oder Concubinen, 18 Kinder, 49 Dreiling; in Göttweig 1 Laienpriester, 7 Weiber (vermuthlich also doch Hinterlassene von gestorbenen Conventualen, die als Wittwen und berechtigte Nutznießerinnen des Klostergutes angesehen werden?), 15 Kinder, 33 Dreiling, in Summa in 36 Mannsklöstern 182 Conventualen, 135 Weiber, 223 Kinder, 677 Dreiling Wein. Die Conventualen leben ganz öffentlich mit den Frauen, die Mönchstracht ist beinahe ganz verschwunden, die Aebte führen ein weltliches und üppiges Leben. Sie geben ihren Pfarreien ketzerische Priester; das Abendmahl wird unter beiderlei Gestalt gehalten, die Taufe deutsch und ohne Chrisma. Der Kanon in der Messe wird weggelassen, Gebete für die Todten und Anrufung der Heiligen werden unterlassen. Nachdem die Prälaten ob der Enns von der Commission protocollarisch zur Abstellung der Mißbräuche verpflichtet worden, richten sie am 24. Januar 1562 eine Vorstellung an den Kaiser, worin sie unter Anderem die Unmöglichkeit vorstellen, zum Sacrament sub una zurückzukehren und Concubinat oder Beweibtheit ihrer Priester abzustellen; ersteres mit Berufung auf die Erklärung der oberösterreichischen Stände, denen ja Ferdinand früher den Kelch zugestanden hatte, als er Subsidien zum Türkenkriege brauchte, letzteres mit Berufung darauf, daß ja schon seit langer Zeit fast kein unbeweibter Pfarrer zu finden sei; wollten sie dies in ihren Klosterpfarreien verbieten, so würden ihre Conventualen erklären,

sie könnten ohne Weiber ihr Hauswesen nicht ordentlich besorgen und würden lieber Klöster und Parochien verlassen. — Da Ferdinand bei seinen Bestrebungen, die Sache kirchlicher Reformen auf dem von Pius IV. wieder erneuerten Concil vorwärts zu bringen, auch auf die zu Naumburg auf dem Fürstentage versammelten Häupter der Protestanten einzuwirken suchte, so sei hier noch darauf hingewiesen, daß Sickel in den „neuen Mittheilungen des thüring.-sächs. Vereins", XII, 2, S. 501 ff., darauf bezügliche handschriftliche Funde veröffentlicht hat, welche zu den bisher bekannten theils protestantischen, theils päpstlichen Quellen für die Geschichte dieses Fürstentages ergänzend hinzutreten.

Oppin. W. Möller.

Geschichte der Predigt in der evangelischen Kirche Deutschlands von Luther bis Spener in einer Reihe von Biographien und Charakteristiken. Von Clemens Gottlob Schmidt. Gotha, 1872.

Wer über Homiletik liest, weiß, welch dringendes Bedürfniß eine gute Geschichte der Predigt ist, und da wird es wohl begreiflich sein, wenn man mit Verlangen nach jedem Buche greift, welches wenigstens theilweise diesem Bedürfnisse zu entsprechen verheißt. Was bietet uns Herr Schmidt? Im richtigsten Styl von Leichenpredigts-Personalien werden uns Geburt, Lebenslauf, Aemter, mancherlei Widerwärtigkeiten, fleißige Arbeiten und nützliches Wirken verschiedener Homileten und Homiletiker der deutsch-lutherischen Kirche vorgeführt. Das giebt Veranlassung, viele schöne Redensarten über den Segen der Reformation und die traurigen Zustände der Kirche vor Luther, über die wohlthätigen Folgen des Spenerianismus und die beklagenswerthen Auswüchse des Pietismus, über die Verheerungen des dreißigjährigen Krieges und über noch manche andere cultur- und kirchenhistorische Fragen vorzubringen. Von S. 116 bis S. 135 giebt uns der Verfasser wenigstens einen Anfang von eigentlicher Geschichte der Predigt. Im Uebrigen fallen von den 213 Seiten des Buches etwa $^2/_3$ auf biographische und bibliographische Notizen und $^1/_3$ auf allerlei Reflexionen des Verfassers.

Wenn man in Verlegenheit ist, sich über die homiletische Literatur des von Schmidt behandelten Zeitraums die nöthigen bibliographischen Notizen zu verschaffen, so verdient das hier angezeigte Werk eine rühmliche Erwähnung als Materialienverzeichniß. Allein auch nur in dieser Hinsicht darf es nicht entfernt den Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Z. B. die beiden Ersten, welche für die Theorie der geistlichen Beredtsamkeit, oder wie man diese Disciplin nennen will, den Namen Homiletik aufbrachten, Göbel in Leipzig mit seiner methodologia homiletica und Baier in Jena mit der theologia homiletica, fehlen gänzlich. Dann ist auch die Schätzung der besprochenen Männer eine durchaus irreleitende. Hyperius konnte, trotzdem er Reformirter war, nicht wohl umgangen werden. Um aber das Erscheinen eines Reformirten in so wohlgearteter Gesellschaft einigermaßen zu verdecken, wird er nur so zwischen Hieronymus Weller und Nicolaus Hemming eingeschoben, als ob er nur eben auch von deren Höhe wäre. Zwar eine größere Selbständigkeit und Originalität wird ihm nicht abgesprochen; aber von der so folgenreichen Unterscheidung der fünf genera der Predigten, aus denen dann späterhin die fünf usus entstanden, von dieser wissenschaftlich so bemerkenswerthen Eintheilung der Predigt bei Hyperius erfahren wir

durch Schmidt nicht das Mindeste. Die Uebertreibung durch die nachfolgenden Generationen, die Reaction des Pietismus, die Verbesserungsversuche einzelner naturkräftiger Prediger werden mit der herrschenden Theorie in keinerlei Verbindung gebracht. Wir erhalten überhaupt keine Darstellung der herrschenden Theorien, sondern nur Beurtheilungen einer nicht zur Anschauung gebrachten, einer immer und immer wieder nur beurtheilten Praxis.

Man weiß, welche Rolle die Amplification in der Praxis und in der Theorie jener Zeiten spielte. Weder der Begriff noch der Name kömmt in diesem Buche vor. Der Titel lautet auf eine Geschichte der Predigt. Dem Inhalte nach könnte er ganz eben so gut heißen: Geschichte der Homiletik. Aber Princip und Eintheilung der besprochenen Homiletiken fallen außer den Gesichtskreis des Schriftstellers. Von Melanchthon wird gesagt, daß er die synthetische, von Luther, daß er die analytische Predigtweise gepflegt habe. Wir vermissen vollständig den Nachweis, inwiefern die orthodoxe Periode sich einseitig der Melanchthon'schen Art ergeben, wie die scholastische Predigt in ihrem innern und äußern Bau beschaffen gewesen. Die Vorrede verheißt uns Bruchstücke aus den betreffenden Kanzelvorträgen, sowie Belegstellen aus den gelehrten Werken der zu schildernden Homileten. Aber kaum daß aus den letzteren einige abgerissene Sätze, aus den Predigten einige wenige Schemata und ebenfalls einige, im Ganzen auf zwei bis drei Seiten gehende Sätze mitgetheilt sind. Ueber die reformirte Kanzelberedtsamkeit Englands und Frankreichs, durch deren Einfluß bekanntlich Mosheim so ganz vorzüglich zum Erneuerer der deutschen homiletischen Theorie und Praxis wurde, urtheilt Schmidt, es sei von dem mächtigen Aufschwunge, den die protestantische Predigt durch Luther genommen, nichts zu spüren, und sie habe lange Zeit noch alle Fesseln getragen, die im lutherischen Deutschland rascher und glücklicher überwunden worden seien. Saurin allein findet einige Gnade, offenbar aber nicht um seines von Herrn Schmidt selbst erkannten Werthes willen, sondern weil Reinhard sich zu Saurin bekannt und Maury günstig über ihn geurtheilt hat. Es kann die schließliche Bemerkung nicht unterdrückt werden, daß das Buch den Eindruck macht, als ob es bei aller Literaturkenntniß, die dem Verfasser nicht abgesprochen werden soll, doch nicht selbständig aus den Quellen gearbeitet sei.

Krauß.

Systematische Theologie.

Theologische Moral. Akademische Vorlesungen von Dr. A. F. C. Vilmar, weil. Professor der Theologie in Marburg, Consistorialrath. Nach dessen Tod herausgegeben von C. Chr. Israël, Reallehrer und past. vic. in Hanau. Erster und zweiter Band. Gütersloh 1871. (Erster Band XII und 392 S.; zweiter Band VIII und 280 S.)

Also Vorlesungen sind es, die wir hier vor uns haben; das würde man in der That dem Buche nicht ansehen, man könnte glauben, es sei schon von Haus aus eine schriftstellerische Arbeit, denn auch nicht eine Spur jenes lebhafteren Verkehrs zwischen dem Lehrer und den Zuhörern ist da zu entdecken, den wir uns

doch beim Kathedervortrag fast als etwas Naturnothwendiges denken müssen und der bei Männern wie Schleiermacher den nach seinem Tod in den Druck gegebenen Collegienheften der Studenten ein so ganz anderes Colorit verleiht, als es die von ihm selbst zum Druck bestimmten Arbeiten tragen. Immerhin — für den Leser ist es eigentlich ein Vortheil, wenn jene Spuren nicht stark hervortreten; und daß Vilmar auch als Lehrer eine Persönlichkeit war, die eine nicht unbedeutende Wirkung auf jugendliche Geister ausübte, das ist durch die Zahl seiner Verehrer unter den kurhessischen Studenten und Pastoren bewiesen; es wird uns aber auch durch vorliegendes Buch begreiflicher gemacht. Der Verfasser giebt I, S. 16—22 einen Katalog über die Literatur der theologischen Moral, den er, wie wir wohl annehmen müssen, auch seiner Zuhörerschaft in die Feder dictirte. Aber Gebrauch hat er wenigstens von den neueren Bearbeitungen so gut wie keinen gemacht, — höchstens daß er hin und wieder einmal nach einer oder der anderen Seite einen Hieb austheilt, und zwar nicht mit dem Stab Sanft, wie er z. B. II, S. 174 den verewigten Rothe wegen seiner Lehre vom Aufgehen der Kirche in den Staat, übrigens ohne den Heidelberger ihm so antipathischen Collegen zu nennen, unter die „phantastischen Büchermacher" wirft, die ein „freilich narrenhaftes Widerchristenthum" proclamiren. Der ganzen neueren, von Schleiermacher datirenden oder doch influirten Ethik steht er feindlich gegenüber; im grundlegenden Theil hält er es für ganz überflüssig, das Wesen des Sittlich-Guten, das, was es eben zum Guten macht, irgend einer wissenschaftlichen Analyse zu unterwerfen; in Bd. II, S. 170 ff. verwirft er rundweg die Anwendung des Güter-, Pflicht- und Tugendbegriffs in der christlichen Moral, da diese Trias lediglich der heidnischen Moral angehöre, obgleich er hernach fast unwillkürlich wenigstens von Pflichten (S. 111, = Heiligungsäußerungen, was aber schlechterdings kein präcis gestaltetes Surrogat ist) und von Tugenden (S. 123. 128) redet, ja sogar von den vier Cardinaltugenden wenigstens drei seiner eigenen Ausführung zu Grunde legt (S. 136 f.). Gegen Alles, was als Humanität, als Cultur auch auf ethischem Gebiet eine Werthschätzung in Anspruch nimmt, ist er unerbittlich in seinem Verwerfungsurtheil. Die Cultur ist ihm (I, S. 372) nur das Vehikel der Lieblosigkeit; er kann es nicht leiden, wenn man (II, S. 173) vom Staat redet anstatt, wie die Bibel, von der mit göttlicher Autorität ausgestatteten Obrigkeit und ihren Unterthanen, welche (S. 182) die Steuern keineswegs erst zu bewilligen, sondern zu zahlen haben; ein christlicher Staat ist ihm (S. 179) ein solches Unding, daß man selbst diesen Ausdruck verbannen sollte, denn, heißt es wörtlich, „ein christlicher Staat würde ein Glied im Gottesreich sein, also über diese Zeitlichkeit hinausreichen, würde eine geistliche ewige Institution sein und von einer solchen Institution weiß das Wort Gottes ein- für allemal nichts". Daß solche Machtsprüche, die sich für Beweise ausgeben, einer einmal durch die Autorität einer Persönlichkeit bestochenen akademischen Jugend einleuchten, das begreifen wir; ebenso wird es aber auch zu begreifen sein, wenn wir ohne weitere Erörterung damit die Sache für nicht abgethan erklären. Es sei nur noch erwähnt, daß II, S. 196 f. eine unverkennbare Sympathie für die Leibeigenschaft zu Tage kommt, wiewohl zur Ehre des Verfassers beigefügt werden muß, daß er S. 198 wenigstens gegen die Sclaverei im Süden der Vereinigten Staaten von Nordamerika sich erklärt, und daß S. 160 als eine Hauptquelle vieles Bösen bezeichnet wird, daß „Philosophie und Wissenschaft an die Stelle ernster Erwägung christ-

licher Gebote und Thatsachen getreten sind". So verleugnet sich Vilmar's alter Adam, wie wir ihn sonst sattsam kennen lernten, auch in der Ethik nicht. Zu dem kommt dann noch, daß manche Gegenstände weit nicht genügend durchgearbeitet, nicht vollständig ins Reine gebracht sind. So I, S. 95 die Lehre vom Gewissen, so II, S. 104 der Lohnbegriff, wo doch wenigstens die beschränktere Bedeutung desselben, in welcher selbst unsere symbolischen Bücher ihn zulassen, hätte mit in Betracht gezogen werden müssen; so S. 183, wo der Eid erklärt wird als „eine auf berechtigtes Erfordern der betreffenden Autorität derselben gegebene Versicherung, für welche der Schwörende mit seinem ganzen Gottesleben, mit seiner Seligkeit einsteht", — ohne daß klar gemacht wird, ob diese doch halb bildliche Deutung wirklich ein Verzichten auf die eigene Seligkeit für den Fall einer unwahren Aussage sein soll und ob denn solches Verzichten sittlich möglich, ob nicht der Eid, wenn er wirklich dies bedeutete, eben damit etwas schlechthin Verwerfliches, Nichtswürdiges wäre. So ist in dem Abschnitt von der Ehe (S. 189 f.) zwar die interessante Bemerkung zu lesen, die desertio maligna (gewöhnlich malitiosa) sei in der evangelischen Kirche deßhalb als Scheidungsgrund zugelassen worden, weil sich im 15. und 16. Jahrhundert fahrende Weiber scheußlichster Art im Vertrauen auf die Unlösbarkeit der Ehe oft auf lange Zeit von ihren Männern entfernten, ihren Lüsten, oft durch halb Deutschland schweifend, nachgingen und dann wieder zurückkehrten und ihre Stelle im Haus in Anspruch nahmen, als wäre nichts geschehen. Aber der Verfasser redet — allerdings nach Analogie der Bergpredigt — nur vom Ehebruch des Weibes; aus seinem Stillschweigen über den Ehebruch des Mannes muß fast geschlossen werden, daß er in diesem Fall der Frau ein Klagrecht auf Scheidung nicht zuzuerkennen Lust hat. Mit alledem stimmt nicht, daß Luther und die alten evangelischen Ehegesetze, wo sie von böslicher Verlassung reden, vorzugsweise den Mann als desertor im Auge haben, jedenfalls ihn so gut wie das Weib.

All das aber hindert uns nicht, bereitwilligst anzuerkennen, daß dieses Werk seine Vorzüge hat, die ihm in der theologischen Literatur eine ehrenvollere und bedeutendere Stelle sichern als Alles, was der Verfasser sonst in theologischen Dingen gethan. Unter jenen Vorzügen steht oben an die äußerst fleißige, genaue und fruchtbare Verwerthung der biblischen Begriffe, nicht bloß der allgemeinen ethischen Grundbegriffe, sondern auch aller einzeln in der Schrift vorkommenden Sünden und Tugenden, so daß man hier — und zwar mit ganz anderer Präcision, als es z. B. die Moralisten des alten Supranaturalismus gethan haben — den außerordentlichen Reichthum der Bibel an ethischem Stoff und die Lebenswahrheit dieser biblischen Bezeichnungen erkennt, woran sich dann auch eine Menge treffender Wahrnehmungen aus dem Leben und klarer Blicke selbst in die einzelsten sittlichen oder unsittlichen Regungen und Handlungen knüpfen. Es kommt dem Verfasser hier seine philologische Bildung, namentlich aber auch seine große germanistische Gelehrsamkeit zu Statten, und wir lassen uns sehr gern von ihm z. B. über die etymologische Bedeutung von Gottseligkeit (S. 116 f.), Frömmigkeit (S. 109), Parrhesie (S. 117, deren Uebersetzung in Freudigkeit ein lächerlicher Mißverstand des 18. Jahrhunderts sei, da sie deutsch vielmehr Freidigkeit = Dreistigkeit heiße), über die ἐπιείκεια (S. 150), über die Demuth (S. 119) belehren, von welch letzterer er sagt, daß um dieses Wort die deutsche Sprache von allen Sprachen der Erde beneidet werden könne; der Römer habe gar kein

Wort dafür, da humilitas nicht richtig entspreche. Vortrefflich ist, was wir S. 139 über das Wesen der Schamhaftigkeit, S. 143 f. über die christliche Resignation, S. 158 über das Grüßen, S. 201 über Arbeitsfleiß und Zufriedenheit im Beruf, S. 152 über *μακροθυμία* und *ὑπομονή*, über *σπουδή* und *σεμνότης* lesen (*ὑπομονή* Gott gegenüber dasselbe, was den Menschen gegenüber *μακροθυμία*); ebenso S. 145 die Erörterung über Liebe (Minne), S. 149 über Biederkeit; S. 217 gegen wortloses Gebet, aber auch gegen die pietistische besondere Gebetsgnade; dazu mannichfache Lebenserfahrungen, z. B. S. 167, daß so oft dieselben Menschen, die gegen den Unglücklichen äußerst mitleidig und freigebig sind, alsdann, wenn der Unglückliche ins Glück kommt, ebenso neidisch und ärgerlich auf ihn werden. Schön ist, um nur dies noch zu erwähnen, der sorgfältige Nachweis (S. 227 ff.), daß der alttestamentliche Sabbath mit Christi Tod vollständig erfüllt und damit abgethan sei, die Verlegung des Ruhetages auf den Sonntag aber dennoch nicht eine willkürliche, sondern innerlich nothwendige gewesen sei; nur geht hier die Ausführung des Verfassers, was sonst kaum hin und wieder einmal bei ihm vorkommt, ins Breite, während er es sonst so gut versteht, in gedrungenen, einfachen Sätzen mit wenigen Worten Alles zu sagen. Der Verfasser haßt alle Phrase; er nennt freilich Manches, was andere Theologen gesagt haben, schlechtweg Phrase, nur weil es seinem Realismus, wie er ihn versteht, nicht entspricht; aber das Lob gebührt ihm, daß der Leser niemals mit Phrasen abgespeist wird.

Wir sind noch eine Uebersicht des ganzen Werkes und seiner Anordnung zu geben schuldig. Im ersten Bande, der den ersten von den drei Theilen des Ganzen enthält, lesen wir zuerst eine allgemeine Einleitung über theologische Moral überhaupt, ihr Princip (S. 11: „Die theologische Moral sucht gar nicht erst nach einem Princip — alle die üblichen formalen und materialen Principien gehören nur der außerbiblischen Moral an; ihr Princip liegt lediglich in dem geschichtlich gegebenen Verhältniß des Menschen zu Gott; sie geht aus von Gott und kehrt zurück zu Gott durch Christum" — warum sagt der Verfasser nicht einfach: Christus ist ihr Princip, der lebendige Christus, nicht irgend ein Begriff oder Satz? was dann freilich näher zu bestimmen gewesen wäre). Dann folgt eine besondere Einleitung über die Normalbeschaffenheit und Bestimmung des Menschen, seine Freiheit und das Gewissen. Der erste Theil giebt die Lehre von der Sünde, als Krankheitsgeschichte — zuerst von der Sünde im Allgemeinen, dann von den Sünden; letzteres Lehrstück bietet eben, wie oben schon angedeutet, einen ungemein reichen Detailstoff namentlich biblischer Hamartiologie dar, wobei nur noch bemerkt werden mag, daß sich unter die zu Grunde gelegte Dreitheilung aus 1 Joh. 2, 16 die einzelnen Sündengattungen theilweise nur mit Zwang unterordnen ließen. Der zweite Band, der den zweiten und dritten Haupttheil in sich faßt, giebt in diesen (unter Festhaltung jenes medicinischen Bildes) die Heilungs- und die Genesungsgeschichte, d. h. die Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung und die Lehre von der Heiligung — wobei sich freilich darüber streiten ließe, ob die letztere nicht vielmehr die Gesundheit (statt der Genesung) zum Gegenstand habe, denn Heilung und Genesung fallen doch nicht so äußerlich auseinander; wer geheilt ist, ist eben damit schon genesen, und wenn immerhin gesagt werden kann, die sittliche Genesung daure bis zum Lebensende, so würde auch die Heilung ebenso lange dauern. Der Theil der Ethik, der die Tugenden darstellt, hat es

doch eigentlich mit dem sittlich Genesenen zu thun. Die Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung führt der Verfasser in strengem Anschluß an die Reihenfolge der Momente im kirchlichen Dogma von der Heilsordnung aus, wiewohl er S. 49 selber zugeben muß, daß die Ausdrücke der alten Dogmatiker nicht präcis genug seien; demgemäß faßt er namentlich die Erleuchtung zu eng, während sie doch in Wahrheit erst in demjenigen zur vollen Wirklichkeit wird, was im Geistesleben des Bekehrten (s. S. 120) als Weisheit erscheint. Im Uebrigen aber ist über den Unterschied zwischen den erst Berufenen und erst Erweckten und zwischen den Bekehrten, über die dem ersteren Zustand noch anhaftenden Gefahren (vgl. S. 195, namentlich auch S. 163, daß gerade Solche noch intolerant seien), ferner über die nothwendig pädagogische Behandlung des Bußprocesses (S. 61) und andere damit zusammenhängende Dinge viel Erfahrungsmäßiges und Lehrreiches zu lesen. Den Schluß bildet ein Lehrstück von der christlichen Disciplin, also was man sonst die Ascetik nennt und was seiner Natur nach doch eher zur Heilungsgeschichte oder genauer zu dem beim Verfasser eigentlich nicht vorkommenden Begriffe des Wachsthums im Guten gehört, sofern dort eben die Mittel angegeben werden, wie wir selber dieses Wachsthum zu fördern haben. Statt dessen gravitirt die Disciplinarlehre hier weit stärker zur Kirche hin, was von Seiten des Verfassers nur consequent ist. — Papier und Druck machen der Verlagshandlung Ehre.

Tübingen. Palmer.

Einheit und Widerstreit der religiös-kirchlichen und der sittlich-humanen Dogmen des Christenthums. Dargestellt von J. P. L. Heidelberg, Winter's Universitäts-Buchhandlung, 1871. 95 S.

Der Verfasser hat es unter Anderem mit dem Freimaurer-Orden zu thun; so wie derselbe ist, genügt er ihm freilich gar nicht, aber er hat doch die Idee — und wundert sich, daß dieselbe den Kreisen der protestantischen Erweckten und insbesondere auch der evangelischen Pastoren so gar fremd sei — die Idee „eines christlich-sittlich-humanen Vereins, welcher den Beruf hat, den inquisitorischen und jesuitischen Minen, sowie den Hierarchen überhaupt durch entgegengesetzte Minengänge entgegenzuarbeiten“ (S. 57 ff. 63). Hängt es vielleicht mit diesen, ob auch verbesserten, freimaurerischen Gedanken zusammen, daß der Verfasser sich hinter die halbe Anonymität der drei Buchstaben J. P. L. verbirgt, die doch nicht allzu schwer zu enträthseln sind und durch ein paar Citate anderer Werke des Verfassers (S. 21, Note 1; S. 58, Note 1) noch durchsichtiger werden? Und ist vielleicht auch die an verschiedenen Stellen stark mysteriöse Schreibart (wie S. 18. 26. 32. 33. 43) damit in Zusammenhang zu bringen? Wir wissen es nicht, haben aber zu constatiren, daß daneben viel Richtiges und Tüchtiges, zum Theil Schlagendes gesagt ist. Es handelt sich eigentlich um das Verhältniß des Christenthums (das S. 10 definirt wird als „das wesentliche Leben der ganzen Menschheit in ihrer zweiten Potenz, wie dieselbe durch die Persönlichkeit, Liebe und That des Gottmenschen zu diesem Leben geweckt ist“) — und so namentlich seiner dogmatischen Seite zur Humanität. Diese aber vindicirt der Verfasser, gegenüber dem schalen Humanitätsgeschwätz unserer Tage, eben dem Christenthum selber; es ist dem Verfasser eine grundfalsche Voraussetzung, daß die natürliche Menschenwelt aus sich heraus die Humanität erzeugt habe. Deßwegen stellt er nicht Chri-

stenthum und Humanität, sondern die religiös-kirchlichen und die sittlich-humanen Dogmen des Christenthums einander gegenüber; letztere sind, nach dem ganz richtigen Urbegriff von Dogma, die sittlichen Gesetze der Offenbarung, zunächst (S. 19) der Dekalog, dann (S. 23 ff.) das Grundgesetz der persönlichen Menschenwürde, das Gesetz der allgemeinen Menschenliebe, der Hochachtung der Individualität (insbesondere der Genialität schöpferischer Geister, S. 26), die Grundsätze über die Entwickelung des Menschen zum Leben in der Liebe, das Lebensgesetz der Freiheit. Von allen diesen (am ausführlichsten vom letzten) weist der Verfasser nach, daß sie nicht aus dem Heidenthum, nicht aus dem Naturleben der Menschheit, sondern aus der Religion der Offenbarung erwachsen, folglich von Haus aus mit den religiös-kirchlichen Dogmen durchaus eines Ursprungs seien und darum mit ihnen im Einklang stehen. Erst durch menschliche Verdunkelung (S. 55 ff.) ist der Zwiespalt zwischen beide gebracht, der darin zu Tage kommt, daß (S. 59) „eine Kirchlichkeit, welche sich offen zum Religionszwang bekennt, und eine humane Sittlichkeit, welche ihre Entfremdung von der Kirche, auch in ihren reineren Gestalten, nicht verfehlt und ihren religiösen Standpunkt immer mehr auf den Standpunkt der Naturreligion reducirt" — einander feindlich gegenüberstehen. Und so wendet sich denn die ganze Schrift mit vollkommen berechtigter, oft einschneidender Polemik gegen den Hierarchismus und Ultramontanismus; den bornirten Conservativen einer gewissen Sorte, auch Theologen mit eingeschlossen, denen das römische Pfaffenthum weit sympathischer ist als jeder Liberalismus in Staat und Kirche, entgegnet der Verfasser S. 60 sehr richtig: „Man sagt wohl häufig: wir haben doch mit dem Ultramontanismus noch die christlichen Grundlehren gemein: die Lehre von der Trinität, vom Gottmenschen, von der Erlösungsbedürftigkeit, von der Erlösung und Versöhnung. Man sollte aber doch genauer zusehen. Die Vorstellungen von drei göttlichen Individuen als Göttern, welche hinter einer Wolke von Heiligen verschwinden, von einem Kinde der Madonna, welches kaum von ihren Armen kommt, um sofort sterbend in ihre Arme zurückzusinken, von einer unendlichen quantitativen und doch priesterlicher Ergänzung bedürftigen Büßung anstatt einer absolut dynamischen Sühne — sollte darin noch ein lebendiges kirchliches Gemeinschaftsband gesichert sein?" Ebenso wenig aber sei auf der Gegenseite etwas Reelles von den Grundsätzen der christlichen Humanität übrig; dort seien „die Grundsätze der Freiheit, der allgemeinen Menschenliebe, der unparteiischen Achtung, der Duldung mehr oder minder rein aufgegangen in ein hohltönendes Phrasengeklingel." In einem folgenden Capitel (S. 63) werden (NB. auch in dieser Assonanz verräth sich der Verfasser, wie man den Vogel an den Federn erkennt) „die Heloten und die Zeloten der Kirchlichkeit" einander gegenübergestellt. Die ersteren sind die, welche „mit dem Christenthum grollen von wegen der Hierarchie und sogar mit Gott grollen von wegen des historischen Christenthums; jede Ordnung und Zucht des Gemeindelebens erscheint ihnen als ein unmenschliches Ungeheuer" (S. 64). Unter der entgegengesetzten Kategorie führt der Verfasser in erster Linie „den homiletischen Zelotismus" auf, — ein Abschnitt (S. 66 f.), der namentlich jungen Eiferern zur Beherzigung zu empfehlen ist; der Verfasser hebt die allerdings nicht zu leugnende Wahrnehmung hervor, daß „oft die jungen Leute, welche theologisch am wenigsten gerüftet sind, auf der Kanzel eine unerhörte Freimüthigkeit als Strafprediger entwickeln; kommen sie aber von ihrem Berg Sinai herab, so ist es sicher nicht nöthig, ihr Angesicht wegen des überwältigenden und

strahlenden Glanzes mit einer Hülle zu bedecken". — Wie sich nun der Verfasser die Rettung aus diesem Antagonismus, die Einigung des durch menschliche Schuld Zerrissenen denkt, geht aus den Schlußsätzen hervor, mit denen auch wir die Anzeige füglich schließen (S. 95): „Als die eigentlichsten Helden der nächsten Zukunft werden auf der einen Seite Staatsmänner dastehen, welche die Idee des Staats mit Macht rein halten von aller Dienstbarkeit für den negativen wie für den bigotten Fanatismus, auf der andern Seite die standhaften Vertreter und Bekenner der alten kernhaften Religiosität der katholischen Kirche" (Frage: wo finden sich aber diese in der römischen Kirche??), „welche den christlich-sittlichen Humanismus nicht nur gelten lassen, sondern auch mit beschützen als eine heilige Saat Gottes, eine unantastbare Stiftung Christi und als das edelste Erbgut der Kirche und der Menschheit. Diese Aufgabe aber theilen mit ihnen alle evangelischen Christen, welche über den Widerstreit der positiven Symbolthürmer und der negativen Symbolstürmer hinaus sind. Was nun Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden." Das Letztere wird sich, denken wir, in concreto wohl weniger auf Protestanten und Altkatholiken beziehen als auf die „religiös-kirchlichen und die sittlich-humanen Dogmen" des Christenthums und weiterhin auf alle die Gegensätze, die uns auf jedem Schritte begegnen: Dogma und Leben, Kirche und Gewissen, Pietät und Wahrheit.

Tübingen. Palmer.

Vom heiligen Leben. Zur Weiterführung im „persönlichen Christenthum". Von E. M. Goulburn, dean of Norwich, Dr. theol. Aus dem Englischen von R. Bartholomäi, Stadtpfarrer im Wildbad. Vom Verfasser autorisirte Ausgabe. Stuttgart, Belser, 1871. X und 276 S.

Das Buch ist, wie der Titel schon zeigt, eine Fortsetzung der Schrift desselben Verfassers und Uebersetzers: „Gedanken über das persönliche Christenthum oder das christliche Leben in Gottesdienst und Wandel". Da wir dieser in Bd. XV (1870) S. 589 ff. eine ausführlichere Besprechung gewidmet haben, können wir uns kürzer fassen; was wir dort als das Charakteristische der Ideen und ihrer Darstellung bezeichnet haben, namentlich auch in Bezug auf den Unterschied des Engländers vom Deutschen, wie er sich selbst im religiösen Leben und auf der gemeinsamen Grundlage evangelischen Glaubens zu erkennen giebt, das tritt auch hier gleichmäßig hervor. Den Inhalt und die Tendenz zeigen die Capitel-Ueberschriften: 1. Heiligkeit ist etwas Erreichbares. 2. Womit haben wir anzufangen? (Segen der Kindertaufe — den Trieben der Gnade müssen wir uns willig hingeben.) 3. Das Grundprincip der Heiligkeit (der Glaube ist zwar eine Gabe Gottes, aber ohne Anstrengung ist er nicht zu gewinnen, dem aber, der sich darum betend bemüht, ist der Erfolg sicher). 4. Der rechte Ausgangspunkt. 5. Die lebendige Erkenntniß Gottes das Ziel alles christlichen Strebens. 6. Der Endzweck des Gebots und die Wichtigkeit, ihn im Auge zu behalten. 7. Die verschiedenen Empfindungen, welche die Liebe Gottes in sich schließt. 8. Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch. 9. Kindschaft Gottes, als worauf die Liebe Gottes beruht. 10. Wie Gott das Gebot der Liebe Gottes durch die Menschwerdung Christi für uns ausführbar gemacht hat. 11. Von der dankbaren Liebe. 12. Von der Liebe Gottes,

als die das Arge hasset. 13. Von der Reinheit des Beweggrundes. 14. Friede des Gewissens und des Herzens (beides wird genau unterschieden, jener auf Sünden, dieser auf Sorgen, Leiden u. s. w. bezüglich) als das Element der Heiligkeit. 15. Friede durch ein Leben mehr in der Gegenwart als in der Vergangenheit. 16. Friede durch ein Leben mehr in der Gegenwart als in der Zukunft. 17. Die zweifache Richtung der Seele: ihr Zug zu Gott und ihr Trieb nach außen. 18. Nothwendigkeit eines Berufs und der rechten Betreibung desselben. 19. Selbstaufopferung eine Probe der Liebe Gottes. 20. Liebe zu den Brüdern eine Probe der Liebe Gottes. 21. Liebe Gottes mehr ein Princip als ein Gefühl. 22. Was schließt Christum von unsern Herzen aus? — Wie man sieht, ist eine systematische Ordnung, eine organische Gliederung nicht angestrebt, wenn auch immerhin die Hauptpunkte des Thema's zu ihrem Rechte kommen. Im Einzelnen jedoch sind eine Menge guter, praktischer Gedanken ausgesprochen, die nicht nur dem Belehrung und Erbauung suchenden Leser, sondern speciell auch dem Prediger als anregende Winke dienen können. (So z. B. S. 119: „Wir sind gerecht worden durch den Glauben, aber die Schrift sagt niemals, daß wir gerecht werden durchs Glauben an die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben." S. 144 nach Psalm 97, 10: „Liebe ist verschieden von jener leichten Biegsamkeit des Willens, Gutmüthigkeit oder gutes Herz genannt, aber thatsächlich sich enthüllend als Schlaffheit des Charakters. In aller wirklichen Liebe ist Haß gegen das Arge enthalten." S. 174: „Die Nachfolge Christi kann nicht als eine Erholung oder verschönerndes Anhängsel an unser Leben aufgefaßt werden, sie muß unser Hauptgeschäft sein, sonst ist es fruchtlos, sich darauf einzulassen." S. 219 f. ist der Werth der Handarbeit gerade für ein gesundes Geistesleben gut ins Licht gesetzt; S. 231 finden wir ein echt evangelisches consilium evangelicum in Bezug auf die Selbstbeherrschung, S. 253 sehr Richtiges über die sogenannten revivals.) — Eine eigene Kunst zeigt der Verfasser in Auffindung und Benutzung von Bibelstellen als Motti (wir können nicht sagen: als Texte) für die einzelnen Capitel, deren Inhalt sie fremd zu sein scheinen; der Prediger kann hier Manches finden, was sein Textrepertorium bereichert oder ihn doch überhaupt die Schriftworte mannigfaltiger verwerthen lehrt (vgl. S. 23. 172. 262); auch gelegentlich werden Bibelstellen auf originelle Weise benutzt, z. B. S. 170. 188. — Dagegen wäre, wie in der früheren Schrift, manche Auslassung erklärender oder beweisender Art und mancher, vielleicht dem englischen Ohr besser zusagende Sprachausdruck theologisch zu beanstanden. So würde unseres Erachtens gleich im ersten Capitel der Begriff der Heiligkeit, die ja als etwas uns Erreichbares erwiesen werden soll, etwas schärfer zu analysiren gewesen sein, ehe dieser Beweis angetreten wurde. Heiligkeit ist doch immer der eigentliche Ausdruck für eine gewisse Verklärung; es ist ein den Beschauer zur Andacht, zur Devotion stimmender überirdischer Glanz, der im vollen Sinne des Worts nicht einmal den Aposteln und Propheten, geschweige der ersten Christengemeinde ohne eine Idealisirung zuerkannt werden kann; wir deutsche Protestanten haben uns darum auch in Rede und Schrift das Prädicat heilig für einen Jesajas oder Paulus längst abgewöhnt, während die katholische Kirche sehr freigebig damit ist. Der reale Kern derjenigen Heiligkeit, die wir anstreben sollen und erreichen können, ist der gediegene christliche Charakter; dieser Begriff hat einen festen und klaren Inhalt; wo es sich nicht sowohl um rednerische als um wissenschaftliche und um praktische Bestimmung des ethischen Zieles

handelt, würden wir diesen Begriff vorziehen. — Wenn ferner in Cap. 2 die Wirkung der Taufe als Stiftung einer Verwandtschaft mit Gott, ebenso S. 70 die Liebe als Gefühl dieser Verwandtschaft definirt wird; wenn S. 130 Gottes Liebe zum eingebornen Sohn durch menschliche Vaterliebe zu einem einzigen Sohn, der aus Patriotismus den Gefahren des Kriegs ausgesetzt wird, verdeutlicht werden soll: so empfinden wir diese Anthropomorphismen doch als eine etwas starke Zumuthung. Eine offenbare Uebertreibung enthält der Satz S. 92: „Gott konnte kein rechtes Ziel für seine Barmherzigkeit finden, außer wenn er auch das Böse in seinem Weltall zuließ. Wohlthätig gegen Geschöpfe zu sein, welche noch ihre Unschuld bewahren, das ist eine der Güte Gottes nicht entsprechende Wirksamkeit." Auf der Gränze zwischen dem, was guter Geschmack erlaubt und was nicht, steht wohl das Bild S. 111: Christus ist das Prisma, durch das wir die Sonne der göttlichen Gnade schauen können. Frappant, aber vielleicht etwas schwierig zu beweisen ist der S. 116 vom Verfasser acceptirte Gedanke eines andern Autors, daß die drei ersten Evangelien das Bild Jesu („seine Photographie") so wiedergeben, wie es sich im Geiste des Juden, des Römers („des entschlossenen und energischen Welteroberers" — das wäre also das Charakteristische des Marcus) und im Geiste des gebildeten Griechen spiegle, während Johannes der Theolog über den Nationalitäten stehe. — Immerhin aber geben auch solche Stellen dem Leser zu denken, und das eben rechnen wir dem Verfasser als Verdienst an, daß Niemand solch ein Capitel halb im Schlaf zum Abendsegen lesen kann, wogegen auch Laien, die gern den Haushalt ihrer Gedanken über göttliche Dinge ordnen und ausstatten möchten, ihm dankbar sein werden.

Tübingen. Palmer.

Praktische Theologie.

System der christlich-kirchlichen Katechetik. Von Carl Adolph Gerhard von Zezschwitz. Zweiten Bandes zweite Abtheilung, zweite Hälfte: Die erotematische Unterrichtsform. Leipzig, Hinrichs'sche Buchhandlung, 1872. Auch unter dem besondern Titel: Die Katechese als erotematischer Religionsunterricht, ein Handbuch für Theologen und Lehrer. XXII und 625 S.

Mit diesem stattlichen Band ist das Werk, dessen erster Theil 1863 erschien, „nach fast zwölfjähriger Arbeit", wie die Vorrede sagt, zu Ende gebracht. Wir wünschen dem geehrten Herrn Verfasser — und nicht minder dem kirchlichen Lehrstande — Glück dazu; es gebührt ihm die Anerkennung, daß er den gesammten massenhaften Stoff, der sich nur irgend unter den Begriff der Katechese befaßt, in einer Vollständigkeit verarbeitet hat wie Keiner vor ihm, so daß man gerade in seiner Darstellung die Massenhaftigkeit der einschlägigen Gegenstände erst recht gewahr wird. Namentlich finden wir das geschichtliche Material („Geschichte des dialektisch-kirchlichen Unterrichts", Methodenlehre und Praxis in den verschiedenen Perioden) so fleißig zusammengetragen und unter klare Gesichtspunkte gestellt, daß das Werk eine wahre Fundgrube für katechetisches Studium genannt werden muß;

in literar-historischer Beziehung hat der Verfasser eine solche Menge von sonst unbekannten, zum Theil verschollenen Schriften und von einzelnen nur irgendwie auf die Katechese bezüglichen Stellen mit berücksichtigt und verwendet, daß man fast versucht ist zu fragen, wie viele Bibliotheken und Antiquariate ihm wohl zur Verfügung gestanden haben. Gerade in diesem Stück wird ihm wohl der allgemeinste Dank gespendet werden, namentlich auch von den Lehrern der Katechetik; die Vorführung der verschiedenen Arten des Fragens z. B. (wovon S. 425 sehr gut bemerkt wird, daß die Geschichte der verschiedenen Fragarten eigentlich selber als eine Geschichte der Katechetik sich darstelle) ist für Lehrer und Schüler instructiv. Aber auch die theoretischen Fragen, Begriffe und Lehren sind mit größter Schärfe und Beharrlichkeit bis ins Einzelnste verfolgt; das classisch- und germanistisch-philologische, das philosophische, ja selbst (wie S. 472) das juristische Wissen des Herrn Verfassers macht es ihm möglich und leicht, vom Hauptstrom aus auch in diese Nebenflüsse einzufahren, wo sie irgend in jenen einmünden. Ohne den kleinen und compressen Druck, in dem das Meiste, d. h. Alles außer den eigentlichen Paragraphen, vorliegt, wäre es gar nicht möglich gewesen, solch einen Stoffreichthum in einem Volumen von etwas über 600 Seiten unterzubringen. In dem Abschnitt, der die Geschichte des dialektisch-didaktischen Unterrichts enthält und worin der Verfasser die Leistungen seiner Vorgänger mit ebenso genauem Eingehen als Wohlwollen und Billigkeit des Urtheils charakterisirt, vermißt er an der Katechetik des Unterzeichneten namentlich eine speciellere Formlehre, also insbesondere eine fundamentalere Theorie der Frage. Den Ausführungen des Verfassers gegenüber ist meine Behandlung dieses Gegenstandes allerdings eine sehr knappe, doch glaube ich, daß ein Handbuch sich darin in engeren Grenzen zu halten berechtigt ist und daß doch vielleicht auch fraglich sein könnte, ob alles das, was über einschlägige Momente theils der Logik, theils der Rhetorik angehört, nothwendig auch von der Katechetik mit aufgenommen und in extenso reproducirt werden muß. Auch das Urtheil (S. 283), daß ich mehr „im Ton einer gebildeten Conversation“ rede, lasse ich mir ohne Widerrede gefallen; Gründlichkeit und Klarheit ist meines Erachtens nicht absolut an die Kathedersprache gebunden.

Die Anordnung, welche der Verfasser in diesem Bande zu Grunde legt, ist folgende. Nach dem schon erwähnten geschichtlichen Theil, der sich wesentlich auf die dialogische Form des katechetischen Unterrichts und der Lehrbücher (Katechismen) bezieht, folgt als zweiter Hauptabschnitt „die Theorie der Katechese als dialektisch-didaktische Methode, worin die Berechtigung der Anwendung der Frage als des Hauptmittels zur subjectiven Aneignung des objectiven Lehrstoffs, zur Reproducirung desselben durch eigenes Urtheil des Schülers, psychologisch erörtert und begründet wird. Näher geht der Verfasser (von S. 313 an) auf das Wesen der Frage ein, deren verschiedene Definitionen er kritisch vornimmt; seine eigene Definition lautet S. 318 folgendermaßen: „Die Frage ist eine durch Ton oder Wortstellung im Fragsatz selbst zum Ausdruck gebrachte Sollicitirung eines anderweitigen, dem Erkenntnißfortschritte dienenden Urtheilsvollzuges, durch den ein dargebotenes Urtheil, sei es nach seiner allgemeinen Statthaftigkeit concret bestimmt oder schlechthin nach Recht oder Wirklichkeit subjectiv beschieden werden soll.“ Letztere Distinction bezieht sich auf die beiden Gattungen der Bestimmungs- und der Entscheidungsfrage (letztere vulgo als Ja- und Neinfrage bekannt), von welchen beiden, als Urtheilsfragen, sich (S. 420 und II, 1, S. 32) die Examensfrage noch

unterscheidet, die lediglich dazu bestimmt ist, früher Gelehrtes und Gelerntes wieder abzufragen. Die wesentlichen Bestandtheile jeder Frage selbst sind (S. 314) der Fragpunkt und das Fragdatum; das pädagogische Moment des erotematischen Unterrichts überhaupt findet der Verfasser (S. 384 ff.) in dem Dreifachen: 1) „Geehrt gleichsam muß sich Jeder fühlen, dem als Frage und Aufforderung an seine persönliche Urtheilsentscheidung vorgelegt wird, was ein Anderer, obenan der Lehrer, als nach seiner Meinung entschieden und fraglos ihm überliefern könnte; die Lehrfrage enthält eine stillschweigende Anerkennung für das gereiftere Urtheil, enthält sie in dem Maß, als sie wirklich zu denken giebt." (Diese Auffassung der Sache ist gewiß Vielen neu; in Wirklichkeit mag es wohl Schüler und noch eher Schülerinnen geben, die es als eine Ehre empfinden, gefragt zu werden, wofern sie nämlich die Frage, zumal wenn sie schwieriger ist, sofort beantworten können; die Mehrzahl würde sich aber nicht tief gekränkt fühlen, wenn der Lehrer, statt sie mit Fragen zu beunruhigen, Alles fraglos überlieferte.) 2) „Indem die Frage anregt zu selbstständiger Bestimmung und Entscheidung, kommt sie dieser zugleich unterstützend zu Hülfe." 3) „Die Frage markirt ausdrücklich den Punkt, auf den die Urtheilsbewegung sich zu richten hat, sei es zur Bejahung oder Verneinung der in Frage gestellten Gesammtaussage, sei es zur Beibringung der gesuchten Bestimmung, die zugleich das allgemein dargebotene Urtheil concret berührt und die Gesammtentwickelung an dem betreffenden Punkte weiter führt." Dieser dritte Punkt ist jedenfalls der wichtigste; auf ihm beruht der allgemeine didaktische Hauptwerth der Frage. Es kommt uns dabei immer unter Anderm die Methode oder, wenn man will, die Manier Schleiermacher's in Erinnerung, der auf dem Katheder — wie wir z. B. aus seinen Vorlesungen über die christliche Sitte sehen — alle Augenblicke eine Frage stellt, die er sofort selbst beantwortet, womit er aber für sich und seine Zuhörer den Vortheil gewinnt, daß dasjenige Moment, auf welches es jetzt ankommt, mit schärfster Markirung hervortritt. Der Zweck alles Lernens ist schon halb erreicht, sobald ich ganz genau weiß, was dasjenige ist, das ich erkennen soll, also auf welchen Punkt ich meine ganze Aufmerksamkeit zu richten, nach welchem hin ich meine Sehkraft anzustrengen habe. Wenn ich etwas lese, das mir nicht auf den ersten Blick vollkommen klar ist, und ich mache davor Halt, um mir den Inhalt nachdenkend zu erobern, so sind es eigentlich lauter Fragen, die ich an das Gelesene stelle; der Schüler nun, der unreifere namentlich, stellt sie sich nicht selber, weil man erstens schon einen entschiedenen Trieb des Lernens und zweitens schon Vorkenntnisse haben muß, um die richtigen Fragen zu stellen, — aber deshalb stellt sie der Lehrer an ihn, dadurch soll der Schüler selbst jenes Fragen lernen, in welchem eben das Nachdenken besteht. Ist es doch ganz ähnlich wie beim sogenannten Construiren im Sprachunterricht; da fragt man nicht nur den Schüler, sondern man lehrt ihn selber fragen; je nachdem ein Satz vorliegt, wird der Lehrer sagen: Wie mußt du jetzt fragen? Findet der Schüler die rechte Frage, so hat er dann auch die Antwort im Satze vor sich liegend und versteht diesen. — Gerade das Fragverfahren wird vom Herrn Verfasser S. 344 ff. sehr einläßlich behandelt, und zwar als wesentlich verwandt mit dem logischen Schlußverfahren; es wird ferner der „nicht synthetische, sondern analytische Wesenscharakter der entwickelnden Katechese" zu erreichen gesucht. Wie wir offen bekennen, daß uns dieser Abschnitt, namentlich was die Anwendung der Namen synthetisch und analytisch betrifft, in unserer abweichenden Ueberzeugung nicht hat wankend

machen können, so will uns auch fast scheinen, den Herrn Verfasser habe sein eigenes wissenschaftliches Denkbedürfniß, seine Lust auch an abstract-logischen Untersuchungen gerade in der Lehre von der Frage denn doch etwas zu weit abseits geführt vom geraden Wege der Katechetik; auf angehende Katecheten könnten, wie wir fürchten, dergleichen Ausführungen leicht die Wirkung haben, daß sie vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sehen. Auch ist uns in diesem Abschnitt (S. 329) ein Wort oder eine Schreibart seltsam aufgefallen, über die wir uns wenigstens eine bescheidene Frage erlauben möchten. Wo der Herr Verfasser davon redet, daß im Fragesatz immer ein zur Sache gehöriges Moment ungenannt bleibt [und zwar bekanntlich gerade dasjenige Moment, auf das es jetzt eben ankommt, das den Fortschritt in der Erkenntniß ausmacht — auf dieser einfachen Wahrnehmung oder Regel beruht ja alle Richtigkeit der Fragbildung] und daß jene leere Stelle eben durch das Fragwort ausgefüllt wird, das als einstweiliges Surrogat, als Lückenbüßer eben jene sachliche Ausfüllung fordert, da schreibt der Herr Verfasser, es sei solch ein Satz „indefiniet"; er redet von der Idee und Wirkung des „Indefinietum". Wir wissen wohl, daß es neuerlich Brauch mancher Autoren ist, die germanisirte Endung von lateinischen Zeitwörtern mit einem deutschen e zu bereichern; sie schreiben: construieren, constatieren, definieren u. s. w. Ist, genau genommen, schon für diesen unschönen Pleonasmus kein genügender Grund zu finden, so fällt dasjenige, was man etwa zu seinen Gunsten sagen mag, doch vollends weg bei obiger Participialform. Oder hätte der Herr Verfasser einen uns ganz unerfindbaren Grund dafür?

Sehr gründlich ist die Lehre von der Disposition behandelt; es ist dieser Abschnitt ganz besonders auch für Vorstände katechetischer Seminarien lehrreich, da der Herr Verfasser uns ganz speciell die Frucht seiner Seminarerfahrungen darbietet. Doch möchten wir die Discussion über diesen Gegenstand auch hiermit noch nicht für geschlossen achten. Der Verfasser fordert, daß jede Disposition zu einer Katechese folgende vier Stücke enthalte: 1) das Finalthema, 2) die vorkommenden Hauptbegriffe, 3) die katechetischen Mittel ihrer Gewinnung (Beispiele, Gleichnisse u. s. w.), 4) die für Paränesen geeigneten Ruhepunkte. Wir unsrerseits würden befürchten, daß ein Schema dieser Art, wofern es auf jede katechetische Aufgabe, also auf jeden Text aus Bibel oder Katechismus angewendet werden soll, den Katecheten nicht selten beengen müßte. Es trägt doch, wie wir meinen, jeder Bibeltext seine eigene, auch durch die praktische Auffassung mitbedingte Disposition in sich selbst, die der Katechet ohne ein von außen hinzugebrachtes, auf jeden Text und jeden Gegenstand gleichmäßig anzuwendendes Schema immer erst neu zu reproduciren hat. Das, was der Herr Verfasser unter Ziffer 2 aufführt, wird jedenfalls immer den Grundstock jeder Disposition bilden müssen, aber nicht nur sollen auch in dieser die Textbegriffe als Textgedanken in ihrem lebendigen Nexus sich präsentiren, sondern zu diesem sind denn schon auch die unter Ziffer 3 und 4 genannten Dinge, jedes an seinem natürlichen Ort, da, wo es im Zusammenhang hingehört, beizuziehen. Gruppirt man jede dieser Arten von Bestandtheilen der Katechese, zu denen doch schon noch manches Weitere, wie z. B. der Beweis der Wahrheit, die Ergänzung durch anderweitige christliche Wahrheit u. s. w., zu rechnen wäre, abgesondert für sich in der Disposition, so erscheint uns dieselbe zu sehr zerbröckelt; es muß dann erst bei der mündlichen Ausführung Alles wieder in seine natürliche Ordnung zurückgebracht werden. Ein Finalthema

aber (Nr. 1) bringt unseres Erachtens, auch wenn es seinem Namen getreu erst am Ende zum Vorschein kommt, doch die katechetische Disposition in eine sehr nahe Verwandtschaft mit der homiletischen, wogegen sich der Herr Verfasser im Einklange mit uns selber erklärt. Als Beispiel stellt er für eine Katechese über Ps. 23 den Satz auf: „Wer seine Seele in Gottes Hut stellt, ist wohl versorgt und bewährt; sein Weg führt aus der Tiefe in die Höhe.“ Aber ist denn nicht das Thema des Psalms in seinen eigenen Anfangsworten schöner und bündiger gegeben: „Der Herr ist mein Hirte, mir wird nichts mangeln“? Das aufgestellte Finalthema ist allerdings allgemeiner, applicativer, aber auch abstracter, obschon in rhetorischer Ausdrucksform; aber die Verallgemeinerung durch Anwendung kommt in der ganzen Ausführung sattsam zu ihrem Recht. Wo der Text selbst seinen Hauptgedanken so klar ausspricht, bedarf es keines Finalthema's; in den Fällen aber, wo der Ertrag der Katechese erst allmählich vorbereitet und erarbeitet wird, gehört derselbe, wie er auch ausgedrückt sein möge, auch in der Disposition erst ans Ende. Immerhin aber sind die Ansichten des Herrn Verfassers einer Prüfung werth.

In der mit S. 388 beginnenden „Formenlehre des katechetischen Entwicklungsverfahrens“ erhalten wir Belehrung theils über die rechte Behandlung der Kinder überhaupt, theils über die Vorbereitung des Katecheten und die specielle Technik des Fragens; zu dem Abschnitt „über Verstöße gegen die Logik im Fragen“ boten dem Verfasser nicht nur seine Erfahrungen als Vorstand eines Seminars, sondern auch Musterkatechesen wie die von Puchta nur allzu reichliches Material. Als Hauptgebiete und Stoffe des dialektisch-didaktischen Unterrichts werden sofort unterschieden die biblische Geschichte, die Gleichnisse, der Bibelspruch und die Katechismusstoffe (S. 494—574); wir unsrerseits würden an die Stelle, wo die Gleichnisse aufgeführt werden, viel allgemeiner die Katechese über größere und zusammenhängende biblische Abschnitte und unter diesen dann allerdings auch die Gleichnisse, aber ebenso auch ganze biblische Bücher, wie namentlich diejenigen apostolischen Briefe aufnehmen, die sich hierzu vorzugsweise eignen, wie die katholischen Briefe, den Philipperbrief und die Pastoralbriefe. — Den letzten Theil endlich bildet die Erörterung des „teleologisch-paränetischen Elementes im Christenthumsunterricht“, d. h. derjenigen Seite oder Qualität derselben, wonach der persönliche Heilsstand der Kinder das Ziel ist und in Bezug auf welche die Frage zur Bekenntniß- und Gewissensfrage wird im Unterschied von der logischen Entscheidungsfrage (S. 605) und wozu Paränese und Gebet mitgehören. Daß diese Aufgabe des Katecheten vornehmlich in den Rahmen des Confirmandenunterrichts fällt, ist laut S. 585 auch die Ansicht des Herrn Verfassers. Dort nehme „der Lehrstoff des Glaubens die Bekenntnißform, der des Gebetes Gebetsform, der der Gebote Beichtform an“, welch letzteren Satz wir nur auch auf den tertius usus ausdehnen, so daß das Bekenntniß nicht bloß Sündenbekenntniß im Spiegel der Gebote, sondern auch Bekenntniß eines vom Inhalt der Gebote erfüllten Willens, also Gelübde wird, — nur mit dem Vorbehalt, daß in allen diesen Beziehungen die katechetisch-seelsorgerliche Frage nicht zur peinlichen Frage werden darf.

Eine der Distinctionen, die der Herr Verfasser in die Katechetik einführt, ist die zwischen Kunstkatechese und Schulkatechese (II, 2, 1, S. 11; II, 2, 2, S. 479. 555 und öfters). Die erstere ist ihm ein in sich abgeschlossener, einheitlich abgerundeter Katechisationsact, die zweite also das Unterrichten in einer Reihe zusam-

menhängender Lehrstunden, in deren jeder man eben fortfährt, wo man das vorige Mal stehen geblieben war. Daß dieser Unterschied auch auf Haltung und Ton Einfluß hat, ist richtig; in der Schulkatechese wird man sich freier bewegen, auch gelegentliche Excurse, zu denen eine erhaltene Antwort veranlassen kann, nicht scheuen und den Anfang und Schluß viel weniger förmlich machen. Aber einiges Bedenken gegen jene Unterscheidung und Benennung können wir doch nicht verhehlen. Der Name Kunstkatechese erregt einigermaßen den Schein, als ob man sich damit sehen und hören lassen wollte oder müßte, während die Schulkatechese lediglich Uebung wäre und keine Rücksicht auf ein Publicum oder ein Examens-Collegium zu nehmen hätte. Wir möchten daher eher dabei stehen bleiben, nur jenen Unterschied der freieren Bewegung, wenn die Katechese intra parietes gehalten wird, und einer strafferen, regelrechteren Haltung im andern Fall gelten zu lassen, jedoch so, daß die beste Schulkatechese doch immer die sein wird, wenn der Katechet sich keine Licenzen gestattet, die gegen ein katechetisches Gesetz sind, also auch die rechte Schulkatechese Kunstkatechese sein wird, und umgekehrt auch die Kunstkatechese bei aller Correctheit doch den Eindruck eines so frei sich bewegenden Gesprächs macht, als wäre der Katechet mit den Kindern ganz allein. Und ein einheitliches Ganzes soll in irgend einer Weise, wenn auch einer sehr relativen doch auch jede Schulkatechese sein.

Im Vorwort zu diesem letzten Bande (S. IX) stellt der Herr Verfasser das baldige Erscheinen eines Compendiums in Aussicht. Ein solches, von seiner eigenen Hand gefertigt, wird namentlich den Praktikern willkommen sein.

Tübingen. Palmer.

Die evangelischen Perikopen des Kirchenjahrs, wissenschaftlich und erbaulich ausgelegt von A. Nebe, der Theologie Doctor u. Professor, am Seminar zu Herborn. Zweiter Band: Auslegung der Perikopen des Oster- und Pfingstkreises. Dritter Band: Auslegung der Perikopen des Halbjahrs der Kirche. Wiesbaden, Julius Niedner, 1869 und 1870. Bd. II 516 S., Bd. III 465 S.

Wir haben den ersten Band dieses mit großem Fleiß gearbeiteten Werkes im Jahrgang 1870 (Bd. XV, S. 188 ff.) angezeigt. Da die Methode der Behandlung durchweg dieselbe ist und wir uns über dieselbe schon in jener ersten Anzeige geäußert haben, so bleibt uns, indem wir auf das Gesagte verweisen, eigentlich nur übrig, die Vollendung des Werkes zu constatiren und es aus den dort angegebenen Gründen zum Gebrauch zu empfehlen. Ueber die Auslegung von einzelnen Stellen zu disputiren, hätte hier, einer solchen Masse von Exegese gegenüber, keinen Werth, und wenn wir auch nicht immer die gegebene eigene Erklärung des Verfassers befriedigend und für die praktische Bearbeitung fruchtbar nennen möchten, so ist das ein Loos, das der Herr Verfasser mit allen Exegeten ohne Ausnahme theilt. Diejenigen Theologen, die nicht bloß ein System, sondern Wahrheit, überall und immer nur Wahrheit haben wollen, wie es dem Protestanten geziemt, geben sich nicht mehr damit zufrieden, daß man eine Stelle so und so erklären kann, womit dann der Sinn ein klarer und einleuchtender wäre; wir möchten herausfinden, welchen Sinn eine Stelle absolut haben muß nach ihrem Zusammenhang und Wortlaut, und so mancher Exeget nöthigt uns gerade mit

seinen scharfsinnigsten Deutungen die Frage ab: wenn z. B. Paulus oder Johannes das sagen wollte, was ihn die Exegese sagen läßt, warum hat er das nicht mit klaren, einfachen Worten gesagt, die Niemand mißverstehen könnte? Indessen beweist der Verfasser auch in diesen beiden Bänden, wie wir dies dem ersten bezeugt haben, im Ganzen einen richtigen exegetischen Tact und über die von ihm sehr reichlich beigezogenen Erklärungen aus allen alten und neuen Zeiten ein gesundes Urtheil. — Wir haben nur noch zwei speciellere Bemerkungen beizufügen. Daß die vom Verfasser am Ende jeder Erklärung einer Perikope aufgestellten Predigtthemen sammt ihrer Partition nicht organisch genug aus der vorausgeschickten Entwickelung des Textinhaltes hervorgewachsen erscheinen, haben wir schon beim ersten Bande wahrzunehmen geglaubt. Außerdem will uns vorkommen, es dürften die zu einem und demselben Text gegebenen Themen unter sich etwas mehr Mannigfaltigkeit haben, statt daß sie, wenn auch der Ausdruck und die Anordnung der Theile in dem einen anders ist als im andern, doch sich manchmal zu sehr in einem und demselben Gedanken- oder Bilderkreis halten. So lesen wir z. B. Bd. III, S. 183 über die Perikope vom ungerechten Haushalter folgende Themen: 1. Die Kinder der Welt sind klüger als die Kinder des Lichts. 2. Wie umsichtig sind doch die Kinder dieser Welt! 3. Das Kind der Welt ein Meister der Klugheit. 4. Welche Klugheit sollen wir von den Kindern der Welt lernen? Nach dem fünften Thema: „Der ungerechte Haushalter ein rechtes Räthselbild", folgt dann als Nr. 6: „Rechte Christenklugheit". Die Partition lautet wohl jedesmal anders, aber abgesehen davon, daß wohl schon der Anfänger von selbst, also ohne homiletisches Hülfsmittel, auf irgend ein von der Klugheit handelndes Thema gerathen wird, würden doch, wenn etwa ein Pastor fünf Jahre nach einander der Reihe nach über obige fünf Themen predigen wollte, die fünf Predigten einander in der Hauptsache, trotz der Abänderung der Theile, gar sehr ähnlich werden. Eine Sammlung von Themen denken wir uns doch immer dann als am meisten werthvoll, wenn jedes Thema einen andern, neuen Gesichtspunkt darbietet; daß jeder wieder neu und doch aus dem Kern des Textes geschöpft und fruchtbar ist, das eben ist das Schwierige, was man aus dergleichen Hülfsbüchern lernen möchte. So werden, um nur noch ein Beispiel beizufügen, über die Perikope Marc. 7, 31—37 (12. p. Trin. III, S. 225) folgende Themen gegeben: 1. Das rechte Reden. 2. Die Sprachengabe. 3. Eine Unterweisung in der rechten Sprachkunst. 4. Rede recht! Das Alles ist doch, wenn auch die Partition mehr oder weniger variirt, ein und derselbe Gedanke; aufmerksame Zuhörer würden jedesmal dieselbe Predigt zu hören meinen. Hin und wieder findet sich auch ein Thema, das wir bedenklich oder doch unpraktisch nennen möchten, z. B. III, S. 414 (über Matth. 9, 18—26): „Sei nur getrost! Der Herr verwirft 1) weder den Kleinglauben, 2) noch den Aberglauben." Diesen verwirft er denn doch gewiß. — Das Zweite, was wir zu sagen haben, betrifft einen durch unsere erste Anzeige hervorgerufenen Controverspunkt. Dort hatte sich Referent gegen die Angemessenheit der Unterscheidung erklärt, nach welcher die erste Hälfte des Kirchenjahrs das Halbjahr des Herrn, der zweite das Halbjahr der Kirche heißen soll; es fehle, hieß es in jener Anzeige, der Parallelismus zwischen beiden, da ja im zweiten Halbjahr nicht ebenso Thatsachen aus dem Leben der Kirche gefeiert werden, wie im ersten Thatsachen aus dem Leben des Herrn. Nun erklärt der Herr Verfasser Bd. III, S. 1, er verstehe das nicht, denn daß die Kirche in ihrem Halbjahr keine Feste

feire, habe seinen Grund in dem Umstand, daß sich nicht Feste feiern lassen, ehe die Arbeit gethan ist. Aber habe ich denn das verlangt? Es ist diese Thatsache ganz richtig, aber ebenso richtig ist meine Folgerung, daß man dann auch nicht als Correlat des festereichen ersten Halbjahrs das zweite das Halbjahr der Kirche nennen könne, wofern man es nämlich mit derlei Titeln etwas genauer nimmt. Reden denn die Evangelien des zweiten Halbjahrs von der Kirche, wie die des ersten vom Herrn? Zutreffender wäre es jedenfalls, zu sagen, es sei das christliche Leben, das, als edle Frucht des Lebens Jesu auf Erden und seines herniedergekommenen Geistes, in jener zweiten Hälfte zur Betrachtung komme; aber nicht einmal dies wäre ganz genau zu erweisen; denn wie in der ersten Hälfte zwischen den Festen in den Sonntagsevangelien Reden und Thaten des Herrn vorkommen, so bieten uns die Sonntage im Sommer und Herbst eben auch wieder in erster Linie Reden und Thaten des Herrn dar, und wie wir die letzteren, z. B. die Geschichte von dem Taubstummen, von den zehn Aussätzigen, vom Jüngling zu Nain, homiletisch irgendwie fürs christliche Leben verwerthen, so thun wir ganz dasselbe mit den Evangelien des ersten Halbjahrs Themen, wie z. B. I, S. 407 über die Hochzeit zu Kana: „Soll dein Haus ein Tempel des Herrn sein, 1) so lade ihn in dein Haus, 2) klage ihm deine Noth“ ꝛc., stehen offenbar mit Weihnachten oder Epiphania in keinem engeren Zusammenhang als z. B. III, S. 414 das Thema: „Der Herr unser einziger Trost 1) im Leben, 2) im Sterben. „Das ist allerdings richtig, den Evangelien der ersten Hälfte läßt sich leichter eine Beziehung auf die Festzeiten geben, denen sie vorangehen oder nachfolgen, während in der zweiten Hälfte keinerlei Princip für die Auswahl und Anordnung sich finden läßt, wenigstens keines, das nicht erst nachträglich ausgesonnen wäre, keines, das sich einigermaßen vollständig durchführen ließe. Daß es aber selbst in der ersten Hälfte nicht ganz ohne Willkürlichkeit abgeht, beweist der Herr Verfasser unwillkürlich an dem Punkt, wo er die Grenze setzt zwischen dem Oster- und Pfingstkreis. Jener nämlich soll, wie II, S. 351. 352 zu sehen, schließen mit dem Sonntag Jubilate, dieser soll beginnen mit Cantate. Das läßt sich einigermaßen damit rechtfertigen, daß erst in der alten Perikope des letztgenannten Sonntags ausdrücklich vom Paraklet und seinen Wirkungen die Rede ist. Aber seltsam ist es, daß die beiden Perikopen an diesen Sonntagen nicht nur einem und demselben Capitel angehören, sondern die des Jubilate einen spätern Abschnitt desselben bildet als die des Cantate, weßhalb in der württembergischen Perikopenordnung schon von Alters her die Ordnung vertauscht ist. Und bilden denn nicht die drei Namen, nach den alten Introitus gegeben, Jubilate, Cantate, Rogate, eine unzerreißliche Kette, wie Jubiliren, Singen und Beten? Jedenfalls sind wir ebenso gewiß berechtigt, den Osterkreis erst mit dem Feste der Himmelfahrt zu schließen. — Was noch insbesondere die Anordnung der Perikopen der Trinitatiszeit anbelangt, so hat der Verfasser III, S. 2 f. die Unbrauchbarkeit der Schemata von Lisco, Matthäus und Strauß sehr gut eingesehen; er selber nimmt als Marksteine auf Grund liturgischer und hymnologischer Forschung den Peter- und Paulstag, den Laurentiustag und den Michaelistag an; die erste dieser drei Gruppen handle von der Berufung zum Reich Gottes, die zweite von der Gott wohlgefälligen Gerechtigkeit, die dritte sei eschatologisch. Aber handelt denn gleich das Evangelium vom reichen Mann und armen Lazarus von der Berufung zum Reich Gottes? Ist dieser Text nicht jedenfalls weit mehr eschatologisch als z. B. die Perikope vom

21. Trinitatissonntag, Joh. 4, 47—54? Könnte uns irgend ein quellenmäßiger Beweis gegeben werden, daß die Kirche, sei es in der Person irgend eines Bischofs oder Kirchenvaters, oder auf einer Synode, solch einen Plan entworfen und danach die Perikopen gewählt habe, dann würden wir uns freuen, der Sache einmal auf den Grund zu sehen; aber ein solcher Beweis ist bisher nicht erbracht worden. Nun begnügt man sich in solchem Falle wohl auch sonst mit einer plausibeln Hypothese, aber einerseits erscheinen uns eben die bisherigen Hypothesen allzu wenig plausibel und andererseits hat die ganze Frage für das kirchliche Leben überhaupt und für die homiletische Behandlung der Perikopen, für die Erbauung der Gemeinde doch einen sehr untergeordneten, um nicht zu sagen gar keinen Werth. Wo in den Institutionen der Kirche und so namentlich im Cultus ein schöner Ordnungsgedanke, ein Princip zu Tage kommt, da freuen wir uns desselben, — aber die Entdeckung muß klar und muß wahr sein. Was uns in dergleichen Dingen etwas schwergläubig macht, das ist die Wahrnehmung, wie namentlich katholische Liturgiker in einer Menge von Bräuchen ihrer Kirche eine tiefe Weisheit derselben zu finden pflegen, die sich im Lauf der Jahrhunderte doch nur aus der Praxis heraus und aus unbekannten Anlässen oder Motiven gebildet und verbreitet haben und allmählich stabil geworden sind. Von den Perikopen der zweiten Hälfte möchten wir dies um so eher annehmen, als man — namentlich von der alten, eben darum auch vielfach abgeänderten Evangelienreihe — nicht mit gutem Gewissen behaupten kann, sie seien durchaus musterhaft ausgewählt. Das in mehreren Landeskirchen anerkannte und durch einen zweiten, neu ausgewählten Jahrgang befriedigte Bedürfniß ist dafür ein unumstößlicher Beweis.

Tübingen. Palmer.

Staat und Kirche. Betrachtungen zur Lage Deutschlands in der Gegenwart. Von Dr. Friedrich Fabri. (Motto: Nicht kirchlich — nicht politisch — sondern kirchenpolitisch.) Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1872. VIII und 158 S.

Der auf dem Titel zu lesende erläuternde Beisatz würde uns, wenn auch nicht schon des Verfassers Name dafür bürgte, zum Voraus erwarten lassen, daß wir hier nicht eine jener theologischen Diatriben zur Hand bekommen, in denen von irgend einem abstract-theologischen Standpunct aus über Staat und Kirche perorirt, jenem das Weltliche, dieser das Himmlische zugewiesen, eine Vereinigung beider, ein christlicher Staat aber in irgend eine ideale Ferne gerückt wird, während man die verwickelten realen Verhältnisse entweder, was das Leichteste ist, einfach ignorirt, oder sie an jenen doctrinären Maßstab hält und mehr oder weniger schlecht und unverbesserlich findet. Der Verfasser greift die Sache an der concreten, realen Seite an, da, wo die brennenden Fragen der Gegenwart liegen; er geht auf diese mit einem so klaren Blick und einem so gerecht abwägenden objectiven Urtheil ein, daß wohl der unbefangene Leser kaum wird umhin können, ihm in den meisten Darlegungen und Ansichten zuzustimmen. Das Ganze ist kein Capitel aus einem theologischen System, sondern, wie der Verfasser S. 129 selber sagt, eine Flugschrift, veranlaßt durch den, wie er einleuchtend zeigt, für die evangelische Kirche höchst kritischen dermaligen Moment. Er ist ohnehin von der Meinung frei, die, natürlich genug und dennoch irrig, so Viele

gehegt haben, daß dem neuen deutschen Reich auch eine deutsche Reichskirche auf dem Fuße folgen werde, daß mit der glücklichen, ja wunderbaren Lösung alter, festgesessener politischer Schwierigkeiten in Deutschland auch die kirchlichen Verwickelungen eigentlich gelöst oder ihrer Lösung nahe gebracht seien; schon die Vorrede weist darauf hin (S. IV), daß die großen Epochen der politischen und der religiösen Bewegungen selten in der Geschichte zusammenfallen, und S. 126 wird sehr bündig dargethan, warum der jetzt von Manchen so lebhaft ergriffene Gedanke, eine deutsche Nationalkirche zu schaffen, eben ein schöner Traum sei. Nicht darauf also geht er aus, diesen Plan verwirklichen zu helfen; er erkennt Anderes als viel nöthiger, — nämlich Gefahren, die gerade die jetzige Weltlage der evangelischen Kirche gebracht hat, erst zu beseitigen und, ohne Umschweif gesagt, Fehler, die vom Staat aus in der Kirchenregierung sowohl in den 1866 annectirten Provinzen als neuestens im Elsaß gemacht worden sind, im Interesse der Wahrheit und kirchlichen Wohlfahrt aufzudecken, um auch die Wege zu ihrer Hebung zu zeigen. Es kann nun nicht unsere Absicht sein, auf das sehr reichliche Material, das dem Verfasser vorlag und das in Bezug auf den Elsaß durch seine eigene zeitweilige commissarische Stellung in demselben noch eine ganz besondere Bedeutung gewinnt, näher einzugehen; einer bloßen Anzeige gebührt schon nicht der hierzu erforderliche Raum, überdies aber: wer die Kritik des Verfassers in Bezug auf das Verfahren, das von Berlin aus theils gegenüber der Union und dem Lutherthum in den alten und in den annectirten Provinzen, theils gegenüber der katholischen Kirche und dann wieder gegenüber dem Elsaß beobachtet worden, näher beleuchten will, der muß persönlich allen diesen Dingen näher stehen. Wir machen uns zwar selbstverständlich auch unsere Gedanken über das, was dort geschieht, und müssen auch unsererseits offen gestehen, daß uns die dortige Weisheit, wie sie in kirchlichen Dingen waltet, der politischen nicht ganz ebenbürtig erschienen ist, und daß wir deßhalb, so freudig wir die politische Einigung Deutschlands unter dem Banner Preußens begrüßt und gefeiert haben, ebenso sehr in kirchlichen Dingen noch particularistisch fühlen und denken. Aber eben darum enthalten wir uns, Urtheile auszusprechen, die wir wegen Mangels an unmittelbarer Anschauung der Dinge vielleicht doch nicht genügend zu begründen wüßten. Dagegen möchten wir einiges Allgemeinere, was nicht mit der Flugschrift verfliegt, was auch nicht blos von localer oder provincieller Bedeutung ist, namhaft machen, und gerade an solch allgemeineren Lehren, die aus der Geschichte der Gegenwart hervorleuchten, ist die vorliegende Schrift ungemein reich.

Es ist ein sehr liberaler, weil sehr objectiver Standpunct, den der Verfasser mit voller Klarheit des Bewußtseins und der Tendenz einnimmt, so daß wohl manche der Gegner wie der Genossen seiner theologischen Gesinnung sich dadurch werden überrascht gefunden haben. Aber um so schlagender sind die Vorhalte, die er den einzelnen, einander befehdenden Parteien macht. Den Conservativen nach Stahl'schem Muster stellt er unter die Augen, daß die Identificirung ihres Conservatismus mit dem Christenthum, des Geschichtlichen und Traditionellen mit dem Göttlichen, eine Unwahrheit ist; die Grundsätze jener Partei bezeichnet er (S. 12—14) geradezu als nicht nur politisch sehr anfechtbar, sondern vor Allem als widerchristlich. Aber nicht weniger klar muß sich der moderne Liberalismus sagen lassen, daß er gerade am meisten despotisch verfahre gegen alle religiöse Ueberzeugung (S. 28), daß z. B. (S. 50) die Führer des Protestantenvereins an

Intoleranz keiner Partei nachstehen; auch sei (S. 32) der Liberalismus längst überholt vom Materialismus, — er diene zum Gespötte der Ganzen gegen die Halben, wie auch seine socialpolitische Theorie vom Socialismus, von der Internationale überschritten und beseitigt sei. Speciell noch weist er S. 53 nach, daß das gerühmte Schibboleth des Protestantismus, das Gemeindeprincip, so wie dieser es proclamire und handhabe, ein völlig unklares sei; sollte damit voller Ernst gemacht werden, so müßte nicht nur, was selbst in Baden nicht versucht wurde, der landesherrliche Summepiskopat beseitigt werden, sondern man müßte sich ganz unumwunden für den reinen Gemeinde-Independentismus erklären, wie er in England und Amerika eine ausgedehnte Verwirklichung gefunden hat. Ebenso unbesonnen und unklar findet er das Drängen zur absoluten Trennung von Kirche und Staat; damit würde man (S. 125) den Liberalismus, seine doctrinären Gelüste und Liebhabereien, befriedigen, in Wirklichkeit aber nur den Ultramontanismus stärken. Sehr richtig sagt er in dieser Beziehung S. 54 dem Protestantenverein Folgendes: „Eine radicale Trennung von Kirche und Staat hat die Auflösung unserer bisherigen Landeskirchen und deren Verwandlung in Bekenntnißkirchen zu ihrer unabweislichen und unmittelbaren Folge, wie in England, wie in Amerika. Die lutherische Partei, die Partei der positiven Union, kann auf diesem Boden sich einrichten, aber die Partei des Protestantenvereins, die jedes bestimmte Bekenntniß negirt, wäre damit zersetzt und aufgelöst. Ihr rechter Flügel würde es mit einer unitarischen Kirchengemeinschaft versuchen müssen, ihr linker würde vielleicht als freier Verein für Humanität seine Forterxistenz zu retten suchen. Aber der Nerv, der Stachel ihrer bisherigen Thätigkeit wäre offenbar zerschnitten." — Als die wichtigste Lehre aber, die der Verfasser den Staatslenkern (sammt den Parlamenten) giebt, an welchem Punct aber auch die größte Schwierigkeit liegt, ist unstreitig zu beherzigen, was schon S. 6 ausgesprochen, später aber mehrfach illustrirt wird, daß nämlich von den gesetzgebenden Factoren beabsichtigt werde, die Ultramontanen zu schlagen, factisch aber davon nicht diese, sondern unsere evangelische Kirche getroffen werde. S. 60 lesen wir: „Der Kampf gegen die Ultramontanen ist bedenklich angefaßt und bedenklich geführt, wird daher auch von bedenklichen Folgen begleitet sein." Und S. 64: „In dem Bestreben, heute hier, morgen da den Ultramontanen etwas am Zeug zu flicken durch einen raschen, vereinzelten, nach augenblicklichen politischen Parteibedürfnissen entworfenen legislatorischen Act, scheint man auch nicht einmal zu fragen, ob und wie dieses Vorgehen die evangelische Kirche berühre; geschweige, daß man zu der Erkenntniß durchdränge, daß man wirklich jene zwar schlagen wolle und diese vornehmlich treffen werde. Man präjudicirt auf diesem Wege auch der großen und wichtigen Frage der Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat in verhängnißvoller Weise; man erschwert dieselbe, deren loyale und befriedigende Lösung ja schwierig genug ist, durch eine wachsende Verstimmung in allen [?] kirchlichen Kreisen" u. s. w. Wenn der Verfasser S. 73 die Behandlung der Bollmann'schen Angelegenheit als eine unkluge und zu keinem guten Ziel führende beurtheilt, so sind wir nicht in der Lage, mit ausgiebigen Gegengründen das zu bestreiten; es hätten die Staatsregierungen, wie ihnen S. 58 vorgehalten wird, schon bei Zeiten der Aufforderung des bayerischen Ministers, etwas vorzukehren gegen das Infallibilitäts-Concil, allerdings nicht mit so unverantwortlicher In-

dolenz sich entziehen sollen; hintennach gegen das Dogma etwas zu thun, ist unendlich schwerer und am Ende vergeblich. Wenn freilich der Verfasser auch das Verbot des Mißbrauchs der Kanzel (S. 80) als eine falsche, in der Praxis wenigstens ebenso sehr die evangelische wie die katholische Predigt bedrohende Maßregel angreift und (S. 100) sogar das Existenzverbot gegen die Jesuiten in Deutschland nicht befürwortet, so können wir ihm bis zu diesem Höhepunct der Toleranz unmöglich folgen. Aber desto unbestreitbarer und desto schlimmer für uns ist die Thatsache, daß, was der Staat gegen die Ausschreitungen des Katholicismus thut und nach unserer Ueberzeugung thun muß, andererseits immer zugleich dem Rechtsbestand und der Freiheit unserer evangelischen Kirche zum Nachtheil ausschlägt. Der Ultramontanismus kann überdies Alles der Art noch eher ertragen; denn, wie der Verfasser S. 89 sehr gut zeigt, jede Schlappe, die er als politische Partei erleidet, wird ihm kirchlich zu einer Stärkung, weil sie ihm den Glanz des Martyriums verleiht. Das Wort „Gewissensfreiheit" bietet dagegen nicht die mindeste Handhabe, denn, wie S. 101 ebenfalls treffend gesagt wird, „das Gewissen des Katholiken ist ganz anders gerichtet als das des Protestanten"; jenem scheint das Gewissen dann am freiesten, wenn er für seine Person eigentlich gar keines zu haben braucht, wenn der Priester Alles für ihn thut und ungehindert thun und lehren darf; für was man an das Gewissen des Protestanten appelliren darf gegen alle Vergewaltigung, für das kann man an das Gewissen des Katholiken nicht appelliren, weil es gerade unter der Priesterherrschaft sich allein wohl befindet. Unsere heillose Lage ist eben diese, daß wir unter den gegen den Ultramontanismus nothwendigen Maßregeln ganz unschuldig, lediglich der formellen Rechtsgleichheit wegen, mit leiden müssen; einem fanatischen Pfaffen kann, wie Fürst Bismarck im Reichstag ad hominem demonstrirt hat, die Schulaufsicht nicht belassen werden — und in Folge dessen ist auch die evangelische Kirche in Gefahr, ihr Recht auf die Erziehung ihrer Jugend einzubüßen, wozu noch die vom Verfasser sehr klar dargelegte Schwierigkeit kommt, daß der Protestantismus historisch von Anfang an unleugbar die Kleinstaaterei zur politischen Voraussetzung hat (S. 4) und doch seine ganze Natur, weil sie zur Volkskirche treibt, ihn nothwendig in engen Connex mit dem Staat, dem rechtlich organisirten Volke, bringt (S. 43), mithin von diesen beiden Voraussetzungen jetzt die eine gefallen ist, während die andere stehen bleibt. Deßhalb ist es wohl eine richtige Formel S. 125: die Kirche soll zwar entstaatlicht werden, aber gleichwohl Volkskirche bleiben, — wie das und ob es überhaupt möglich ist, das ist die schwierige Frage, auf die wir, wenn wir aufrichtig sein wollen, in diesem Moment keine Antwort wissen. Die Vorschläge, die der Verfasser schon vor fünf Jahren gemacht und jetzt erneuert hat — Decentralisation des Kirchenregiments, sich selbst verwaltende Kirchenprovinzen, deren Synoden die gesetzgebende Gewalt ausüben und darin nur durch ein suspensives Veto, eventuell durch Einsprache eines obersten kirchlichen Gerichtshofes oder einer Kirchenconvocation beschränkt sein sollen (S. 129. 130) — sind vielleicht für die preußischen Zustände praktisch und jedenfalls höchst beherzigenswerth; ob aber damit der Knoten principiell und für ganz Deutschland gelöst wäre, das wagen wir nicht im Voraus zu behaupten. Vielleicht geht es damit, wie es mit der politischen Lage Deutschlands gegangen ist; wir müssen einstweilen auch das kaum Erträgliche in Gottes Namen tragen, bis eines Tages in einer noch gar nicht definirbaren Weise der Herr der Kirche mit seiner Macht

und Weisheit ins Mittel tritt und mit einem Schlage das zu Stande bringt, woran wir vergeblich uns abarbeiteten. Auch in diesem unserem Sinne unterschreiben wir den Schlußsatz des Verfassers: „Sollte solcher Glaube" (nämlich, wie es vorher hieß, daß endlich die Staatsgewalt weder kirchlich noch politisch, sondern kirchenpolitisch die Kirchenfragen behandeln werde, d. h. mit guter Gesinnung, sachlich, objectiv) „sich nicht erfüllen, — nun, so werden wir nach Jahren des Streites und der Verwirrung in Deutschland im Freikirchenthum stehen. Gewiß, mag auch unsere nationale Entwickelung deß Schaden erleiden: die Kirche, die Sache des Evangeliums wird auch in solchem Fall unter unserem Volke nicht zu Grunde gehen."

Tübingen. Palmer.

Ein offenes Wort wider Roms Anmaßung und Deutschlands Bedrohung. Zum 16. Juni 1871 geschrieben von Ludwig Haug, Pfarrer in Adolzhausen bei Mergentheim. Heilbronn, Scheuerlen's Verlag. 40 S.

Es ist dies ein kurzes, aber kräftiges Manifest gegen das jesuitische Papstthum, wie es mit seinem „Concil von Meßnern" (wie bekanntlich ein neuester französischer Priester es vortrefflich charakterisirt hat) eine Frechheit gegenüber der ganzen vernünftigen Menschheit entwickelt hat, die noch vor vierzig Jahren Niemand mehr für möglich gehalten hätte. Der Verfasser ergeht sich aber nicht in Declamationen; es ist nicht etwa eine Controverspredigt, sondern er stellt einfach, aber schlagend die Facta quellenmäßig zusammen, um die ganze Nichtswürdigkeit und Gefährlichkeit des jetzigen Vorgehens der Papisten und ihres Oberhauptes darzulegen, wozu er die Form von Thesen gewählt hat, denen sofort die Beweise beigegeben werden. Die Romanisten selber hören freilich auf solche Stimmen nicht; ihre eigenen Bischöfe — so weit sie nicht auch schon zum Voraus zu dem Haufen jener „Meßner" herabgesunken waren — haben mit ihren Einreden, Gegenbeweisen und Warnungen nur taube Ohren gefunden; auch die Enthüllungen über die scandalösen Vorgänge während des Concils, die neuerdings in dem von Friederich damals geführten Tagebuch der Welt vorliegen, machen auf dergleichen Nerven keinen Eindruck mehr: wie sollte man dort der Stimme eines evangelischen Pastors Gehör schenken? Diese Menschen haben gezeigt, daß man schlechthin allen Wahrheitssinn, auch den letzten schwachen Rest desselben, verlieren kann, wenn einmal der Dämon einer Leidenschaft — und die pfäffische Herrschsucht ist eine der schlimmsten — den menschlichen Willen in Besitz genommen hat. Aber das mögen auch die Ultramontanen doch an solchen Kundgebungen ersehen, daß wir Evangelische nicht so dumm sind, die Gefahr, die dem Christenthum, die aller echten Frömmigkeit wie der staatlichen Ordnung droht, zu unterschätzen. Und daran knüpft sich der Wunsch, daß auch die Staatsregierungen energischer als bisher Vorkehr gegen die unausbleiblichen Wirkungen des Concils sammt Syllabus und Encyklika und all den schönen Sachen, womit Pius IX. die Welt beschenkt hat, treffen möchten; ihnen sagt der Verfasser auf den letzten Blättern manch beherzigenswerthes Wort. Es sind zwar neuestens in Berlin und in München Erklärungen von hoher Stelle gegeben worden, die dafür eine Bürgschaf

geben, daß die Nachsicht denn doch eine Grenze hat; aber im Allgemeinen ist die Klage nicht unbegründet, daß die Regierungen immer noch viel zu rücksichtsvoll, ja ängstlich dem Ultramontanismus gegenüberstehen, als fürchtete man auf dieser Seite, es mit einer geheimen, gespenstischen Macht zu thun zu bekommen, — und gerade dadurch zieht man diese Macht erst groß. Das ist ja außer Zweifel: Frankreich haben wir niedergeworfen, aber der gefährlichere Feind lebt in Deutschland selbst, der Jesuitismus; und so schlecht und verächtlich es ist, wenn sowohl die Hochconservativen (wie die Berliner Rundschauer und Genossen) als die Demokraten sich mit ihm verbrüdern und diese feindlichen Brüder an jenem dritten Ort sich die Hände reichen, so wenig läßt sich diese Thatsache und ihre Gefährlichkeit leugnen. Aber Recht hat der Verfasser vorliegender Schrift auch darin, daß er (S. 35) der evangelischen Kirche selbst eine Mahnung ans Herz legt; er sagt dort: „Unsere erste und letzte Stütze muß Gottes Wort bleiben. Aber dieses darf nicht nach der Mode der Neuzeit in bodenloser Bekenntnißlosigkeit verflacht oder weggeworfen, andererseits nicht in Bekenntnißdienerei versteinert werden. Vielmehr die kleinlichen, jetzt besonders unwesentlichen Differenzen sollten verschwinden Angesichts der allgemeinen Gefahr." Die Berliner Octoberversammlung, und was man später in confessionalistischen Blättern darüber für Urtheile zu lesen bekam, hat nicht den Eindruck hinterlassen, als ob jene Mahnung so bald überflüssig wäre. Aber auch in ganz anderen als den hochkirchlichen Kreisen mit katholisirenden Neigungen ist dermalen wieder mehr als je die Geneigtheit vorhanden, Jeden, der sich zu gewissen Lieblingsvorstellungen, z. B. chiliastischen Erwartungen, mit der Leuchte der thatsächlichen Wahrheit in der Hand kritisch verhält, der also einzig nur Wahrheit als Inhalt evangelischen Glaubens gelten lassen will, mit dem Anathema zu belegen. Und daneben steht die ganze Masse der Indifferenten und diesen willkommen diejenige Theologie, die nur zu verneinen, aber schlechterdings nichts Positives von göttlicher Wahrheit zu bejahen weiß, — wahrlich ein hoffnungsreicher Blick ist es nicht, den wir auf unseren Zuständen ruhen lassen könnten. — Der Herr Verfasser fügt dem Obigen bei: „Eine freie, auf evangelisches Bekenntniß gestützte Synodalverfassung wäre jetzt das Ersprießlichste; durch diese müßte aber auch die evangelische Lehre in entschiedenerem, offen und unverholen christlichem Sinn als Sauerteig das nationale Leben durchwirken, und mit christlicher Zucht müßte ein Ernst gemacht werden, während wir jetzt kaum noch den Namen einer Kirchenzucht haben." Auch wir sind der Ansicht, daß evangelische Synoden mehr als je nothwendig sein werden zur Stärkung des Kirchenregiments: ist doch die evangelische Kirche vermöge des Summepiskopats in einer Weise mit dem Staat zusammengewachsen, die es ihr unter Umständen schwerer macht, ihrer Lebensaufgabe zu genügen, während die Maßregeln, zu denen „Roms Anmaßung" den Staat nöthigen kann, in paritätischen Staaten sich dann auch gegen die evangelische Kirche wenden und ihr Nachtheil bringen können. Indessen sind jene letzten Sätze des Herrn Verfassers von solcher Tragweite, daß wir uns hier auch begnügen müssen, sie bloß angeführt zu haben; vielleicht findet sich der Herr Verfasser bewogen, die hier kurz ausgesprochenen Gedanken einmal weiter auszuführen; das sind ja Fragen, die uns noch lange beschäftigen werden.

Tübingen. Palmer.

Allgemeine Pädagogik. Von Eduard Böhl, Dr. theol. et philos., ordentl. Professor an der k. k. evangelisch-theologischen Facultät in Wien. Wien, Wilh. Braumüller, 1872. VI und 230 S.

Wir freuen uns immer, wenn uns aus Oesterreich ein Product evangelischer Wissenschaft zu Handen kommt, was bekanntlich nicht allzu häufig geschieht, und so heißen wir schon aus diesem Grunde die mit Liebe und Fleiß geschriebene vorliegende Arbeit willkommen. Es gehört überdies immer einiger Muth für einen Theologen dazu, gegenwärtig mit einer Pädagogik hervorzutreten, da die Pädagogen vom Fach sehr wenig Lust zeigen, einer theologischen Stimme Gehör zu geben; die Ansprüche des Christenthums und der Kirche auf Schule und Erziehung erkennen sie einfach nicht mehr an und machen uns auf ihren Versammlungen und in der Literatur täglich das Compliment, daß gerade die Theologie uns völlig unfähig mache, pädagogische Weisheit auch nur zu verstehen, geschweige selbst zu produciren. Da bleibt uns, wofern wir unserm Berufe treu bleiben und nicht vor hohler Eitelkeit und Anmaßung die Waffen strecken wollen, nichts übrig, als ruhig und unverdrossen fortzuarbeiten und es Gott anheimzustellen, ob wir unter all dem Geräusch der Versammlungen, Schulzeitungen u. s. w. noch gehört werden, ob es uns möglich ist, die Losreißung der Volkserziehung von ihren christlichen Fundamenten trotz Juden und Judengenossen und trotz modernem feinen oder materialistischen Heidenthum zu verhüten. In diesem Streben, der Jugendbildung ihren idealen Kern zu erhalten und dadurch unser Volk vor einer neuen, nur den Firniß fortgeschrittener Cultur an sich tragenden Barbarei zu bewahren, wissen wir uns eins mit dem Verfasser. Es liegt in seiner Schrift viel guter, gesunder Stoff vor; nur müssen wir das Geständniß beifügen, daß uns derselbe mehr in Einzelnem begegnet ist, als in der Structur, der Systematisirung des Ganzen. Zwar die Eintheilung in einen grundlegenden und einen ausführenden Theil und dann wieder die Zerlegung des letzteren in die Lehre von Unterricht und von der Zucht ist eine längst übliche, weil natürliche, wenn auch immerhin noch viel darauf ankommt, wie schon diese Grundbegriffe aufgefaßt und näher bestimmt werden; daß der Verfasser neben Unterricht und Zucht nicht als Drittes die Regierung aufgenommen hat, werden ihm nur die Herbartianer zum Vorwurf machen. Auch ist das Verhältniß der Abhängigkeit, in welches er die Pädagogik zur Ethik bringt, an sich durchaus richtig. Aber dadurch, daß er auch die vier Cardinaltugenden der antiken Moral zur Schematisirung des christlich-pädagogischen Materials verwendet, macht er sich die Sache unnöthig schwer; es will uns nicht einleuchten, daß S. 183 die Keuschheit unter der Kategorie der Gerechtigkeit vorkommt, die doch S. 72 definirt wird als Beobachtuug dessen, was dem Andern heilig ist; würde nicht, wofern man jene Vierzahl auch beibehalten will, die Keuschheit doch viel mehr unter den höhern Begriff der Mäßigkeit zu stellen sein? So will es auch nicht recht harmoniren, daß der in angegebener Weise definirten Gerechtigkeit auf dem Boden der „höchsten Erziehung, welche Christus selbst vorbereitet hat und die der Geist Christi dem Menschen applicirt", S. 225 die „Gerechtigkeit im Blute Christi" correspondiren soll; wir meinen, in diesem Zusammenhang habe das Wort „Gerechtigkeit" eine Bedeutung, die von obiger Definition auf S. 72 sehr verschieden ist. Auch wird eine strenge

Systematik dagegen Einiges zu erinnern haben, daß S. 92 gesagt wird, „der Unterricht in Gerechtigkeit, Mäßigung und Beharrlichkeit sei wesentlich eins mit dem Unterricht in der Weisheit". Diese Thesis selber läßt sich gut vertheidigen, weil der Begriff der Weisheit einen ethischen Gehalt hat; aber dann sind die drei anderen Kategorien dieser ersten nicht mehr zu coordiniren, sondern zu subordiniren. — Eine andere Eintheilung, in welcher der Verfasser freilich manche Vorgänger gehabt hat, bezieht sich darauf, daß es auf jeder Altersstufe vorzugsweise eine Seite des Kindeslebens sein soll, worauf die Erziehung ihre Operationen zu richten habe. S. 90 wird gesagt: „Der Unterricht bis zum vollendeten sechsten Jahre ist der Ausbildung des Körpers völlig untergeordnet; insoweit überhaupt vom Unterricht hier die Rede schon sein kann, hat derselbe spielend zu geschehen und richtet sich dann vornehmlich auf den Verstand." S. 130 sofort heißt es: „Die Bildung vom 7. bis zum 14. Jahre bezieht sich auf Verstand und Gemüth." Nach S. 135 endlich bezieht sich die Bildung vom 15—21. Jahr auf „Verstand, Gemüth und Willen". Der Verfasser will natürlich die erzieherische Einwirkung auf den Willen nicht von den ersten 14 Jahren ausschließen, er weist sie nur während dieser Periode vorzugsweise der Zucht, nicht dem Unterricht zu, und jeder Pädagog wird ihm zustimmen, daß in dieser Zeit die Nöthigung und Gewöhnung viel mehr leisten als die eigene Einsicht, die der Unterricht bezweckt. Aber dennoch sind die hiemit gesetzten zeitlichen und sachlichen Grenzen so unbestimmt, so fließend, daß ohne Zweifel derartige theoretische Repartitionen praktisch geringen Werth haben. Beiläufig müssen wir auch bekennen, daß wir die Taxation dessen, was die Musik zur Gemüthsbildung beitragen soll, S. 131 f., etwas zu hoch gegriffen finden. Referent ist gewiß der Letzte, der den Werth der Musik für die Jugend und ihre Bildung verkennt; aber was durch ihre Uebung erzielt wird und werden soll, das ist zunächst eben nur Kunstsinn, also Fähigkeit, das Musikalisch-Schöne zu genießen und selbst zu produciren, und insoweit, als dies den ganzen Menschen, man darf etwa sagen, idealer stimmt, liegt der Gewinn davon auch auf der Gemüthsseite; aber der Musik eine unmittelbar gemüthbildende Wirkung zuzuschreiben, das ist doch immer Folge von gewissen nebelhaften Vorstellungen, denen die Erfahrung nicht entspricht, die aber allerdings von sehr vielen Leuten getheilt werden. — Noch einen Punct möchten wir berühren, der uns zum mindesten disputabel scheint. S. 7 ff. stellt der Verfasser dem menschlichen Thun behufs der Erziehung den göttlichen Factor gegenüber, die göttliche Einwirkung, wie sie zunächst an das Sacrament der Taufe sich knüpfe; „aber mit diesem überirdischen Factor", sagt er, „könne die Wissenschaft der Pädagogik nicht rechnen, es gehöre hieher eigentlich nur das Gebet, als Sache der Kirche und der Familie". Das ist nun in einem bestimmten Sinn unleugbar richtig; bei der Genesung eines Kranken muß die göttliche Hülfe ja auch mit der ärztlichen Thätigkeit concurriren, muß sogar immer das Beste dazu thun, aber die Medicin als Wissenschaft hat hiefür kein Capitel in ihr System aufzunehmen; doch besteht der Unterschied, daß die Pädagogik, weil sie sittliche und religiöse Zwecke verfolgt, den göttlichen Factor immer da nennen und auf ihn verweisen wird, wo sie die Grenzen menschlichen Wissens und Könnens zu markiren hat. Allein wenn nun der Verfasser hin und wieder die Sache so darstellt, als nähme die göttliche Erziehung ihren Anfang erst alsdann, wenn der menschliche Erzieher

den Zögling entlassen muß (wie z. B. der Schlußparagraph des Werkes, S. 225, lautet), so giebt dies unseres Erachtens der Sache eine schiefe Wendung; der Verfasser meint es natürlich auch nicht so, als erzögen Vater und Mutter und der Schulmeister den jungen Menschen bis zum 14. Jahr oder irgend einem spätern Termin, von da an aber übe erst der liebe Gott sein Erzieheramt aus, — sei's durch innere Einwirkung oder durch äußere Schickungen. Aber klarer sollte doch der Sachverhalt hervortreten, daß nämlich die beiden Lebensperioden nicht so sich theilen, als wäre in der ersten der Mensch, in der zweiten Gott der Erzieher oder als sei, wie S. 91 gesagt wird, die Erziehung nur Vorbereitung auf die Schule des heiligen Geistes; vielmehr ist und bleibt Gott von Anfang des Lebens bis zum Ende der wahre Pädagog, aber in der ersten Periode übt er dieses Amt aus durch die Eltern und Lehrer, in der zweiten aber durch den Zögling selbst, der eben damit zu einem würdigen Menschen, zum Manne wird, daß er sich selbst erzieht; die Rolle der menschlichen Erzieher muß er nun selber übernehmen; wie vorher der Eltern Gewissen das seinige ersetzte und dadurch allmählich bildete, so ist er nun einzig an sein eigenes Gewissen gebunden, aber in diesem wie in jenem ist im normalen Zustande vielmehr Gott die Macht, die auf ihn wirkt. Auch der Satz S. 226: „Natur und Gnade wirken, jede an besonderem Platz und reinlich von einander gesondert", müßte jedenfalls sehr genau erläutert werden, um nicht falsch oder doch mißverständlich zu sein. — In Bezug auf die Darstellung des Verfassers, auf Stil und Diction können wir die Bemerkung nicht unterdrücken, daß uns manchmal des Rhetorischen etwas zu viel ist. Referent ist wahrlich nicht der Meinung, daß, was wissenschaftlich sein will, keine Lebensfarbe und Lebenswärme haben dürfe, also trocken und schließlich langweilig sein müsse; aber an Stellen wie z. B. S. 10. 55. 60. 131. 145 läßt sich der Verfasser, wie wir meinen, in dieser Neigung etwas zu sehr gehen; es entsteht dadurch eine gewisse Ungleichheit, sofern Manches zu breit gerathen ist, während Anderes etwas summarisch abgethan wird. Dagegen wird Niemand dem Verfasser einen Vorwurf daraus machen, daß er, als evangelischer Theolog, so gern Stellen aus den alten Classikern citirt, wogegen er die neueren Pädagogiker seltener mitsprechen läßt; es ist ja ganz gut, daß er seine Bekanntschaft mit der classischen Literatur dazu benutzt, um die Conformität der dort uns erhaltenen Weisheit mit der christlichen Erkenntniß und Erfahrung klar zu machen.

Um aber noch Einiges herauszuheben, was dem Verfasser besonders gut gelungen ist, so sind das, wie oben bemerkt, mehr einzelne Züge der Ausführung, in denen sich eine gesunde Anschauung und neben tüchtiger Erfahrung ein klares Urtheil zu erkennen geben. So S. 8. 9 gegen die in der jetzigen Lehrerwelt, so weit sie sich mit lauter Stimme vernehmen läßt, so stark hervortretende Religions- und Kirchenscheu; S. 86 gegen die schmachvollen, aber ganz natürlichen Wirkungen der Confessionslosigkeit der Schule, wie sie in Holland factisch vorliegen, wozu S. 88 in der Note treffend gesagt wird, „der moderne vielgebrauchte Ausdruck „sittlich-religiös" mache den Eindruck der Verlegenheit, der Bindestrich bezeichne eine Art Räuspern, als müßte der Leser erst gewissermaßen einen Anlauf nehmen, bevor ihm das ominöse Wort „religiös" von den Lippen komme". Dann S. 94 gegen den Humbug, der mit dem Wort „Anschauungsunterricht" getrieben wird; S. 100 die Bemerkung, „Alles, was ist, habe für das

Kind auch die Berechtigung zum Sein". Gut deutsche Gesinnung spricht der Verfasser S. 158 aus. Treffend ist, was S. 191 f. über die Blödigkeit des Kindes, S. 207 über die Moral des Lachens gesagt wird. Es ist natürlich, daß Vieles aus der Moral (z. B. S. 220 über die Geduld) und aus der Anthropologie hereingezogen wird; nur scheint uns, daß, wenn der Pädagog in das Einzelne der letztern eingeht, er es jetzt kaum mehr wird vermeiden können, auch auf die materialistische Richtung (z. B. auf Hartmann's Philosophie des Unbewußten) Rücksicht zu nehmen. Auch auf dem Gebiet der Moral freilich giebt es Differenzen; so ist z. B. der Verfasser S. 208 f. gegen den Theaterbesuch der Kinder, worüber sich Referent in dem Artikel der Schmid'schen Encyklopädie etwas anders ausgesprochen hat. Nach S. 210 freilich will er z. B. die Antigone von Gymnasiasten in griechischer Sprache aufführen lassen; das wäre ganz schön, aber wird wohl ein Schüler das griechische Original so fest und vollständig memoriren können, um als Kreon oder Hämon oder auch nur als Chormitglied auftreten zu können? — Es sollte uns freuen, wenn der Herr Verfasser die erhobenen Anstände für begründet oder doch für berücksichtigungswerth erkennen und in einer zweiten Auflage den Werth seiner Arbeit dadurch erhöhen würde.

Tübingen. Palmer.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebzehnter Band. Drittes Heft.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1872.

Ueber die Deutung der biblischen Weissagung auf Ereignisse und Zustände der Gegenwart.

Rede im Königsbau zu Stuttgart am 30. Dec. 1871 gehalten,

von

Dr. Palmer [1]).

Noch immer, wenn die Geschichte der Völker an einem jener großen kritischen Momente angelangt ist, da Altes krachend zusammenbricht und Neues aus dem Schutt sich erhebt, hat sich die Bedeutsamkeit solch eines Wendepunctes im Volksgemüth, zumal im deutschen, durch eine höhere religiöse Erregung kundgegeben. Es ist ja natürlich: wenn einmal wieder die höchsten Güter des Lebens in Frage stehen, wenn man um sie kämpfen, wenn man Alles für dieselben einsetzen muß, oder wenn ein großes Geschick wie eine schwarze Wolke sich heranwälzt, ohne daß wir entrinnen könnten, und wissen doch nicht, bringt sie Segen? bringt sie Unheil? — da fühlt auch der Muthigste: „Mit unsrer Macht ist nichts gethan"; da kommt ihm zum Bewußtsein, daß, wenn wir auch Alles zusammennehmen, was wir an Klugheit und Geschicklichkeit, an Tapferkeit, Pflichttreue und allen möglichen Tugenden besitzen, doch die letzte Entscheidung

[1]) Daß eine Rede dieser Art Vieles enthält, was dem Theologen nicht neu ist, wird durch den populären Zweck derselben entschuldigt sein; der Verfasser glaubte dessenungeachtet, sie hier mittheilen zu sollen, da es doch unstreitig zu den Aufgaben der Gegenwart gehört, die Wissenschaft mit dem allgemeinen Bewußtsein der Gebildeten in der Kirche in lebendigem Zusammenhang zu erhalten und dadurch ungesunden Einflüssen zu steuern. Als ein Versuch dieser Art will Obiges angesehen sein. Die Rede hat mir schwere Verunglimpfungen eingetragen von Seiten derer, welche die christliche Gläubigkeit nicht nach dem Maß der strengen Wahrheit, sondern nach ihren Lieblingsvorstellungen taxiren. Ich habe es verschmäht, auf irgend einen dieser Angriffe zu antworten; wenn Eins und Andres, was ich anführen mußte, den Eindruck des Lächerlichen macht, so ist das nicht meine Schuld, sondern die Schuld derer, die sich in solcher Weisheit gefallen.

in der Hand einer unsichtbaren und unberechenbaren Macht liegt, die sich nach unseren Meinungen nicht zu richten pflegt, sondern ihre eigenen Wege geht. Da ist's doch Allen ein Trost, daß ihnen diese höhere Gewalt nicht ein blindes Schicksal und nicht, wie den Athenern, denen Paulus predigte, ein unbekannter Gott ist, sondern daß sie diese Macht kennen als den Vater im Himmel voll Güte und Weisheit. Und wenn die Gefahr vorüber, wenn der Sieg errungen und damit ein hohes Glück erreicht ist, so thut die Freude das Menschenherz weit auf, sie macht es ihm zum Bedürfniß, dem allmächtigen Geber alles Guten zu danken. Ist doch dies einer der edelsten Züge, die der Schöpfer in die Menschennatur eingegraben hat, daß wir eines Glückes immer erst dann recht froh werden, wenn wir Einen wissen, dem wir dafür danken können; nicht eine Gabe an sich schon bereitet uns die höchste Freude, sondern die Liebe, die sich darin kund gibt und für welche uns die Gabe eine Bürgschaft ist; erst dieses ideale Element gibt dem Realen, das wir empfangen, den vollen Werth.

Diese einfachen Elemente aller Religion, die im platten Alltagsleben so vielfach einfrieren, aber in Zeiten, wie die letzten beiden Jahre gewesen sind, bei Vielen plötzlich aufthauen, sind im Christenthum nicht nur zu ihrer reinsten Ausprägung, sondern auch zu einer eigenthümlichen Weiterbildung gelangt. Nach christlicher Lehre hat es die göttliche Vorsehung und Regierung nicht blos mit dem Wohl und Wehe der einzelnen Menschen oder etwa auch der einzelnen Völker zu thun, sondern es wird ein Reich Gottes verkündet, das alle Nationen, alle Menschen, ja Himmel und Erde umfassen soll, ein Reich, das gegründet ist durch die Erscheinung Christi in der Welt, das von ihm aus sich über alle Länder und Völker im Lauf der Jahrhunderte ausdehnen und sie alle zu einem Gottesstaat verbinden soll, in welchem, wie Paulus sagt, Gott Alles sein wird in Allen. Dieses Ziel wird uns in der Bibel vorgehalten nicht wie ein in unendlicher, nebelgrauer Ferne liegender Punct; es schaut uns nicht wie die Sonne am Wintermorgen in trüber Gluth aus Dunstmassen entgegen, sondern das Wort der Schrift gibt ihm eine feste, bestimmte Zeichnung und läßt uns auch die Entwicklungsstufen erkennen, die zu demselben im Verlauf der Zeit führen, also diejenigen vorbereitenden Momente, deren Eintritt in die Geschichte die Annäherung an das Ziel, die baldige Erreichung desselben signalisirt. Diese Kenntniß ist es, die wir der Weissagung verdanken. Und wie Christus seinen Landsleuten, und zwar nicht blos der gedankenlosen Menge, sondern zumeist

den Theologen seines Volkes, einen schweren Vorwurf daraus macht, daß sie, die sich doch so weise dünken, die Zeichen der Zeit so gar nicht verstehen, so gilt es jetzt als ein Hauptstück tieferer christlicher Erkenntniß und Frömmigkeit, die Zeichen der Zeit, in der wir leben, recht zu beachten und richtig zu beurtheilen, d. h. aus der Vergleichung des Geweissagten mit dem, was sich vor unseren Augen ereignet, die rechten Schlüsse zu ziehen in Bezug auf die Frage, in welchem Stadium des Weges wir uns befinden, wie weit voran oder wie weit zurück wir seien, welche Stufen wir also noch zu überschreiten, welche Ereignisse wir noch zu erwarten haben.

Dieses Verfahren, mit der Bibel in der einen, mit der Zeitung in der anderen Hand, scheint nun Vielen ein sehr einfaches und leichtes zu sein, kaum anders, als wenn wir auf unsere Uhr blicken, um zu erfahren, welche Stunde es sei. Aber die Bibel ist eben kein Zifferblatt, wozu die Zeitung den Zeiger vorstellte; auch wo die Bibel Zahlen angibt in ihren prophetischen Theilen, da wissen wir doch nie, in welchem Werth dieselben zu nehmen sind, — wir kennen den Exponenten derselben nicht; stellt doch die Schrift selber den Satz auf, vor Gott seien tausend Jahre wie ein Tag und ein Tag sei wie tausend Jahre — damit hört alle Möglichkeit chronologischen Rechnens auf. Und wo sich in der Weissagung auch bestimmte Namen finden, da sind es entweder solche, die uns kein Geschichtsbuch und keine Landkarte nennt, oder wenn wir sie auch geschichtlich kennen, wie die Namen Babel, Jerusalem u. s. w., so ist doch darüber kein Zweifel möglich, daß sie in der Weissagung nicht ihre geschichtliche, sondern eine symbolische, mystische Bedeutung haben; über diese aber läßt uns das Bibelwort völlig im Dunkeln. Um also die Prophetie richtig zu deuten, muß man eigentlich selbst ein Prophet sein; ob nun diejenigen, die uns mit ihrer Auslegung der Weissagung so freigebig bedienen, wirklich Propheten sind, — das eben ist die Frage, deren gläubige Bejahung einem nur Wahrheit fordernden, nur vor der Wahrheit sich beugenden Christen um so weniger angesonnen, um so weniger zum Merkmal echter Frömmigkeit gemacht werden darf, je mehr bis auf den heutigen Tag die weitaus meisten Deutungen dieser Art durch den Erfolg oder vielmehr Nichterfolg Lügen gestraft worden sind.

Unsre Zeit nun hat in der bezeichneten Weise ihre Wirkung auf religiöse Gemüther nicht verfehlt; es ist z. B. offen ausgesprochen worden, man habe die Offenbarung Johannis früher unmöglich richtig zu deuten vermocht, jetzt aber, seit 1870 und 1871, sei der Schlüssel

zu jenem geheimnißvollen Buche gegeben. Und so hielt ich es für nicht unangemessen, diesen Gegenstand hier zur Sprache zu bringen. Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß ich riskire, deßhalb den Vorwurf hören zu müssen, ich schwatze aus der Schule, das seien Dinge, die nur in vertrautem Kreise besprochen werden dürfen, sobald man sie an die große Glocke hänge, werden sie profanirt. Allein solch einen Unterschied zwischen Esoterischem und Exoterischem, zwischen einer Geheimlehre, die nur für wenige Auserwählte bestimmt, und einer ordinären Wahrheit, die gut genug sei für Alle, erkenne ich auf christlichem Boden schlechterdings nicht an; Christus hat anders geredet: „Was ich euch sage ins Ohr, das prediget auf den Dächern"; was evangelische Wahrheit ist, das gehört Allen zu, die es hören wollen; nur was nicht auf festem Wahrheitsgrunde steht, was bloße Liebhabereien Einzelner sind, nur das hat sich vor dem Licht der Oeffentlichkeit zu scheuen. Jedoch muß ich mir die Erlaubniß ausbedingen, mich lediglich referirend und nebenbei allenfalls kritisch zu verhalten. Denn wollte ich in einer Einleitung erst objectiv das Wesen der Weissagung erörtern und zeigen, wie nothwendig sie mit dem Begriff göttlicher Offenbarung zusammenhängt, weil diese auf jeder ihrer Stufen immer schon das Ganze zum Zweck hat, also auch die Perspective auf die letzten Ziele offen halten muß, und wollte ich ebenso den subjectiven Zustand des prophetischen Schauens und damit die Möglichkeit solch eines Einblicks in die Zukunft psychologisch untersuchen: so würde eine solche Einleitung allein schon die Zeitgrenzen weit übersteigen, die ich mir zu setzen habe. Uebrigens werden sich wohl aus dem Referat selbst hin und wieder die allgemeinen Gesichtspuncte für diesen Gegenstand ergeben.

Die Heimath der Prophetie ist, wie Jeder weiß, nicht das Neue, sondern das Alte Testament; die ganze Bestimmung und Führung des Volkes Israel war darauf angelegt, allmählich eine große, weltumfassende Zukunft vorzubereiten. Was aber für die Väter des alten Bundes eine große Zukunft war, das ist für uns eine große Vergangenheit, eine Geschichte, nämlich die Erscheinung Christi, die Gründung seines Reiches. Und so sind wir von Jugend auf mit vollem Recht gelehrt worden, die gesammte alttestamentliche Weissagung mit der Vollendung des Werkes Christi, mit der Entstehung der christlichen Kirche bereits erfüllt zu sehen. Wie nun ein Versprechen, das ich Jemanden geleistet, von dem Augenblick an außer Wirk-

kung ist, sobald ich es thatsächlich erfüllt habe, so betrachten wir auch die im Neuen Testament vorliegende Erfüllung des Alten als eine complete; wir halten also dafür, daß, was die alttestamentliche Prophetie noch Weiteres enthält, wovon wir im Neuen Testament, also im Leben des Erlösers und der Apostel, keine buchstäbliche Verwirklichung nachweisen können, überhaupt von Anfang an schon gar nicht zum buchstäblichen Erfülltwerden bestimmt gewesen, sondern geistig zu deuten sei. Demgemäß erbaut sich die Christengemeinde, wenn sie am Sonn- und Festtag versammelt ist, nicht, wie die Synagoge, an Gesetz und Propheten, sondern an den Evangelien und Episteln, d. h. an der Geschichte und Lehre des Neuen Testaments; und es wird das prophetische Wort des Alten Testaments theils nur, wie die poetischen Theile desselben, zur rednerischen und dichterischen Darstellung für die neutestamentliche Wahrheit verwendet, wozu jenes die großartigsten Bilder, die schwungvollste Sprache hergibt; theils aber dient es dem apologetischen Zweck, sofern die nachweisbare Uebereinstimmung der Geschichte mit der schon Jahrhunderte zuvor ergangenen Weissagung die Einheit des göttlichen Planes und damit das göttliche Walten in Beidem, in der Weissagung und in der Erfüllung, darthut.

Aber unter den Geburtswehen großer Zeiten, unter mächtigen Völkerbewegungen, unter neuen politischen Gestaltungen greift man doch auch in der Christenheit noch anderweitig auf die alttestamentliche Prophetie zurück. Denn weil die Propheten Israels, dem Wesen der Theokratie gemäß, sich mit nationalen und politischen Angelegenheiten viel einläßlicher beschäftigen, als das Neue Testament seinen geistigeren, überweltlichen Zwecken gemäß dies thut, so finden sich bei den Propheten eine Menge von Aussprüchen, die auf Zustände der gegenwärtigen Welt und Zeit so genau passen, daß man oft meinen sollte, dergleichen Worte seien nicht vor dritthalbtausend und mehr Jahren, sondern erst gestern niedergeschrieben. So ist 1848 und 1849, so auch in den letzten beiden Jahren von Predigern und Schriftstellern die alttestamentliche Prophetie reichlich dazu gebraucht worden, der Gegenwart Züge ihres eignen Antlitzes vorzuhalten, deren Aehnlichkeit auch in Einzelheiten manchmal nicht hätte frappanter sein können. Ich will aus dem Ueberfluß von solchen Stellen nur — wie aufs Gerathewohl — einige wenige herausgreifen. Im Propheten Hoseas (4, 14. 13, 11) ist zu lesen: „Das thörichte Volk will geschlagen sein"; „ich gab ihnen einen König in meinem

Zorn und nehme ihn wieder in meinem Grimm"; und im Propheten Jeremias (5, 30. 51, 25) heißt es: „Es steht greulich und schändlich im Lande; die Propheten lehren falsch, die Priester herrschen, und mein Volk hat's gern also"; „ich will an dich, du schädliche Höhe, die du alle Welt verderbest; ich will meine Hand über dich ausstrecken und dich herabwälzen vom Felsen!" Ferner bei Hesekiel (30, 22. 24): „Aber die Arme des Königs will ich stärken, und ihm mein Schwert in die Hand geben, und will die Arme Pharao's zerbrechen, daß er vor ihm winseln soll, wie ein tödtlich Verwundeter." Wenn im Spätjahr oder Winter 1870 ein ehrlicher Deutscher solche Stellen in seiner Bibel fand, war's ihm zu verübeln, wenn er dabei nicht an die alten Juden oder Babylonier oder Aegypter dachte, sondern an Frankreich, an Paris, an Sedan, an die Wilhelmshöhe?

Aber Sie sehen leicht, daß wir auf diesem Wege nicht den Beweis führen können, es sei eine alttestamentliche Prophezeiung eben jetzt in Erfüllung gegangen, es sei also mit ihr schon von Anfang speciell dasjenige gemeint gewesen, was wir staunend erlebt haben. Solche Worte haben die Propheten aus ihrer eigenen Zeit heraus und in ihre Zeit hinein gesprochen; die Menschen, die sie meinten, die haben damals gelebt; aber die Männer Gottes sprachen damit Wahrheiten aus, die immer wieder unter den verschiedensten Namen und Gestalten zur Wirklichkeit werden: denn der Welt Sünde und Thorheit und ihr gegenüber Gottes Macht und Gerechtigkeit ist allezeit dieselbe, und so stehen wir hier nicht vor einer jetzt erst erfüllten Weissagung, sondern vor einer neuen Bestätigung alter Wahrheit.

Wenn jedoch dies auch von vielen Stellen obiger Art zugegeben wird, weil es gar nicht bestritten werden kann, so bleibt immer noch Anderes übrig, was mit etwas mehr Recht als eine noch unerfüllte alttestamentliche Weissagung betrachtet, dessen Erfüllung also in der Gegenwart gesucht oder über kurz oder lang erwartet werden zu dürfen scheint. Ich will dies beispielsweise an zwei Hauptpuncten erläutern.

Im Buche Daniel lesen wir einen Traum Nebukadnezar's, des Königs zu Babel. Da steht vor ihm eine colossale Bildsäule, ihr Haupt ist von feinem Gold, Brust und Arme sind von Silber, der Leib von Erz, die Beine zum Theil von Eisen, zum Theil von Thon. Plötzlich wälzt sich ein Felsstück ab, ohne daß Hände sichtbar würden, die es abgelöst hätten; es stößt an die Füße der Statue, sie stürzt zusammen und zerfällt in Staub. Der Stein aber, der sie

zertrümmerte, wächst zu einem mächtigen Berge, der die ganze Erde bedeckt. Der König, dem seine Sterndeuter nichts Kluges darüber zu sagen wissen, läßt Daniel rufen, und dieser deutet ihm den Traum also, daß das goldene Haupt Nebukadnezar's eigenes Reich, die übrigen Theile aber je ein demselben nachfolgendes Weltreich seien, der Stein aber sei das Königreich Gottes, das jene alle zermalmen werde. Diese Deutung ist nun in der Folgezeit auf Grund der Weltgeschichte näher so präcisirt worden, daß das dem babylonischen folgende zweite Weltreich das medisch-persische unter Cyrus, das dritte das macedonische unter Alexander dem Großen und seinen Nachfolgern und das vierte das römische Weltreich gewesen sein soll, das sofort durch das Reich Christi beseitigt worden sei. Daß das vierte jener Reiche halb Eisen, halb Töpfererde gewesen, das soll die militärische Allgewalt Roms durch seine Legionen und andrerseits seine innere Verkommenheit durch den Zerfall aller Religion und Sitte anzeigen. Diese Anschauung erschien auch dem christlichen Alterthum und der Folgezeit so richtig, daß noch bis weit über die Reformation hinaus die Darstellung der Weltgeschichte sich mit Vorliebe an jenes Daniel'sche Monarchienbild angeschlossen hat. Allein mit dieser Congruenz der Geschichte und der Weissagung wollen nun eben Manche nicht zufrieden sein. Jenes vierte Reich finden sie nicht blos in dem Römerreich, das zu Ende ging, als unter dem Anprall der germanischen Völker der morsche Thron der abendländischen Cäsaren zusammenstürzte; sie lassen jenes Reich, nur in andrer Form, fortdauern, — sogar bis heute. Es soll forterististirt haben im mittelalterlichen Kaiserthum — die deutschen Könige haben sich ja römische Kaiser genannt — und mit dem Aufhören des letzteren soll es in Napoleon's I. Herrschaft neu zum Vorschein gekommen sein. Wir halten einen Augenblick inne, um hier nur darauf hinzuweisen, daß die Idee eines Weltreiches, einer Universalmonarchie überhaupt nur der antiken Welt angehört, in der modernen aber rein unmöglich ist, und zwar, abgesehen von anderen Dingen, schon aus dem sehr trivialen Grund, weil das Alterthum die Größe der Erdoberfläche und die Menge der Nationen nicht einmal ahnte. Welch eine naive Geographie setzt es voraus, daß Alexander der Große als Knabe darob weinen konnte, daß sein Vater Philipp ihm so gar nichts mehr von der Welt zu erobern übrig lasse! Und selbst als Napoleon I. auf dem Gipfel seiner Macht stand, — welch ein kleiner Bruchtheil der Menschheit war es doch, der unter seinem Scepter lag! England und Rußland haben sich ihm niemals gebeugt, und wie es mit seinem

abenteuerlichen Zug über Aegypten nach Indien ging, das wissen wir. Seit die neue Welt entdeckt ist, kann es kein Weltreich mehr geben im Sinne der Daniel'schen Traumdeutung; und daß das neue deutsche Reich ein solches nicht sein will, daß es überhaupt von aller Romantik absteht, die dem mittelalterlichen Kaiserthum noch in der Phantasie der Völker und Herrscher anhing, dazu eben wünschen wir uns Glück. Weil man aber solch ein Weltreich im Daniel'schen Stil jetzt nicht nachweisen kann, so wird gesagt, alle modernen Staaten zusammen seien jenes fortdauernde vierte Weltreich. Wie leicht auf solchen Gedankenwegen ein übermäßiger Scharfsinn zur Thorheit wird, davon sei an diesem Ort ein Beleg eingeschaltet. Dieselben vier Reiche, wie in Nebukadnezar's Traum, kommen in demselben Buch nochmals in einem andern Traum vor, den der Prophet selber gehabt. Daniel sieht vier Thiere; das erste ist ein Löwe mit Adlersflügeln, das zweite ein Bär, das dritte ein Panther; das vierte ist eine Bestie, die er nicht zu benennen weiß, weil er ihresgleichen nie gesehen. Nun ist gesagt worden: unsre Staaten und Dynastien führen ja bekanntlich in ihren Wappen auch Löwen, Adler, Leoparden und dergleichen Gethier, — also sei klar, daß Daniel's Weissagung eben auf sie ziele. Wer solche Beweise für stichhaltig gelten läßt, der hat meines Erachtens eine sehr genügsame Logik. Aber ganz abgesehen davon und von dem absolut Unpassenden, die modernen Staaten sammt und sonders als ein Weltreich im antiken Sinn zu bezeichnen, scheitert diese ganze Demonstration auch daran, daß unsre Staaten allesammt, wenn jene Weissagung auf sie passen sollte, ja von Christi Reich müßten gestürzt werden. Was in Wahrheit unseren Staaten Gefahr bringt, das ist wahrlich nicht das Reich Dessen, der gesagt hat: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", und der die Weisung ertheilt hat: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist!" Sein Regiment geräth mit der Staatsordnung in keinen Conflict; nirgends will es sich an die Stelle derselben setzen, vielmehr sollen die Staaten gerade in ihrem Theil sich dadurch fest gründen und ihre hohen Zwecke erfüllen, daß sie die sittlichen Ideen des Christenthums in sich aufnehmen, daß sie als christliche Staaten sich ausweisen. Nicht zu ihrem Sturz, nicht zu ihrer Beseitigung ist das Christenthum in die Welt eingetreten, sondern auch sie sollen in ihrer Weise, durch Recht und Gerechtigkeit, durch Pflege alles menschlich Edlen unter den Völkern, dem Reich Gottes dienen; sie stehen nicht außerhalb des Reiches Gottes und wider dasselbe, sondern innerhalb dieses Reiches;

das einzige Weltreich ist eben das Reich Gottes, weil es alle Nationen geistig verbinden will.

Der zweite Punct, an welchem heutzutage wieder vielfach die Geltung alttestamentlicher Weissagung über die neutestamentliche Erfüllung hinaus ausgedehnt wird, ist der Primat des Volkes Israel, seine Bevorzugung vor allen Nationen. Daß dieses Volk im Alterthum sich als Volk Gottes betrachtete, dazu war es berechtigt; sein Vorzug ruhte auf seinem Monotheismus, auf der sittlichen Substanz seiner Religion, es war das einzige, das sich einer Offenbarung des lebendigen Gottes erfreute. Richtig ist auch, daß sich ebendarum selbst die Propheten im künftigen Reich des Messias ihr Volk als das Kernvolk, als den Priester der ganzen Menschheit dachten. Aber ebenso richtig ist, daß das Neue Testament dieses Vorrecht aufhebt, indem es dasselbe dem geistlichen Israel, der Kirche Christi unter allen Völkern, zuerkennt; der Christengemeinde, auch wo sie aus Heiden sich bildete, sagt Petrus (1 Petr. 2, 9): „Ihr seid das königliche Priesterthum, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums", und von Paulus ging das Manifest aus (Gal. 3, 28): „Hier ist nicht Jude noch Grieche, sie sind alle Einer in Christus." Aber eben jene specifisch jüdische, alttestamentliche Anschauung möchten Manche wieder geltend machen, indem sie erwarten, daß mit dem Anbruch des vollendeten Reiches Christi Israel wieder an die Spitze der Nationen trete und wir alle, die wir von alten Heiden abstammen, erst in zweiter Linie an den Segnungen des Gottesreichs Theil haben sollen. Ja, in den letztvergangenen Jahren noch hat ein Ausleger der Prophetie, der zu meinem Troste kein Theolog, sondern seines Zeichens ein Mediciner ist, als unzweifelhaft ausgesprochen, im Jahr 1871 werde und müsse Kaiser Napoleon III. sämmtliche Juden in der Welt um sich sammeln und sie nach Palästina führen, damit sie dort ihres hohen Berufes unter den Völkern warten. Morgen ist der letzte Tag des Jahres 1871; sollte jene Vorhersagung in Erfüllung gehen, so müßten wir in den nächsten vierundzwanzig Stunden ganz unerhörte Dinge erleben. Ich will der Versuchung zu weiterer Ausmalung dieser Eventualität nicht nachgeben, sondern nur noch daran erinnern, daß Paulus zwar (Röm. 11) lehrt, auch Israel werde sich noch als Volk bekehren, wenn einst die Fülle der Heiden werde eingegangen sein; aber daß es alsdann wieder einen Vorrang vor ihnen habe, davon sagt er kein Wort.

Indem ich sofort auf den Boden des Neuen Testaments übertrete, muß ich mich hier beschränken auf das einzige eigentlich prophetische Buch desselben, die Apokalypse des Johannes. In den Reden des Herrn und in den Briefen der Apostel finden sich wohl auch viele prophetische Bestandtheile; aber wie sie doch einen verhältnißmäßig kleinen Raum dort einnehmen, so beschränken sie sich auch auf die großen Züge christlicher Hoffnung und Erwartung, die auch in die Bekenntnisse sämmtlicher christlichen Kirchen allein aufgenommen sind: auf das Wiederkommen Christi, die Auferweckung der Todten und das Gericht, das Jeden zur Seligkeit oder Verdammniß führt. Alle diese Ankündigungen beruhen dort auch nicht auf Visionen, sondern sind Momente der einheitlich entwickelten Lehre. Die Apokalypse dagegen gibt durchaus den Inhalt von Visionen, deren jede für sich ein Ganzes bildet und die doch wieder alle mit einander in engstem Zusammenhange stehen. In wunderbar erhabener Sprache führt sie uns zuerst sieben Sendschreiben an ebensoviele kleinasiatische Gemeinden als Repräsentanten der ganzen Christenheit vor, wodurch dieselben auf die Zukunft des Herrn innerlich sollen vorbereitet werden. Dann folgen sieben Siegel, mit welchen ein heiliges, geheimnißvolles Buch verschlossen ist und die nach einander gelöst werden, mit deren jedem sich ein neues Blatt der Geschichte wendet. Sofort hören wir sieben Posaunenstöße, als Signale zu ebensovielen großen Ereignissen und Epochen; der letzte dieser Posaunentöne löst sich auf in drei Weherufe, die über die Welt ergehen. Es folgen wieder sieben Zornesschalen, die von sieben Engeln ausgegossen werden, bis in großer, mörderischer Schlacht die widergöttlichen Mächte unterliegen, Satan auf tausend Jahre unschädlich gemacht, dann aber nach kurzer Freilassung und letztem gigantischen Ansturm gegen Gottes Reich für immer in den Feuerpfuhl geworfen wird. Lassen Sie mich zunächst darauf aufmerksam machen, daß von diesem großen, farben- und figurenreichen Tableau die christliche Predigt und Katechese, die christliche Lehre uud Erbauung nur einen kleinen Theil zum Gebrauch in der Gemeinde sich ausgesucht hat, und daß gerade diese Stücke, entschieden die schönsten des ganzen Buches, zu jenen allgemeinen Zukunftslehren in den anderen neutestamentlichen Schriften nichts eigentlich Neues von Weissagung hinzuthun, sondern jene nur ausmalen. Wie schön ist jene Schilderung im zwanzigsten Capitel, wo der Richter der Welt sich auf seinen Stuhl niederläßt, wo die Erde ihre Gräber öffnen muß, wo auch das Meer seine Todten hergeben

muß, wo Bücher aufgeschlagen werden und nun Jedem danach sein ewiges Loos zugemessen wird! An wie vielen Sterbebetten und Ruhestätten hat der Spruch seinen Trost gespendet: „Selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben, von nun an; ja, der Geist spricht, daß sie ruhen von ihrer Arbeit, und ihre Werke folgen ihnen nach!“ Wie herrlich ist die Darstellung der zukünftigen Welt unter dem Bilde einer Stadt mit zwölf Perlenthoren, in die nichts Unreines darf eingehen, — jener Hütte Gottes bei dem Menschen, da er unter ihnen wohnen, da nicht Leid noch Geschrei noch der Tod sein werde! Wie mächtig bricht die älteste christliche Poesie in den Hymnen der Apokalypse hervor, die zu allen Zeiten der christlichen Sangeskunst als die prächtigsten Texte gedient haben!

Aber damit eben, daß nur Stellen dieser Art in der Gemeinde einheimisch sind, alles Uebrige aber mehr oder weniger liegen gelassen wird, können sich viele Verehrer des Schriftworts nicht zufrieden geben; sie sagen, jene apokalyptischen Räthsel stehen doch nicht darum in der Bibel, daß man sie ignorire, bis etwa die Zeit selber sie löse, sondern sie seien gegeben, damit gerade durch ihre Enträthselung die christliche Weisheit sich mit klarer Erkenntniß der Zukunft bereichere; ja, es wird der Kirche zum Vorwurfe gemacht, daß sie sich schon in ihren Bekenntnissen nach dieser Seite so zurückhaltend, so schweigsam bewiesen habe. Der alte württembergische Prälat Oetinger hat auch von der Kanzel jedem Christen die Pflicht auferlegt, er müsse dadurch ein guter Politiker werden, daß er wisse, an welchem Puncte der Weissagung, also in welchem Capitel der Apokalypse man jetzt angelangt und was in näherer und fernerer Zukunft sofort zu erwarten sei. Damit stehen wir denn vor der Controverse, die in unseren Tagen einen nicht geringen Theil des theologischen und religiösen Denkens beschäftigt.

Man unterscheidet dreierlei Auffassungen oder Deutungsarten der apokalyptischen Bilder und Gestalten. Die eine nennt man die zeitgeschichtliche, die andere die welt- und kirchengeschichtliche, die dritte — mit einem nicht eben glücklich gewählten Titel — die reichsgeschichtliche.

Die erste, der neuern historisch-kritischen Theologie angehörig, sieht in den Visionen des Apokalyptikers überhaupt keine Weissagungen auf eine noch ferne Zukunft, sondern ein Spiegelbild jener Urzeit der christlichen Kirche selbst; der gewaltige Kampf der neuen Religion mit einem seit Jahrtausenden eingewurzelten Heidenthum, dessen Hort das römische Weltreich war, — ein Kampf, darum so un-

gleich, weil das Christenthum nicht mit Schwert und Speer, sondern mit der Macht überströmender Liebe und beseligender Wahrheit die Welt erobern sollte, während das Heidenthum Tausende hinschlachtete, um seine wankenden Götter zu schützen, an die es selbst nicht mehr glaubte, — dieser Kampf, der dennoch zum Siege des Kreuzes über die Welt führte, weil auch den gewaltigsten Mächten der Erde noch gewaltigere Kräfte vom Himmel gegenüberstehen: — das Alles habe sich dem Auge des geisterfüllten Sehers unter dieser Reihe von traumartigen Bildern dargestellt, sein Wort gehe somit eben nur auf jene ersten Jahrhunderte, in denen ja, was auch sonst sattsam bekannt ist, unter den Christen der Glaube allgemein war, daß man bereits am Ende der Welt angelangt sei. Diese Erklärung hat namentlich das zu ihren Gunsten anzuführen, daß nicht nur zu wiederholten Malen gesagt wird, Alles, was verkündigt werde, müsse in kurzer Zeit eintreffen, — eine Ankündigung, die ein gewissenhafter Ausleger nicht anders als buchstäblich in vollem Ernst nehmen muß, da auf solche Angaben jene Gleichstellung eines Jahrtausends mit einem Tage keine Anwendung findet —, sondern auch, daß sich viele — wenn auch weit nicht alle — Einzelheiten des Buches am leichtesten durch Beziehung auf damalige Personen und Zeitverhältnisse erklären lassen. Die geheimnißvolle Zahl 666, mit welcher das Thier aus der Tiefe bezeichnet wird, hat noch immer keine einleuchtendere Deutung gefunden, als daß durch die Schreibung der Zahl nach antiker Weise, d. h. in Buchstaben, ein Name entsteht, worin Nero, der Wütherich, zu erkennen ist, wie schon in sehr früher Zeit Kirchenväter den Namen Lateinos, womit eben dieser Kaiser gemeint wäre, aus der Zahl herausgelesen haben. Auch hat sich notorisch um denselben bald nach seinem Selbstmord ein Mythenkreis gesponnen, da man ihm als dem leibhaftigen Antichrist, d. h. nicht nur als dem ärgsten Gegner, sondern ebenso als dem Zerrbild des wahren Christus, Züge aus der Geschichte des Urbildes selbst, z. B. ein Wiederauferstehen nach dem Tod, andichtete.

Allein da das Buch doch in seinen letzten Capiteln jedenfalls weit über die ersten Jahrhunderte hinausgreift bis ans Ende der Tage, ohne daß irgendwo ein Einschnitt gemacht wäre, eine Lücke zwischen jenen und diesem, so können diejenigen, die in dem Apokalyptiker doch nicht blos einen Visionär sondern einen echten Propheten erkennen, sich nicht damit befreunden, daß seinem Buch die reelle Bedeutung für alle spätere Zeit nach jenen Anfängen abgehen sollte, daß

es also von dem Sieg des Christenthums an, der unter Constantin gewonnen wurde, gegenstandslos geworden wäre. So ist im Gegensatz hiezu diejenige Behandlung der Apokalypse entstanden, wonach sie ein gleichsam im Voraus geschriebenes Compendium der gesammten nachfolgenden Geschichte der Kirche sein soll. Hiemit stellt man sich die Aufgabe, für die einzelnen Capitel und Verse der Apokalypse immer die entsprechenden Personen und Ereignisse in der Geschichte nachzuweisen; ist man damit bis zur Gegenwart gekommen, so muß sich auch diese wie die unser wartende Zukunft in jenen Bildern aufzeigen lassen. Wie nach einem Programm ein Act eines Drama nach dem andern vor sich gehen muß, so muß nach den Capiteln der Apokalypse ein Stück der Geschichte nach dem andern eintreten, und der Ausleger hat nun die Pflicht, die genaue Uebereinstimmung des Programms mit der Geschichte und umgekehrt darzuthun. An diese Arbeit haben viele der frömmsten und kenntnißreichsten Männer einen unsäglichen Fleiß gewendet, ohne freilich unter sich eine Uebereinstimmung zu erzielen; namentlich Württemberg hat dazu seinen ehrwürdigen Johann Albrecht Bengel gestellt, einen Mann, der nichts weniger war als ein Schwärmer, der vielmehr mit der innigsten, lautersten Frömmigkeit einen ebenso unbestechlichen Wahrheitssinn wie die feinste classische Bildung und eine ausgebreitete Gelehrsamkeit verband. Es war eben seine tiefe Ehrfurcht vor dem Schriftwort, die ihn auf jenen Weg führte; überdies glaube ich, daß die in ihm wie in vielen trefflichen Männern des vorigen Jahrhunderts sich kundgebende Ahnung, das divinatorische Vorgefühl der furchtbaren Umwälzung, die gegen das Ende desselben eintrat, ihn zu apokalyptischen Studien trieb. Und gerade er war es, der obiger zweiten Auslegungsart ganz besonders vielen Credit verschaffte, weil er aus seiner Schrifterklärung heraus verschiedene Dinge voraussagte, die wirklich eintrafen. Bengel, der hier in Stuttgart 1751 starb, hat z. B. prophezeit, der König von Frankreich werde noch Kaiser werden und der Papst werde im Jahr 1809 seine weltliche Herrschaft verlieren. Letzteres ist wirklich geschehen und das Erstere erfüllte sich durch Napoleon's Kaiserthum. Aber denen, die es mit der Wahrheit in göttlichen und menschlichen Dingen haarscharf nehmen, darf man es nicht verübeln, wenn sie sich selbst durch solches Eintreffen des Vorausgesagten nicht unbedingt imponiren lassen. Im Jahr 1809 hat allerdings der Papst den Kirchenstaat verloren, aber nach wenigen Jahren ist er als Herrscher zurückgekehrt; es könnte sich jeden-

falls fragen, ob nicht eine viel bedeutsamere Zahl 1870 wäre, aber diese hat Bengel nicht in der Weissagung gefunden. Und da Napoleon sich die Kaiserkrone aufsetzte, da ist doch nicht der König von Frankreich, sondern der erste Consul Kaiser geworden; auch hat Bengel unter dem Kaiser den deutschen Kaiser verstanden; also, was einst König Franz I. von Frankreich angestrebt, aber nicht erreicht hat, das, glaubte Bengel, werde noch geschehen, es ist aber auch in der Neuzeit nicht geschehen. Vielleicht möchte man sagen, es sei das eine Unbestimmtheit und Mißverständlichkeit, wie sie dem Prophetenwort leicht anhafte. Aber wenn Zweideutigkeit allerdings bei den heidnischen Orakeln im Brauche war, weil darin gerade ihr ganzer Witz steckte, so ist sie im Bereich der biblischen Weissagung und der Auslegung derselben durchaus unzulässig. Eine ähnliche Wahrnehmung ist diese, daß Bengel zwar den Johann Arnd und Philipp Jakob Spener in der Figur der zwei Zeugen (Apok. 11) angekündigt fand, aber Luther und die Reformation, also gerade das Bedeutendste, was seit der Gründung der Kirche in ihr geschehen ist, nirgends in der Weissagung aufzuzeigen wußte; ebenso führten ihn seine Berechnungen aus den Zahlen in der Apokalypse zwar auf die Kriege, die von den Nachfolgern Mohammed's geführt wurden, nicht aber auf Mohammed selber. Man darf dem nicht entgegenhalten, die göttliche Taxation der Menschen sei nun einmal eine andre als die menschliche, es könne in der Geschichte Einer groß dastehen und sei doch klein vor Gott, und umgekehrt. Darüber ist wahrlich kein Zweifel möglich, daß, so hoch wir auch einen Arnd und Spener ehren, doch Luther in Gottes Hand ein ganz andres Werkzeug, ein Mann Gottes in viel höherem Sinne war. — Besonders merkwürdig ist aber, was Bengel in Bezug auf das Jahr 1836 gesagt hat. Auf diesen Termin hat er die große Weltkatastrophe und den Beginn des tausendjährigen Reiches angekündigt; er glaubte seiner Sache so gewiß zu sein, daß er aussprach, wenn er sich auch in den übrigen Berechnungen geirrt haben sollte, in diesem Puncte habe er sich unmöglich geirrt. Würde aber — dies fügte er bei — gleichwohl das genannte Jahr ohne merkliche Veränderung vorübergehen, dann müßte ein Hauptfehler in seiner Rechnung stecken. Das Jahr 1836 ist vorübergegangen ohne alles Besondere; wir sind demnächst wieder um sechsunddreißig Jahre über dasselbe hinausgerückt, — der Rechnungsfehler muß also in der That gemacht sein; nur glaube ich, der Fehler liegt nicht in irgend einem Versehen beim Rechnen, son-

dern darin, daß überhaupt gerechnet wurde. Die Andern freilich haben sich durch jene Erfahrung nicht abschrecken lassen; sie halfen sich einfach, indem sie auf Grund neuer Berechnungen den Termin immer wieder hinausrückten. Es wurde statt 1836 das Jahr 1847 angesetzt; und die schwüle Luft, die dem Jahr 1848 voranging, schien der diesmaligen Erfüllung der Prophezeiung Recht zu geben. Wieder hat man hernach die Jahre 1866 und 1870 statt 1836 angekündigt, und auch darin möchten wir etwas von jenem divinatorischen Vorgefühl Bengels anerkennen, denn die beiden genannten Jahre waren ja von höchster historischer Bedeutung: — nur gerade das, was Bengel von solch einem Termin bestimmt erwartete, ist, so viel wir sehen, nicht eingetreten. — Was vollends die übrige Menge apokalyptischer Figuren betrifft, so ist der Einfluß, den der kirchliche oder der subjective Standpunct jedes Erklärers auf seine Erklärung derselben ausübt, gar nicht zu verkennen; darin liegt auch die Ursache der überaus großen Verschiedenheit dieser Erklärungen, von denen jede sich allein für die richtige hält. Es war sehr natürlich, daß schon die Secten des Mittelalters, die von der römischen Curie so grausam verfolgt wurden und ebenso die Evangelischen seit der Reformation in dem apokalyptischen Thier des Papstthum sahen. Manche deuteten es auch auf Karl V., später auf Ludwig XIV., die katholischen Theologen dagegen wollten ihrerseits Luther darin abgebildet sehen. Ebenso lag es den Protestanten nahe, in dem Babel der Apokalypse das päpstliche Rom zu erblicken, nachdem die alte Kirche es auf das alte heidnische Rom gedeutet hatte; später aber trat Paris an seine Stelle, das u. A. Görres die alte Sünderin genannt hat, welche nur zu lange den Taumelkelch ihrer Buhlerei den Königen und Völkern Europas gereicht habe und darum von der Erde weggefegt werden müsse. Ein neuester Apokalyptiker aber belehrt uns, nicht Rom, nicht Paris, sondern London sei jenes Babel; und wieder ein Anderer hat gefunden, daß mit diesem Namen gar keine Stadt, kein Ort, sondern eine Zeitrichtung, nemlich der Cultus des Genius gemeint sei. Im 20. Cap. kommen zwei aus dem Alten Testament entlehnte Namen vor, Gog und Magog, ohne Zweifel Namen für irgend eine weit entlegene, barbarische Völkerschaft und deren Fürsten; es schien aber Einigen — man möchte zweifeln, ob in völligem Ernst? — als sei dieser Gog und Magog Niemand andres, als der moderne Demagog. Im 16. Cap. kommen Frösche vor, nach Art der altegyptischen Landplage; nach der einen Erklärung sind diese

Frösche die Jesuiten, nach der andern die Materialisten. Der Euphrat, der austrocknet, ist gedeutet worden auf das von den Bourbonen ausgesogene Frankreich; und selbst in dem centnerschweren Hagel, der im 8. Cap. vorkommt, und in welchem die alte Kirche die Ketzerei des Arianismus erkannte, hat man neuerlich die gewaltigen Projectilen der jetzigen Artillerie erkennen wollen. Sehr begreiflich aber ist es, daß für diese Art von Schriftforschung die dämonische Gestalt Napoleons I. eine ganz besondre Bedeutung gehabt hat. Wenn man in ihm den Widerchrist sah, der sich an Gottes Stelle setze und dem nichts heilig sei, so war das jedenfalls ein richtigeres Urtheil, als wenn eine Abart unsrer schwäbischen Separatisten einst den wiedergekommenen Messias in ihm verehren wollte. Auf ihn wurde denn auch eine Menge Einzelnheiten bezogen. Im 9. Cap. steht das griechische Wort *ἀπολλύων*, der Verderber — Apollyon und Napoleon schien ja ein und derselbe Name zu sein. Im 6. Cap. tritt ein Reiter auf weißem Roß auf; er hat einen Bogen, ihm wird eine Krone gegeben, er zieht aus zu beständigen Siegen: wer konnte es anders sein, als Napoleon, der stets einen Schimmel ritt? Das Thier in Cap. 17 hat sieben Häupter und zehn Hörner; die Häupter sollen die männlichen Mitglieder der napoleonischen Familie sein und die zehn Hörner — die mit Napoleon verbündeten Staaten, mithin auch namentlich die Rheinbundsstaaten! Hiernach wäre sogar unser theures Württemberg als eins jener Hörner des Thiers in der Apokalypse gezeichnet — gegen diese kränkende Anschuldigung darf ich wohl im Namen dieser ganzen Versammlung ernstlichen Protest einlegen. Weil ferner gesagt ist: das Thier sei tödtlich verwundet worden, aber die Todeswunde sei zum Schrecken der Menschheit plötzlich geheilt: so hat sich daran der nach Napoleons Tod im Jahr 1821 noch lange nicht verschwundene Glaube angeknüpft, er sei nicht todt, sondern komme unversehens eines Tags von St. Helena zurück, was dann nach den Ereignissen von 1848 und 1849 auf Napoleons III. Erscheinen übergetragen wurde.

Nun, wer einmal davon ausgeht, die biblische Weissagung sei das Programm der Geschichte, der mag sich auch durch wiederholte Enttäuschungen, die ihm der Gang der Geschichte so schonungslos bereitet, nicht beirren lassen; aber er hat kein Recht, einem nüchtern denkenden Manne, dem die Wahrheit, die ungefärbte und unverkürzte Wahrheit als absolutes Gesetz gilt, deßhalb den Vorwurf des Unglaubens oder Halbglaubens zu machen, weil ihm sein Ge-

wissen nicht erlaubt, solche Deutungen sich anzueignen. Die besonnensten Männer ziehen daher die dritte der oben angegebenen Auffassungen vor. Nach dieser enthalten die Bilder und Scenen der Apokalypse nicht solche Weissagungen, von denen sich nach ihrer Reihenfolge eine um die andere in der Reihe der geschichtlichen Ereignisse, Zustände und Persönlichkeiten erfüllt. Sondern es sind prophetische Schilderungen des großen, allgemeinen Gegensatzes und Kampfes zwischen einer gottentfremdeten Welt und dem sich seiner Vollendung immer mehr nähernden Gottesreich. Für den geisterfüllten Seher hatten die Bilder, die er im Geiste schaute, ihre unmittelbaren Originale in seiner Zeit, in der Stellung des römischen Kaiserthums zum Christenthum; aber dieselben Zustände, Kämpfe und Siege wiederholen sich immer wieder in neuen geschichtlichen Formen, so daß jede Zeit, aber immer die eine mehr als die andre, ihr eignes Spiegelbild darin erkennen soll. Dabei bleibt selbstverständlich alles dasjenige, was vom Ende jenes Kampfes, vom letzten und bleibenden Sieg des Reiches Gottes gesagt ist, als Weissagung so lange bestehen, als es sich noch nicht verwirklicht hat, und so soll sich zu jeder Zeit die christliche Hoffnnng an der dort verbürgten Aussicht stärken, daß keine Macht den endlichen Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit, das Kommen des Reiches Gottes mit seiner Herrlichkeit und seinem Frieden verhindern kann; zugleich aber soll das prophetische Wort uns auch stets den rechten Ernst einflößen gegenüber den Mächten der Welt und Zeit, damit wir uns bewußt bleiben, um was es sich unter all den Bewegungen, die da vorgehen, schließlich handelt.

Dies führt mich noch zu einem Gegenstand, den ich vorhin nur im Vorbeigehen streifte, den ich aber jetzt zum Schlusse noch kurz zu beleuchten habe, weil er wesentlich zur Sache gehört und dermalen wieder stärker, als zu manchen andern Zeiten, viele fromme Gemüther bewegt. Es ist das sogenannte tausendjährige Reich, von welchem das 21. Cap. der Apokalypse die kurze Angabe enthält, die oben schon erwähnt wurde. Ich kann Sie nicht damit aufhalten, daß ich Ihnen die zahllosen, unter sich höchst verschiedenen Vorstellungen aufzähle, die sich mit diesem Worte alle verbunden haben; nur die beiden Extreme lassen Sie mich kurz charakterisiren. Auf der einen Seite begegnen uns die allersinnlichsten Gedanken eines allgemeinen, unbeschreiblichen Wohlseins und Wohllebens, das noch einmal die vom Bösen gereinigte Erde beglücken werde; also einer goldenen Zeit, da

nicht nur die Menschen einander kein Leid anthun, sondern auch die Natur zu paradisischer Herrlichkeit und so namentlich zu unerhörter Fruchtbarkeit sich erheben und verklären werde. So hat der Kirchenvater Irenäus schon im zweiten Jahrhundert, und zwar auf Grund einer Tradition, die angeblich noch von den Aposteln und durch sie von Jesus selbst sich datiren sollte, zu wissen geglaubt, daß alsdann jeder Weinstock 10,000 Ranken, jede Ranke 10,000 Trauben, jede Traube 10,000 Beeren tragen und jede Beere 25 Maß Wein geben werde, und daß, wie man auch heute wieder lesen kann, die Menschen so alt werden wie Methusalah und wer etwa hundert Jahre alt sterbe, als ein in seiner Kindheit gestorbener werde betrauert werden. In diesem Gebiete menschlicher Phantasien kommen Dinge zum Vorschein, in welchen Leute von glühender Religiosität ganz merkwürdig zusammentreffen mit einer Menschengattung, die einen ebenso glühenden Haß gegen alle Religion im Herzen trägt; dasjenige, worin sich diese Extreme berühren, ist die zuchtlose Phantasie, die ihnen ausmalt und in Aussicht stellt, was sie wünschen. So haben die französischen Socialisten zur Zeit der ersten Revolution verheißen, wenn einmal die Welt socialistisch eingerichtet sein werde, so daß Jedem sein voller Antheil an den Gütern und Genüssen des Lebens ohne den Zwang unliebsamer Arbeit gesichert sei, alsdann werde auch die Natur sich dermaßen zum Benefiz des Menschen umwandeln, daß man mit den von ihr dargebotenen Gaben und Genüssen gar nicht fertig werden könnte, wenn nicht auch die Genußfähigkeit des Menschen sich vervielfachen würde. Dann werden am Nordpol Rosen blühen; das Meer werde nicht mehr Salzwasser, sondern köstliche Limonade enthalten; die Delphine werden heranschwimmen, um sich dem Menschen als Reitpferde übers Wasser zur Verfügung zu stellen. Von dergleichen Extravaganzen haben sich nun freilich die neueren christlichen Chiliasten ferne gehalten; aber es liegt doch auch manche einzelne, obgleich schüchtern ausgesprochene Hoffnung nicht allzuweit von dem Gebiet abenteuerlicher Vorstellungen ab, wenn z. B. noch neuerlich gehofft worden ist, im tausendjährigen Reich werde unsre Erde nicht mehr zur subalternen Stellung eines Planeten verurtheilt sein, der Jahr für Jahr die Sonne umkreisen müsse, sondern sie werde zum Rang eines Fixsternes, eines himmlischen Centralkörpers aufsteigen — womit denn auch das schon den Theologen des sechzehnten Jahrhunderts so unbequeme copernikanische System glücklich beseitigt wäre. — Immerhin aber haben die christlichen Bekenner

solcher Lehren doch nicht selbst Hand anlegen wollen, um das tausendjährige Reich ins Leben einzuführen; sie warten bescheiden, bis es Gott gefalle, seinen Rath auszuführen. Aber nicht alle waren so geduldig. So haben schon zur Reformationszeit die fanatischen Wiedertäufer nicht nur behauptet, jetzt sei die Zeit jenes Reiches angebrochen, sondern sie gedachten es selber einzurichten ohne Säumen; in Münster hat es unter ihrem Propheten und König, dem Schneider Johann von Leyden, begonnen mit Güter- und Weibergemeinschaft, also ganz nach communistischer Weise; die Herrlichkeit dauerte aber keine tausend, sondern kaum zwei Jahre, sie endete mit der blutigen Eroberung Münsters und der entsetzlich grausamen Hinrichtung des Propheten, der jetzt nur wie ein aufgeputztes Gespenst mit Meyerbeers Musik auf den Theatern umgeht.

Das andre Extrem, der schärffste Gegensatz zu obiger Meinung ist diejenige Ansicht, wonach zwar in der Apokalypse allerdings ein tausendjähriges Reich verheißen ist, dasselbe aber jetzt nicht mehr in der Zukunft läge, sondern schon längst vorüber wäre. Für diese Vorstellung haben wir eine nicht geringere Autorität anzuführen, als unsern Luther; er datirte das tausendjährige Reich von der apostolischen Zeit an bis auf Gregor VII., also bis zur höchsten päpstlichen Gewaltherrschaft. Andere, ein Hugo Grotius und manche katholische Theologen rechnen die tausend Jahre vom ersten christlichen Kaiser, vom Sieg des Christenthums an bis etwa auf Hus, Luther und die Türkeneinfälle; und in neuerer Zeit hat ein sehr orthodoxer Theolog, der verstorbene Hengstenberg in Berlin, den Anfang ins achte Jahrhundert, also in die Zeit der Christianisirung Deutschlands, das Ende aber ins Jahr 1848 gesetzt, das ja sehr dazu angethan war, da und dort den Gedanken zu erwecken, daß der Fürst der Hölle wieder los geworden sei.

Diejenigen nun, welche das tausendjährige Reich erst in die Zukunft setzen, befinden sich jedenfalls in einer günstigeren Lage, als die, welche es in der Vergangenheit nachweisen wollen; denn alle Berechnungen der zweiten Art scheitern unrettbar daran, daß noch kein Jahrtausend, wir mögen es datiren von wann an wir wollen, eine Zeit des Friedens, der Gerechtigkeit und des Glückes für die Menschheit war. Wer es dagegen in die Zukunft verlegt, der kann zwar seine Behauptung nicht mathematisch beweisen, aber er hat den Vortheil, von den Zeitgenossen auch nicht widerlegt werden zu können. Wenn aber immer Vorstellungen dieser Art es nicht verleugnen

daß sie ihren Ursprung vielmehr in der Phantasie, als in einer klaren, sichern Wahrheitsquelle haben: so müssen wir uns fragen, woher es doch komme, daß die Idee des tausendjährigen Reiches überhaupt seit den ersten Jahrhunderten immer wieder eine Macht über die christlichen Gemüther gewinnt? daß sie nicht erlischt, obgleich die Kirche in ihren Bekenntnissen sich eher gegen als für dieselbe erklärt hat? Wenn selbst ein Mann wie Richard Rothe in Heidelberg, den der Protestantenverein zu seinen Häuptern zählen durfte, — freilich ganz nach seiner besondern Weise dieser Idee in seinem Denken und Hoffen Raum gab, so muß etwas daran sein, was wir nicht einfach belächeln und geringschätzig auf die Seite schieben können. In der That: ist es denn nicht ein großer, erhebender, menschenwürdiger Gedanke, zu hoffen, daß die Geschichte der Völker doch nicht darauf angelegt sein werde, in ewigem Wechsel von schlimmen und erträglichen Zeiten, von Krieg und Frieden sich abzuwickeln, — daß unsre Erde nicht dazu geschaffen sein könne, ein immer wieder mit Blut getränktes Jammerthal zu bleiben, — daß vielmehr das Menschengeschlecht doch irgend einmal eine Zeit zu erleben habe, wo alle Schwerter in Pflugscharen verwandelt, wo Niemand mehr von uns unglücklich sein werde? Sollen wir wirklich die Hoffnung nicht fassen dürfen, die Menschheit werde endlich einmal so vernünftig werden, einzusehen, daß sie all ihre Qual sich selbst bereite? es werde endlich einmal die Wahrheit über die Lüge, die Gerechtigkeit über das Unrecht, die Liebe über alle Selbstsucht Meister werden? Arbeiten denn nicht alle edleren Kräfte in Staat, Kirche und Schule wie in hundert freien Vereinen auf ein solches Ziel hin, wenn sie es auch nicht in so bestimmter Gestaltung und solcher Allgemeinheit sich vorzeichnen? Ist aber dies der aus allen Schalen herausgelöste, reine Kern jener Lehre — der Gedanke, daß diese Erde, wie sie durch menschliche Sünde mit Blut und Tod, mit Greuel und Elend überschwemmt worden, so noch einmal nach Gottes Rath der reine, glückliche Wohnsitz einer geläuterten, weise und tugendhaft gewordenen Menschheit sein werde: so sind diejenigen, die sich zu dieser Hoffnung bekennen, jedenfalls Menschen edleren Sinnes, als jene Pessimisten, die alles in der Welt — natürlich mit Ausnahme ihrer eignen Person — schlecht und verdammungswürdig finden, die also dem mephistophelischen Grundsatz huldigen: alles, was ist, sei werth, daß es zu Grunde gehe; die darum auch keine Liebesmühe mehr an Welt und Menschheit rücken mögen, weil ihr doch nicht zu helfen sei.

Aber wir dürfen auch nicht unbeachtet lassen, daß sich nicht selten eine Art von Pessimismus grade mit jener Hoffnung in eigenthümlicher Weise verbindet. Die biblische Weissagung lehrt uns, und wir begreifen das sehr wohl, daß jenes hohe Ziel erst durch heiße, entscheidende Kämpfe gegen die alles aufbietende Macht des Bösen errungen werden müsse, nicht aber eines schönen Morgens die neue Welt uns ins Fenster leuchte. Und so kommt es, daß Viele, die jenes Friedensreich herbeisehnen, doch zugleich der Ueberzeugung leben, die Welt sinke tiefer von Jahr zu Jahr; alle gerühmten Fortschritte der Cultur seien nur ein täuschender Firniß, unter dem die sittliche und religiöse Fäulnis sich verberge. Aber weil, je schlimmer die Welt wird, um so näher auch der letzte, entscheidende Kampf, um so näher also auch der Sieg sein muß, so begrüßen Jene alles Heillose, was in der Welt geschieht, oder was sie als solches ansehen, mit einer gewissen Befriedigung. Weil sie jedoch demzufolge das Böse geflissentlich hervorsuchen und eigentlich alles, was geschieht, unter diesen Gesichtspunct zu stellen geneigt sind: so verfallen sie abermals ganz ähnlichen Täuschungen und Enttäuschungen, wie die, von welchen wir oben sprachen. Denn es geschieht gar zu leicht, daß nun Jeder das Ueble, was er vor Augen hat, worunter er persönlich leidet, sofort für das non plus ultra aller Weltsünde, also auch für ein sicheres Zeichen des nahen Weltendes ansieht. So hat z. B. im Jahr 1165 ein salzburgischer Klosterabt in einer Schrift aus der Lage seiner Zeit bewiesen, jetzt sei unzweifelhaft der Antichrist da, und das Ende vor der Thür; die Kirche sei verdorben durch heillose Päpste und Bischöfe; die Kreuzzüge, die doch eine religiöse Erhebung der christlichen Völker zu bedeuten schienen, bringen nur Verwilderung und Zuchtlosigkeit unter dieselben; und zu allem Ueberfluß, damit ja kein Zweifel mehr sei, stehen Kometen am Himmel, es seien also die Brandfackeln schon unterwegs, um die Welt anzuzünden. Das also ist verkündigt worden vor mehr als siebenhundert Jahren. So war wiederum auch Luther überzeugt, die Welt sei nunmehr heruntergekommen bis zur Hefe; der leibhaftige Antichrist sei da, sogar in zwei Gestalten, im Papst und im Türken, und so sei es gar nicht möglich, daß die Welt noch länger als höchstens hundert Jahre stehe. Bei solchen Schlüssen ist es immer eine zwiefache Illusion, die mit unterläuft — nach rückwärts wie nach vorwärts ist der Blick getrübt. Nach rückwärts: denn gar zu leicht macht man die Gegenwart um so viel schlechter, um so viel man die Vergangenheit besser macht,

als sie wirklich war. Wie es alten Leuten nicht selten begegnet, daß sie alles, was sie in ihren alten Tagen noch sehen müssen, grundschlecht finden, daß dagegen in ihrer Jugendzeit alles ganz anders war, die Menschen ehrlicher, die Kirchen voller, die Marktwaare besser, selbst das Wetter freundlicher und der Frühling schöner: so setzt sich bei Vielen die Einbildung fest, die gute alte Zeit sei wirklich eine gute gewesen im Vergleich mit der jetzigen — und doch ists in diesem Fall einzig ihre Ignoranz, in Folge deren sie gar nicht wissen, was es mit dieser guten alten Zeit auf sich hatte. Würden sie nur die alten Prediger hören, so müßten sie finden, daß diese mindestens ebenso viel zu klagen haben, als die jetzigen; daß neben der äußeren Zucht doch noch Platz war für die rohesten Laster und Ungerechtigkeiten; daß auch die größere Kirchlichkeit der Massen keineswegs auch eine größere Frömmigkeit der Mehrzahl war. Wollen wir der Wahrheit die Ehre geben, so dürfen wir nicht leugnen oder mißachten, was die Gegenwart voraus hat vor der Vergangenheit; wie ganz anders ist — von den höchsten Ständen an bis in die niedrigsten herab — die Menschlichkeit thätig, um jedes menschliche Elend zu lindern! Wie viele Opfer an Zeit, Mühe und Eigenthum werden allenthalben gebracht, um auch dem Armen, dem Unglücklichen, dem Verkommenen zu einer menschenwürdigen Existenz zu verhelfen und selbst den Heiden in der Ferne den Segen des Evangeliums und damit den Segen der Bildung zu bringen! Wie viel schärfer ist, unabhängig von eignem Interesse, unser Gefühl für Recht und Gerechtigkeit, für die Gleichheit Aller vor dem Gesetz! Wie viel strenger ist das öffentliche Gewissen gegen Scandale, die man ehemals zwar unter Kirchenzucht nahm, aber nur an armen Leuten, nicht an reichen und vornehmen! Und wie viel ernster und strenger nehmen wir es, wenn dies auch nicht ohne Gefahr für Einzelne bleibt, in Religion und Wissenschaft mit der Wahrheit, die wir aus den Quellen unverfälscht zu schöpfen uns mühen und deren selbstständige Erkenntnis uns frei macht von jeder menschlichen Autorität! — Andererseits aber täuscht man sich auch darin so leicht, daß man wähnt, das Maximum von Sünde und Verderben sei jetzt erreicht, übler könne es schlechterdings nicht mehr werden. Wer kann denn ein Maximum dieser Art jemals feststellen? Wenn wir die drei Hauptschäden der Gegenwart auch in ihrer ganzen Nichtswürdigkeit und Gefährlichkeit erkennen: die communistische Begehrlichkeit, die zur Bestialität wird, die materialistische Gemeinheit der Gesinnung,

die alles Ideale im Menschen, und vorab alle Religion und Moral zerstört, und — nicht zu vergessen — die jesuitische Vergiftung der Gewissen und Vernichtung alles Wahrheitssinnes: — wer kann denn sagen, ob diese satanischen Mächte nicht noch ganz andere Dimensionen annehmen werden, als die wir vor Augen haben? — Dimensionen, deren Furchtbarkeit wir noch nicht einmal ahnen? Diese Mächte, das kann Niemand leugnen, haben sich ausgebreitet und festgesetzt wie noch nie; sie sind — wie könnten wir es uns verhehlen? — im Wachsen begriffen: aber — auch das Gute und Göttliche ist im Wachsen; es säumt nicht, vorwärts zu schreiten: und so kommen wir schließlich auf ein Wort Christi zurück, das höher steht, als alle einzelnen Weissagungen; „lasset beides miteinander wachsen, Weizen und Unkraut, bis zur Ernte", sagt er (Matth. 13, 30.); beiderlei Potenzen, das Gute wie das Böse, schreiten voran, beide sammeln energischer als jemals ihre Kräfte — und so muß es mit Naturnothwendigkeit über kurz oder lang einmal zum entscheidenden Ringen kommen. Daß dasselbe zum Siege des Göttlichen über das Teuflische führen wird, das ist christlicher Glaube, der an der biblischen Weissagung sich nährt und aufrecht erhält; aber wann diese Krisis eintreten werde, in welcher Gestalt der Widerchrist auftreten werde, wie lange der Kampf dauern und wo er ausgefochten werden werde: das sagt uns kein Bibelwort und kein neuer Prophet weiß es uns zu sagen. Wir *wollen* es denn auch nicht wissen, weil wir es nicht wissen *sollen*; der große Gott kommt niemals zu früh und niemals zu spät, also stellen wir das ihm anheim; unsre Sache aber ist es, fest auf unserem Posten zu stehen, die Augen offen und das Herz warm zu halten.

Die Auferstehung des Herrn und ihre Bedeutung für seine Person und sein Werk,

mit besonderer Beziehung auf Keim's Leben Jesu von Nazara

von

Diakonus H. Schmidt in Stuttgart.

Die Auferstehung des Herrn hat in unseren Tagen ungefähr dieselbe principielle Bedeutung wieder gewonnen, die sie in jenen ersten Tagen der christlichen Gemeinde hatte, da die Apostel mit der Predigt von ihr die christliche Kirche in der Welt gründeten. Sie hat sich in der That unter den Hochfluthen kritischer Anfechtungen des Wundergangs des Herrn immer mehr als der Fels bewährt, von dem aus der Glaube ruhig auf das Fallen des kritischen Hochwassers warten kann. Darum sind auch die Anstrengungen der neuesten Kritik vor Allem darauf gerichtet gewesen, diesen Felsen aus der Stelle zu rücken, ihn zu unterwühlen oder zu überfluthen. Unter diesen Umständen durfte man in der That gespannt sein, welche Stellung Dr. Keim zu dieser theologischen Principienfrage nehmen werde. Sein „geschichtlicher Christus" hatte zwar das theologische Publikum, soweit es einen Werth auf Festhaltung der Auferstehung des Herrn legte, einigermaßen beruhigen können — aber wer im Fortschreiten seines größeren Werkes auch den Eifer dieses Gelehrten, das Leben des Herrn auf das Niveau eines rein menschlichen Lebens im Sinne des empirisch menschlichen herabzudrücken fortschreiten sah, mußte doch endlich sich fragen, wie schließlich das Wunder der Auferstehung zu einem solchen rein menschlichen Leben taugen werde. Nachdem nun das „Leben Jesu von Nazara" vollendet vor uns liegt, — müssen wir unsererseits gestehen, daß wir in der That eine befriedigende Lösung des vorliegenden Widerspruchs in den Ausführungen des Herrn Dr. Keim nicht zu erblicken vermögen und daß die Theo-

logie wohl allen Grund hat von diesem Punkte aus den Verfasser nach rechts oder nach links weiter zu drängen.

Einmal will uns scheinen, es sei die Anschauung von der Auferstehung des Herrn, wie sie uns hier vorgetragen wird, keine in sich selbst widerspruchslose, sodann scheint auch in der Begränzung, in welcher die Auferstehung festgehalten wird, dieselbe mit der Anschauung, die wir von der ganzen Person des Herrn aus dem Keimschen Werke gewinnen, in einem unlösbaren Contrast zu stehen und endlich glauben wir, daß selbst das geringe Maß von direkter Machtwirkung des Herrn auf die Natur, welche die Keim'sche Auferstehungslehre übrig läßt, zu der Vorstellung einer umfassenderen Aufgabe des Herrn führen muß, als der ihm von Keim übrig gelassenen Anfänger einer wenn auch noch so tiefgehenden religiösen Bewegung zu sein.

I. Was Herr Dr. Keim von der Auferstehung des Herrn lehrt, dürfte sich auf nachfolgende Sätze reduciren lassen: Wie Vieles die Visionshypothese für sich hat und so wenig die Einwendungen, welche namentlich Dr. Beyschlag gegen Holsten geltend gemacht hat, stichhaltig sind, so bleibt doch als von der Visionshypothese noch nicht beseitigter Einwand stehen, der schon in dem „geschichtlichen Christus" ausgeführte, die eng begrenzte Zeit und Zahl der Erscheinungen des Herrn nach seinem Tode, für welche Begrenzung derselbe Apostel Paulus als Zeuge eintritt, der freilich fälschlicher Weise die ihm zu Theil gewordene Erscheinung mit denen der älteren Apostel identificirt. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Erscheinungen des Herrn auf einem objektiven Vorgang beruhen. Dagegen glaubt Keim nun auch diesen Vorgang aufs Aeußerste beschränken zu müssen. Aus dem ὤφθη des Apostels Paulus schließt er: daß die Erscheinungen auch lediglich Erscheinungen gewesen — momentane, sprungweise Schauungen ohne Wortverkehr — stumme Bilder entweder von Christus selbst direkt dem innern Anschauungsvermögen vorgehalten oder durch das Medium der Subjektivität hindurch gewirkt — mit anderen Worten von Gott oder Christus gewirkte Visionen. Diese Erscheinungen, von denen also doch nur ihr Ausgangspunkt objektiv wäre, sollen nun nach Keim sämmtlich — in Galiläa stattgefunden haben mit Ausnahme der dem Apostel Paulus zu Theil gewordenen — es sollen also sämmtliche Berichte unserer kanonischen Evangelien auf Sagen beruhen, die Frauen insbesondere die Erscheinungen nicht gehabt, eine Untersuchung des Grabes nicht stattgefunden haben —,

auch die τρίτη ἡμέρα nur aus Hosea entstanden sein — ein ganz bestimmter Zeitpunkt für die erste Erscheinung sich nicht fixiren lassen, wenn auch wahrscheinlich sei, daß die Jünger sofort nach ihrer Ankunft in Galiläa eine Erscheinung gehabt haben. — Von einer Auferstehung im bisher angenommenen Sinn kann nach Allem bei Jesu nicht die Rede sein, sondern nur von Offenbarungen des in das Jenseits, in die Welt des Geistes eingegangenen Herrn an seine Jünger.

Beginnen wir hier mit der Frage nach den Beweisen für die Objektivität der Erscheinungen, so wird gewiß im Kreise der positiven Theologen der von Keim gegen die Visionshypothese erbrachte, schon im „geschichtlichen Christus“ ausgeführte und wie uns bedünken will dort sorgfältiger als in dem großen Werk erörterte von der bestimmt abgegrenzten Dauer der Erscheinungen hergenommene Einwand in seiner schlagenden und durchschlagenden Bedeutung gewürdigt werden; aber ob es wohl gethan sei, den Glauben an die Auferstehung auf diese einzige Stütze zu stellen, der Visionshypothese alles Terrain preiszugeben, um nur schließlich an diesem letzten äußersten Punkte Halt zu machen — das möchte in den Augen positiv gerichteter Theologen eigentlich doch kaum noch fraglich sein. Wir unsererseits gestehen, daß abgesehen von dem eigentlich dogmatischen Beweis — dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache, den sich der Glaube nie wird nehmen lassen, auch durch die Ausführungen Keims vor Allem die psychologischen Schwierigkeiten, welche sich der Visionshypothese entgegenstellen, keineswegs beseitigt scheinen. Keim beruft sich darauf, daß „die Trauer nicht nur Abspannung, sondern auch Kraft und Leidenschaft, Widerstand und Ringkampf mit dem Schicksal sei, welches das Unbillige, Unmögliche gethan; daß mitten im Jammer, in der Enttäuschung das Bild des Lebenden, des Unentbehrlichen, des Unbesieglichen die Jünger umschwebte, gerade in den ersten Tagen am allerstärksten, daß sie bald süß in diesem Anblick ruhten, bald ungestüm ihn wieder forderten bald hoffnungsvoll ihn anbeteten und ersehnten“. — Er beruft sich auf die Beispiele Judas des Heiligen, Muhameds und Anderer, deren Tod von ihren Anhängern in Zweifel gestellt und geleugnet worden sei, auf den Messiasglauben, der auch durch das Kreuz nicht umgestoßen worden sei, der in Galiläa der alten Stätte seine Wirksamkeit wieder neu aufgeweckt sei. „Nun denn, in solcher Hochfluth grenzenloser Erregung, gesteigert durch den Abbruch der Nahrung und die fiebernden Stimmungen des Abends, zergehen erfahrungsmä-

ßig die Grenzlinien innerer und äußerer Welt und Auge und Ohr sind im Voraus mitzitternde Glieder dieser inneren wogenden Geisteswelt, während ihr Dienst gleichzeitig nach Außen läuft und in seltsamer Ausgleichung und Mischung des Doppelberufs als ein Aeußeres dem Menschen zuträgt, was er im Grunde nur innerlich gesehen, gehört hatte." Wir wollen die Frage hier nicht wieder aufnehmen, ob die Apostel in der Lage waren, in der gebrochenen Stimmung, in welche sie der Tod des Herrn versetzt hatte, durch die Erzeugung eines solchen Auferstehungsbildes alsbald zu reagiren. So scharfsinnig Beyschlag sein „Nein" auf diese Frage motivirt hat, es dürfte immerhin schwierig bleiben in diesem dunkeln Gebiete ein ganz bestimmtes Verdikt zu fällen. Dagegen dürfte die Visionshypothese vollends mit Keim'schen Voraussetzungen auf psychologische Schwierigkeiten noch anderer Art stoßen. Wenigstens die Voraussetzung, daß die Erscheinungen nur auf galiläischem Boden stattgefunden, bereitet der Visionshypothese eine ganz eigenthümliche Schwierigkeit. Haben die Jünger des Herrn wirklich das Leiden, das Sterben, Verschmachten des Herrn nicht gesehen, sind sie an seinem Grabe nicht gestanden, so lag es vielleicht nahe für sie, den Tod, das Begräbniß überhaupt in Zweifel zu ziehen, mit den Bürgern von Sepphori's, mit Abubekr und Omar, auf die sich Keim beruft, daran festzuhalten: daß der Betrauerte noch lebe — aber zu dem Gedanken einer Auferstehung fehlte ihnen dießfalls ja die eigentliche Veranlassung. Sie hätten zum mindesten erst den Bericht der Frauen über Tod und Begräbniß abwarten müssen, ehe das Bild eines Auferstandenen hätte in ihren Seelen entstehen können. Hätten sie aber diesen Bericht erst abwarten müssen, so könnte von einer Erscheinung am dritten Tage nicht mehr die Rede sein — und den Versuch Keims die τριτη ἡμέρα als eine unbestimmte Bezeichnung zu neutralisiren, wird man doch ohne Zweifel — worüber später noch ein Wort zu reden sein wird — für einen verunglückten halten müssen. Nehmen wir aber auch an, die Jünger haben durch den Augenschein sich von der Wahrheit des Todes überzeugt gehabt — sie seien überführt gewesen von der Wirklichkeit desselben entweder durch fremden Bericht oder eigenes Erleben, immer doch pflegt die Trauer rückwärts zu schreiten, immer eher das Geschehene, wenn es so überwältigend war, in Zweifel zu ziehen, als das Unmögliche, Neue zu fordern. Die Trauer mag den Geist treiben, das Bild des Vergangeneu wieder heraufzuzaubern, aber nicht ein wesentlich neues nnd anderes herzustellen. Ein solch'

neues und anderes Bild aber wäre für die Jünger das des Auferstandenen gewesen. Trügt nicht Alles, so sind die Jünger beim Tode ihres Meisters noch voll gewesen von den sinnlichen irdischen Messiaserwartungen — was sie postulirten, was sie der Wirklichkeit des Todes etwa abzuzwingen suchen mochten — das war ein Messias mit Fleisch und Blut, der sein Werk da wieder aufnehme, wo es durch die Katastrophe zu Jerusalem unterbrochen wurde. Mochte also in der „Hochfluth grenzenloser Erregung“ — auch das Bild des Verstorbenen äußerlich vor ihr Auge zu treten scheinen, mochte es zu einer Vision und mehreren kommen, so kann man sich doch nur denken, daß ihren Ansprüchen gegenüber, die harte Wirklichkeit sich nur um so vernichtender, um so niederschlagender geltend gemacht hätte nach den Augenblicken der Erhebung, der Ueberreizung. Damit ist es nicht gethan, daß die Visionshypothese uns die Möglichkeit vor Augen stellt, daß die Jünger das Bild des Herrn sich reproducirten und zwar in einer endlich auch die Gestalt äußerer Sinnfälligkeit annehmenden Lebendigkeit — sie hat auch die Aufgabe zu zeigen, wie sich diese Bilder entzückter Augenblicke dem immer fühlbarer sich aufdrängenden Mangel hereingreifender Wirksamkeit von seiner Seite gegenüber, als Mittel gegen die hernach nur um so mehr eintretende Abspannung und Enttäuschung zu bewähren vermochten, wie die Produktionen eigener Einbildungskraft so einflußreich auf das innere geistige Leben werden konnten, um die alte Messiaserscheinnng nach und nach zu zerbrechen und eine neue in ihnen zu bilden. Wir könnten die Entstehung und Wirkung der Visionen uns vielleicht eher erklären, wenn durch Verfolgung die Jünger dazu gereizt worden wären, sich gegen diese Verfolgungen zu wehren mit solch außerordentlichen Mitteln, wenn sie sich genöthigt gesehen hätten, entweder den Meister mit sammt seinem Werke ganz preiszugeben oder für dasselbe sofort genügend einzutreten. Ueberall wo wir visionäre Zustände im Lauf der Kirchengeschichte sozusagen epidemisch auftreten sehen, geschieht es unter dem Reiz einer Verfolgung, eines Kampfes, einer Gefahr. Von einer Verfolgung ist aber bei den Jüngern keine Spur vorhanden — ruhig läßt man sie ziehen, ruhig sich sammeln. Es fehlt also das Reizmittel durch das erfahrungsmäßig in größeren Kreisen und bei anderen als nervös besonders reizbaren Personen — Visionen entstehen und von wirklicher Bedeutung werden. Daß die Apostel in besonderem Maße eine natürliche Disposition zu Visionen hatten, wird doch auch aus den Berichten der Apostelgeschichte nicht

zu erschließen sein. Der Eindruck, den Keim im „geschichtlichen Christus" wiedergab, um ihn neuerdings einzuschränken, daß gerade die älteren Apostel ganz besonders nüchtern gewesen seien, dürfte doch der richtige gewesen sein. Wo die Apostelgeschichte Visionen erzählt, da beschreibt sie dieselben als unbedingt von Gott gewirkte, die Klarheit und kühle Reflexion der Betreffenden keineswegs alterirende und es ist in dieser Hinsicht sehr bezeichnend, wie bei der Vision in Joppe Petrus sofort sich daran macht zu überlegen, was die Vision, die ihm geworden, zu bedeuten habe [1]).

Die Berichte über die neutestamentlichen Visionen sind aber in einer anderen Beziehung für unsere Frage wichtig. Gerade je mehr sich erweisen läßt, daß die Apostel — später nach der Auferstehung des Herrn Visionen hatten, desto mehr muß man sich wundern, daß unsere kanonischen Evangelien wie der Apostel Paulus zwischen Visionen und Erscheinungen des Auferstandenen unterscheiden. Es dürfte doch daraus unwidersprechlich hervorgehen, daß die Apostel auch thatsächlich einen anderen Eindruck hatten, von der Erscheinung des Auferstandenen als von den Visionen die ihnen sonst zu Theil wurden. Die bloße Unterscheidung zwischen dem ersten ursprünglichen Eindruck und der bloßen Wiederholung kann durchaus nicht genügen. Möchten sie immerhin über diesen Unterschied nicht völlig klar gewesen sein, möchten sie immerhin nicht auf der Höhe heutiger psychologischer Distinktionen gestanden sein — eine solche Unterscheidung zu machen konnten sie doch nur durch einen sachlichen Unterschied in den Erscheinungen selbst veranlaßt sein. Denn gerade je sicherer ihnen die göttliche Causalität auch der Vision feststand — je realer sie die im Gesicht geschauten übersinnlichen Dinge faßten, desto weniger hatten sie Grund, die geläufige Form der Vision von den Erscheinungen des Auferstandenen abzuwehren. Je weniger sie mit dem kritischen Auge unserer Zeit den Ursprung der Vision nur in der Objektivirung subjektiver Wünsche und Gedanken mit Hilfe eines erregten Nervenlebens zu suchen pflegten, desto weniger konnten sie meinen, dem Glauben an die Realität der Auferstehung Abbruch zu thun, wenn sie denselben aus ihnen zu Theil gewordenen Visionen ableiteten. Warum also doch dieser nicht wegzuläugnende Unterschied, der offenbar von Anfang an gemacht wurde? Die Apolo-

[1]) Die Berufung auf das Zungenreden, auf das Weissagen im Alten Testament übersieht doch offenbar den Unterschied zwischen Visionen. und den Zuständen geistiger Erregtheit, gesteigerten Geisteslebens überhaupt.

getik hat auf diesem Punkte sich wie mir scheinen will etwas zu ängstlich verhalten. Auch wer die kanonischen Evangelien — auch wer namentlich das Lukasevangelium nicht zum Zeugniß dafür zuläßt, daß die ersten Zeugen der Auferstehung selbst erst durch besondere Beweise der sinnfälligen Realität der Erscheinungen des Auferstandenen sich von ihren Zweifeln heilen ließen, muß doch wenigstens dafür ihr Zeugniß annehmen, daß es nicht erst unseres Jahrhunderts und seiner Weisheit bedurfte, um zu erkennen, daß zwischen einer Vision und einer sinnfälligen äußeren Erscheinung ein Unterschied ist. Wenn Lukas weiß, daß ein Geist nicht Fleisch und Bein hat, sollte den Jüngern wenn sie in der abendlichen Fiebererregung in Galiläa das Bild des Meisters wahrnahmen nicht auch der Gedanke zunächst gekommen sein, es möchte das sein Geist gewesen sein — wenn nun das Licht des neuen Tages aufging und die Welt wieder ohne Schatten vor ihnen lag und das Bild des Meisters nicht zu entdecken war; sollten sie wirklich solche Idioten gewesen sein, daß sie gar nicht sich fragten, ob ihnen nicht begegnet sei — was so Vielen schon begegnet war, daß sie ein Gespenst gesehen? Wenn Lukas jedenfalls weiß, daß ein Unterschied ist zwischen einem Engel der wirklich die Ketten abstreift und durch verschlossene Thüren führt und zwischen einem Gesicht, in dem Petrus das Alles erlebt haben könnte, sollte denn dieser Petrus ein halbes Jahrhundert früher nicht in der That auch auf diesen Unterschied gekommen sein — sollte denn denen, welche die Predigt von der Auferstehung hörten, nicht auch eine solche Frage gekommen sein, ob die Leute, die so predigen, nicht geträumt, nicht einen Geist gesehen haben — und sollten dadurch nicht wenigstens die Apostel veranlaßt worden sein, noch einmal zu untersuchen, ob sie wirklich leibhaftig einen Auferstandenen gesehen haben. Wenn Keim, um den Mangel an Kritik, an klarer Unterscheidung zwischen den Realitäten und den Erfahrungen des inneren Seelenlebens bei den Aposteln zu zeigen, darauf hinweist, daß Paulus II. Cor, 12, 2 ja die Möglichkeit einer wirklichen Himmelfahrt bei seiner Vision annehme — so thut dieser Hinweis zu unserer Sache gar nichts. Es ist damit nur bewiesen was wir auch ohne dem wissen, daß die Apostel an eine Welt übersinnlicher Realitäten geglaubt und die Visionen nicht für bloße Erzeugnisse des subjektiven Geisteslebens gehalten haben, aber wie schon Beyschlag erwiesen, zeugt diese Stelle andererseits gerade schlagend dafür, daß Paulus den Unterschied zwischen Vision und sinnfälliger Erscheinung ganz wohl zu würdigen

wußte. Schon daß er von sich in der dritten Person redet, noch mehr daß er die Frage offen läßt, ob er im Leibe oder außer demselben gewesen, beweist, daß der Apostel wohl wußte, daß, was er gesehen, von ihm nicht durch das Medium der äußeren Sinne wahrgenommen wurde, daß während des Schauens der himmlischen Dinge die Sinne nicht für die Welt offen waren, daß, wie real immerhin diese himmlischen Dinge sein mochten, sie einer andern Welt angehörten, nicht in das Continuum dieser Erdenwelt hineintraten, daß er die Folgerungen, welche er 1 Cor. 15. für eine leibliche Auferstehung der Todten zieht, aus solchen Schauungen nicht ableiten konnte. Wir möchten wissen, ob ein Professor unseres Jahrhunderts — die Frage nach der Realität der in der Vision geschauten Dinge offen gelassen — besser zwischen Vision und sinnfälliger Erscheinung die Scheidewand zu ziehen wüßte. Die Apologetik braucht sich dafür, daß Paulus eine solche Unterscheidung zu machen wußte, nicht wie Keim meint, darauf zu stützen, daß Paulus von dem, was er in der Vision vernommen, für Begründung seiner Lehre keinen Gebrauch mache — sie würde sich damit möglicher Weise selbst Eintrag thun. — Denn die Frage wie das παρέλαβον 1 Cor. 11, 23 zu fassen sei, dürfte so ganz zweifellos entschieden noch nicht sein. Die Apologetik kann auch ohne diese Stütze das Resultat sichern, daß Paulus den Unterschied zwischen einer Vision und einer sinnfälligen Erscheinung mitten im Zusammenhang der übrigen sinnlichen Dinge nicht übersah, daß er schon im Gegensatz zu der corinthischen Geisttreiberei zu einem Idealismus, dem die Auferstehung der Todten eine Thorheit war, genügend sich veranlaßt sehen mußte, darüber sich einige Klarheit zu verschaffen, wie weit die Beweiskraft der damascenischen Erscheinung in Verbindung mit den Erscheinungen, welche die älteren Apostel hatten, reiche, um eine leibliche Auferstehung zu erhärten.

Hätten die Apostel den unwiderleglichen Eindruck gehabt, daß der Auferstandene wirklich eine sinnfällige Realität an sich trage, daß die Erscheinungen, die sie gehabt, auf derselben Linie liegen mit den anderen Visionen, die ihnen sonst zu Theil wurden, so hätten sie auf den Gedanken der Auferstehung nicht kommen können. Wir behaupten, daß eine Auferstehung in dem specifischen Sinn, wie sie unsere kanonischen Evangelien schildern, wie sie 1 Cor. 15 voraussetzt, etwas der früheren jüdischen Anschauung durchaus Fremdes war. Wenn die Visionshypothese davon ausgeht, daß der Gedanke der

Auferstehung schon aus dem Alten Testamente stamme, wie in der Volksanschauung der Zeit etwas so Verbreitetes gewesen sei, daß es den Aposteln habe nahe liegen können und müssen, aus den Gesichten die sie gehabt auf die Auferstehung zu schließen, so ist dieser Behauptung gegenüber zu fragen, wo wir in der vorchristlichen Zeit eine Anschauung finden von einer Auferstehung im Sinne des Neuen Testaments? Wenn, worauf Keim hinweist, der Vierfürst Herodes schnell fertig ist mit dem Gedanken, daß der Täufer Johannes auferstanden, so dachte er doch sicher nicht, daß er in himmlischer Leiblichkeit über die Erde hingegangen sei, sondern er denkt sich die Auferstehung als unbedingte Rückkehr in die irdische Existenzweise. Ob es demselben aber mit dem Gedanken der Auferstehung des Johannes so voller Ernst war, daß er ihm zu lieb das Grab des Johannes sollte haben aufgraben lassen, wäre doch sehr zu bezweifeln. Wenn man sich auf Henoch, Mose, Elia beruft, so darf man nicht vergessen, daß von ihnen eine Himmelfahrt, ein Fortleben in göttlicher Gemeinschaft im Gegensatz zu dem dunkeln Leben in der Unterwelt ausgesagt wurde, aber nicht eine Auferstehung, — wenn man an Samuel denkt, so darf man nicht vergessen, daß abgesehen von der Frage ob seine Erscheinung als reiner Betrug gefaßt wurde, znm mindesten er eben nur als Geist erschien. Sucht man sich die Sache concret vorzustellen etwa in der Weise wie Keim die Sache ausführt — hält man sich etwa vor, daß an einem Abend der fiebernde Petrus den Meister in der Gestalt zu erblicken glaubte, wie er auf Erden wandelte, daß er diese Gestalt wahrzunehmen glaubte mitten unter den übrigen sinnfälligen Gegenständen, die ihn umgaben, an einem Platze vielleicht, wo er manchmal mit ihm zusammen gewesen: so wäre doch die natürliche Bewegung die gewesen, die uns das Johannesevangelium von der Maria Magdalena schildert, daß er ihn zu fassen, zu halten, wieder in den alten Verkehr zu treten suchte. Dieser Versuch aber mußte, wenn er nur einen Zauber seiner eigenen Einbildung sah, nothwendig fehlschlagen nnd das Resultat: „Wolken und keine Juno" mußte um so niederschlagender auf ihn wirken, je gesteigerter vorher der unverhoffte Anblick gewesen. Oder wenn er sich nicht entschließen konnte, an eine Selbsttäuschung zu glauben — wenn etwas Objektives von ihm als nothwendige Voraussetzung gefordert wurde für sein Schauen, so lag es doch nahe, sich diese Erscheinung als eine Geistererscheinung zu denken, sie

für den Engel des Herrn (Apostg. 12, 15) zu erklären. Vollends, ohne das offene Grab gesehen zu haben, konnte er auf den Gedanken einer leibhaftigen Auferstehung durch eine derartige Erscheinung nicht geführt werden, weil eben die leibhaftige Auferstehung, wie sie ein Petrus vorher sich dachte, nur als eine Wiederannahme eines alten Erdenleibes hätte verstanden werden müssen. Eine solche Geistererscheinung wäre am Ende vielleicht genügend gewesen, die Privatsehnsucht daß ich so sage des Petrus nach seinem Meister einen Augenblick zu stillen; aber den Messiasglauben trotz des Kreuzes zu befestigen, ihn mit der Freudigkeit zu erfüllen, um auch andere zu solchen Schauungen anzuregen, wäre ohne Zweifel eine solche Erscheinung nicht angethan gewesen. Die Kritik mag vorläufig die Thatsächlichkeit der Auferstehungsberichte des dritten und vierten Evangelisten in Zweifel stellen, — die psychologische Wahrheit derselben wird sie nicht antasten können, — die psychologische Wahrheit des Zuges, daß die Jünger, daß Maria zunächst in das alte Verhältniß zurückzukehren, daß sie demnach von der Sinnfälligkeit der ihnen gewordenen Erscheinungen sich zu überzeugen suchen. Auch der leiseste Versuch in dieser Richtung mußte aber die Illusion nothwendig zerstören, wenn das Bild ein bloßes Spiegelbild der eigenen sehnsüchtigen Phantasie war. Zur Zerstörung solcher Illusion bedurfte es wahrlich keiner sonderlichen wissenschaftlichen Bildung, keiner Analysen und Experimente, sondern nur einiger Reflexion nach dem Paroxysmus.

Setzen wir aber den Fall, daß die Apostel, daß Petrus zuerst den Herrn in einer Vision im engern Sinn gesehen — in einer Vision wie sie uns im Neuen Testament, wie sie auch sonst in der Geschichte geschildert ist — setzen wir den Fall also: daß die Zeugen dieser Erscheinungen unter Suspendirung der sonstigen Sinnenthätigkeit, den Herren in himmlischer Umgebung sahen oder zu sehen glaubten, daß sie ihn sahen in des Himmels Wolken, oder gar am Throne Gottes — also außerhalb des Zusammenhangs der irdischen Realität — wie Paulus die unaussprechlichen Worte des dritten Himmels hörte, wie Petrus das Tuch vom Himmel herabkommen sah — offenbar nicht durch das Dach herunter, sondern so daß Haus und Dach vor seinen Blicken gar nicht da waren — so konnten dieselben ohne Zweifel die Ueberzeugung schöpfen, daß Jesus wirklich — ich will sogar zugeben leibhaftig in den Himmel eingegangen sei, daß ihm der himmlische Thronstuhl übertragen sei, daß er noch mehr als Elia und Mose erreicht habe, — aber ihre Predigt

hätte dann nicht gelautet: „Christus ist auferstanden“ — sondern er ist gen Himmel gefahren, worauf ja auch die alttestamentliche Weissagung, ja der Name Menschensohn viel eher deutete als auf die Auferstehung. Sie hätten vielleicht die Auferstehung als Voraussetzung dieser himmlischen Herrlichkeit in ihre Vorstellung aufgenommen — aber sie hätten unmöglich das, was bloße Voraussetzung war zur Hauptsache machen, Paulus hätte nicht über den Erstling derer, die da schlafen, dogmatisiren können, die Sage würde sich nicht etwa der Auferstehung bemächtigt haben, sondern ohne Zweifel mit Beiziehung der Analogieen von Mose und Elia die Scene der Himmelfahrt ausgemalt haben — und vor Allem: diese Zeugen hätten in diesem Fall nothwendig ein Bewußtsein davon haben müssen, daß sie eine Vision gehabt, nicht eine für die äußeren Sinne faßbare Erscheinung gesehen haben und sie würden im Wesentlichen nach dem oben Ausgeführten keinen Grund gehabt haben, diesen Thatbestand zu verdunkeln und eine äußere Sinnfälligkeit zu postuliren, denn wenn sie an die Objektivität des in der Vision Geschauten glaubten, so wäre ihnen solches Schauen auch hinlängliche Bürgschaft dafür gewesen, daß Jesus dem Tode nicht verfallen sei, sondern in messianischer Herrlichkeit lebe. Freilich möchte ich in Zweifel ziehen, ob überhaupt Visionen dieser Art mehreren Personen gleichzeitig zukommen können. Aber es sei damit wie ihm wolle. Wir glauben, daß bei näherer Betrachtung die Vorstellung der Auferstehung durch die Visionshypothese sich gar nicht erklären läßt. Entweder müßte man, wie gezeigt, annehmen, daß die Jünger Sinnestäuschungen, die sie höchstens zum Geisterglauben führen konnten, mit wahrhaft unbegreiflichem Leichtsinn ohne die psychologisch von selbst sich aufdrängende, im Interesse der vorauszusetzenden Wünsche und Vorstellungen selbst sich nahelegenden Kritik ausgedeutet haben, oder daß sie ohne allen ersichtlichen Grund den Gedanken einer Entrückung des Verstorbenen zu Gott, der ihnen durch alttestamentliche Vorgänge nahe gelegt war, mit der bisher gar nicht geläufigen von der Rückkehr des Meisters in diese Erdenwelt, aber in einer ganz neuen Existenzweise vertauscht haben. Man kann dagegen freilich fragen, ob denn nicht Paulus aus einer offenbar von oben her ihm zu Theil gewordenen Erscheinung — mag dieselbe nun eine Vision oder eine äußerlich sinnfällige gewesen sein — auch den Schluß auf die Auferstehung und nicht auf die himmlische Herrlichkeit des Herrn in erster Linie mache; ob nicht aus der Gleichstellung, welche der Apostel zwischen der

ihm zu Theil gewordenen Erscheinung und den den älteren Aposteln widerfahrenen Offenbarungen folge, daß auch diese letzteren Erscheinungen von oben her gewesen seien. So gut aber aus solchen zunächst die Erhebung in den Himmel bezeugenden leiblichen Erscheinungen auf die Auferstehung und nicht auf die Himmelfahrt geschlossen worden sei: so gut könne ja wohl auch aus visionären Erfahrungen heraus, die den Herrn im Zusammenhang mit der himmlischen und nicht mit der irdischen Welt zeigten, die Auferstehung und nicht die Himmelfahrt in erster Linie erschlossen worden sein. Indeß abgesehen davon, daß auch bei diesem Einwand gegen unsere obige Argumentation immer noch nicht erklärt wäre, warum die sonst arglos im Vertrauen auf die Realität des darin Geschauten festgehaltene Ueberlieferung von Visionen wäre verwischt worden, warum Paulus einen Unterschied gesetzt hätte zwischen den Offenbarungen durch Gesichte und dem Schauen bei Damascus: muß doch gesagt werden, daß die Vorstellung einer Auferstehung sich immerhin noch leichter erklären läßt, wenn Christus in sinnfälliger Realität im Rahmen der übrigen Sinnenwelt, wenn auch von oben her erschien, als wenn er nur in transscendenten Regionen, in die der Geist sich entrückt oder die er zu sich herabgekommen fühlte, den Jüngern sich darstellte. Aber es wäre auch voreilig aus der Art der Erscheinung, die Paulus hatte, ohne Weiteres auf die, welche den Jüngern im Anfang zu Theil wurde, schließen zu wollen. Ohne Zweifel dachte Paulus an eine Identität zwischen seiner Erscheinung und denen der älteren Apostel und es würde ein sehr schlimmes Licht auf seinen Charakter werfen, wollte man annehmen, er habe Angesichts der judaistischen Zweifel an der Realität der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung doch die Identität derselben mit denen der älteren Apostel fortgesetzt behauptet, ohne einen guten Grund dafür zu haben, ohne sich deutlich des Unterschieds von anderen Visionen bewußt zu sein. Diese Identität glaubte er aber wohl zunächst behaupten zu können, weil er das Bewußtsein hatte, den Herrn auch mit wachen Sinnen geschaut zu haben in leiblicher Realität. Für diese Leiblichkeit muß er irgendwelche Garantieen gehabt haben, wahrscheinlich daran, daß auch seine Genossen wenigstens einen allgemeineren Eindruck hatten von dem, was ihm selbst begegnete. Dagegen weist er selbst wohl auch auf einen Unterschied hin, wenn er sich als ἔκρωμα bezeichnet. Dieser letztere Ausdruck bezeichnet doch wohl, daß Paulus zu einer Zeit berufen worden und die Erscheinung empfangen habe, in welcher im Uebrigen die Erscheinungen zu Ende gekommen waren. Dieses Auf-

hören der Erscheinungen muß aber eben so gut in Christus selbst einen Grund gehabt haben, wenn sie objective waren, als nach Keims Nachweisung das Aufhören in den Aposteln einen Grund hätte haben müssen, wenn sie bloße Visionen waren. Liegt da der Schluß nicht nahe, daß Paulus das Ende der Erscheinungen werde in einem definitiven Eingang des Herrn in die himmlische Welt sich vorgestellt — und deßhalb es selbstverständlich gefunden haben, daß die ihm selbst zu Theil gewordene Erscheinung als vom Himmel her kommende etwas anderer Art gewesen sei, als die den älteren Aposteln auf der Erde selbst zu Theil gewordenen? War schon von den älteren Aposteln die Auferstehung gepredigt, in der Auferstehung, nicht in der Erhöhung zu Gott der eigentliche Kernpunkt christlicher Verkündigung gegeben, dann war es natürlich, daß auch Paulus in der himmlischen Erscheiuung ein Zeugniß für die Auferstehung fand, daß er seine Erscheinung in die gleiche Reihe mit den übrigen stellte, ohne damit die relative Verschiedenheit läugnen zu wollen oder deren Betonung den Corinthiern gegenüber für nothwendig zu halten. Ihre erste Entstehung kann die Vorstellung der Auferstehung so wenig in einer solchen Art von Erscheinung wie sie Paulus hatte, gehabt haben als in einer Vision. Die ersten Zeugen müssen den Herrn auf Erden — nicht in den Wolken und müssen ihn in einer Gestalt gesehen haben, die in irgend einer Weise der Prüfung auf ihre sinnfällige Realität Stand hielt, wenn sich auch ein Unterschied von der gewöhnlichen irdischen Existenzweise geltend machte. Nur wenn Paulus durch eine solche Schilderung aus dem Munde der älteren Genossen seine eigenen Erfahrungen ergänzt sah, konnte er aus diesen letzteren den Schluß machen auf eine verklärte Leiblichkeit, in welcher wir erscheinen werden.

Die bisherigen Erörterungen hatten die Absicht zu zeigen, daß denn doch wider die Visionshypothese auch neben dem von Keim übrig gelassenen Einwand immerhin noch andere Fragezeichen übrig bleiben. Der Verfasser hat bei dem beschränkten Zeitmaß, das ihm für wissenschaftliche Arbeit gegönnt ist, zum Voraus darauf verzichten müssen, einiger bei der stark angewachsenen Literatur über diesen Punkt schwer zu erreichenden Vollständigkeit sich zu nähern. Es war ihm nur darum zu thun, auf etliche Punkte hinzuweisen, welche, soweit er einen Einblick in die betreffende Literatur hat, von der Apologetik zu wenig beachtet worden sind, hinzuweisen namentlich auf die Verwirrung, die in Bezug auf den Begriff und die

näheren Modalitäten der Vision im Lager der Freunde der Visions-hypothese herrscht, hinzuweisen sodann auf das Quid pro quo, das man von dieser Seite mit den Begriffen Auferstehung, Fortleben u. s. w. treibt — Begriffen, die auch bei Keim bunt durcheinander laufen, als ob es ganz selbstverständlich wäre, daß, wenn die Apostel von dem Leben des Herrn überzeugt waren, sie auch die Vorstellung der Auferstehung sich hätten bilden müssen. Es wäre gewiß verdienstlich, wenn die Apologetik diese beiden Punkte näher untersuchte — namentlich in ersterer Hinsicht zwischen den biblischen, mit einem geistig und leiblich sonst ganz gesunden Leben verträglichen Visionen und zwischen den krankhaften Visionen besonders nervöser Leute, zwischen einfachen Sinnestäuschungen und den in besonders schweren Zeiten epidemisch auftretenden Visionen sichere Unterschiede aufsuchte. Auch von Keim wird Alles ohne Weiteres in einen Topf geworfen und gar nicht beachtet — wie in den gewiß weitaus meisten Fällen die Personen, welche Visionen hatten, in alter und neuer Zeit ein ziemlich klares Bewußtsein darüber besaßen, daß das in der Vision Geschaute, so real es immer sein möge, einer anderen Welt angehöre.

Von diesen Ausführungen gegen die Visionshypothese dürfte aber nicht minder die Anschauung, die Keim von der Auferstehung des Herrn sich gebildet, mitgetroffen werden. Aus einer wenn auch noch so objektiven Erscheinung des Bildes des Herrn in dem inneren Sehfeld des Geistes, ja meinetwegen auch in der Luft — vom Himmel her — ohne Worte — ohne das offene Grab, ohne den Anblick des gestorbenen Herren wäre die Auferstehungslehre nimmer entstanden. Einmal hätten die Apostel allerdings zwischen einer von Christus gewirkten und einer rein aus dem subjektiven Geistesleben stammenden Vision wohl nicht zu unterscheiden vermocht, einfach darum, weil sie für jede Vision einen objektiven Grund suchten, wenn nicht in Gott, so doch mindestens im Teufel. Die auch von Keim so ziemlich zugestandene Unterscheidung der Apostel zwischen jenen ersten Erscheinungen und späteren Visionen wäre also aus diesem, von ihm selbst allein anerkannten Unterschied nicht zu erklären, sodann aber würde auch aus einer objektiven Wendung, die man der Visionshypothese giebt, immer nur folgen, daß die Apostel von einer Verherrlichung Christi bei Gott mit gutem Grund zu zeugen wußten. Daß gerade der Apostel Paulus, auf den sich Keim beruft, in der Lehre von der allgemeinen Auferstehung der Todten, welche er auf die von der Auferstehung des Herrn basirt — zum Zeugen wider eine zu weit

getriebene Identificirung seiner Erscheinung mit der der anderen Apostel wird, ist bereits berührt worden. Daß der Apostel die ganze Schilderung der Erscheinungen mit einem „ὤφθη“ abmacht, kann gegen die Berichte der kanonischen Evangelien nichts beweisen. Es ist ihm in 1 Cor. 15. durchaus nicht darum zu thun, die Erscheinungen näher zu schildern. Das hat er wohl in Corinth schon oft gethan. Die Corinthier bezweifeln eigentlich auch die Auferstehung des Herrn nicht — ohne diesen Glauben wären sie ja doch keine Christen — ihr Zweifel richtet sich nur gegen die Consequenz gegen die allgemeine Auferstehung. Da aber der Apostel aus der Auferstehung des Herrn für die allgemeine argumentirt, so sieht er es für nöthig an, die erstere vorläufig sicher zu fundamentiren, um nicht durch die Einwendungen gegen die allgemeine Auferstehung auch schließlich die Auferstehung des Herrn getroffen zu sehen. Daher die recapitulirende Aufzählung der Zeugen für die Auferstehung. Daß er insbesondere hier nicht von einem Reden des Auferstandenen zu erzählen weiß, kann nicht auffallen, denn er hat es ja nur mit Zeugenaussagen für eine sonst näher wohl bekannte Thatsache zu thun, daß er auch sonst in den Briefen nicht von den Reden des Auferstandenen erzählt, kann eben so wenig auffallen, da er nirgends die Erscheinung näher beschreibt, ja auch nur von der ihm gewordenen Erscheinung redet — sondern neben dem allgemeinen Reden von der Auferstehung nur noch versichert, daß er den Herren gesehen habe. Legen wir den Bericht der Apostelgeschichte zu Grunde, so waren die Worte, welche der Auferstandene zu ihm sprach, der Art, daß er auch keine besondere Veranlassung hatte, in einem seiner Briefe davon Gebrauch zu machen. Bei dem Interesse indessen, das der Apostel für die Begründung seiner apostolischen Auktorität hatte, muß man in der Versicherung seiner direkten Berufung zum Apostelamt doch zugleich eine Bestätigung dafür finden, daß der Auferstandene zu ihm geredet. Denn das Sehen an sich ohne direkten Befehl war doch noch nicht eine hinreichende Begründung des Apostolats — sonst hätten ja die fünfhundert Brüder, welchen der Herr erschien, auch sich die Rechte von Aposteln anmaßen können. Es müssen demnach die Schlüsse, welche ex silentio Pauli in Bezug auf die Art der Erscheinungen gemacht werden, als voreilige erscheinen, zum Theil geradezu im Widerspruch mit dem Apostel selbst stehend. — Eben so wenig kann der Apostel als Zeuge gegen die den Frauen zu Theil gewordenen Erscheinungen aufgerufen werden. Sein Schweigen über dieselben erklärt sich sehr

einfach: εἴτε οὖν ἐγώ, εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτω Κηρύσσομεν — sagt er V.11: Er will nur die Erscheinungen anführen, welche solchen zu Theil wurden, die sie zu verkündigen haben. Die Frauen hatten nicht zu predigen — freilich auch nicht alle die fünfhundert Brüder, aber doch sind unter denselben auch die Apostel gewesen — auch die Erscheinung diente also jedenfalls der Predigt. Daß gegen das Zeugniß der Frauen ein gewisses Mißtrauen bestand, beweist z. B. Luc. 24, 11., beweist auch daß Petrus Apostlg. 10, 41. nur von den μαρτυρες προκεχειροτονημένοι redet, denen sich der Herr geoffenbaret habe. Der Gedanke an die γυνή πάροιστρος, die der Visionshypothese von Celsus bis Rénan zur Basis diente, hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch ein Jahrhundert vor Celsus und mehr die Leute vorsichtig gemacht, welche der Welt den Auferstandenen verkündigten. Auch darf nicht vergessen werden, daß in den kanonischen Evangelien selbst die den Frauen zu Theil gewordenen Erscheinungen keine selbstständige Bedeutung beanspruchen, sondern nur gewissermaßen Einleitungen zu denen der Apostel sind. Erst die den Aposteln gewordenen Erscheinungen wagte man als sichere Beweise anzusehen. — Darum dürfte wohl das Schweigen des Paulus über die den Frauen gewordenen Erscheinungen auch nicht entfernt den kritischen Gewaltstreich rechtfertigen, sämmtliche Auferstehungsberichte der kanonischen Evangelien abzuschneiden und auch nicht die leise Erinnerung an die eigentliche Wahrheit darin mehr zu erkennen, denn auch Matthäus verfällt in diesem Fall dem scharfen Gericht und außer dem galiläischen Berg, bleibt bei Keim auch von Matthäus kein Jota übrig.

Wie, muß man fragen, wenn die Tradition über diejenige Thatsache des Lebens Jesu, welche den Hauptinhalt der apostolischen Predigt bildete, so vollkommen verkehrt worden ist, welche Spur von Sicherheit bleibt alsdann überhaupt noch für das Leben Jesu? Es ist sehr denkbar, daß eine für die Gemeinde bestimmte Darstellung des Lebens Jesu sich nicht darauf legte, urkundlich genau die Zahl der Erscheinungen anzugeben, einen Zeugenbeweis anzustellen, wie dieß Paulus dem corinthischen Zweifel gegenüber thut — für die Darstellung des Lebens Jesu mußte naturgemäß das Hauptgewicht auf die ersten, den frischesten Eindruck hinterlassenden Erscheinungen fallen. Es ist sehr begreiflich, daß andererseits gerade die Darstellung dieser ersten Erscheinung und Erscheinungen mit mancherlei Variationen gegeben wurde, daß über die Reihenfolge der ersten rasch sich folgenden Erscheinungen keine volle Uebereinstimmung herrschte —

wir finden es begreiflich, daß demjenigen, welcher in Galiläa vorzüglich die Ueberlieferung zu sammeln suchte, in erster Linie der galiläische Berg, die große Offenbarung an die fünfhundert Brüder als bedeutsam entgegentrat, während in der jerusalemischen Tradition vorzüglich die jerusalemischen Erscheinungen lebten. Aber daß, wenn nur die Apostel, Jakobus und die fünfhundert Erscheinungen hatten, die Tradition sollte darauf verfallen sein, die Frauen an die Stelle zu setzen als die ersten — das finden wir unbegreiflich; daß die Tradition einstimmig sollte das offene Grab erfunden haben, wenn die Erscheinungen solche vom Himmel her waren, das dünkt uns doch eine Entwerthung der Tradition zu sein, die über alles Maß hinausgeht. Daß die thatsächliche Priorität der galiläischen Erscheinung den Ansprüchen Jerusalems so unisono sollte geopfert worden sein, will doch mit der Selbstständigkeit, welche die galiläische Tradition in Bezug auf das übrige Leben des Herrn behauptet, nicht stimmen. Für das offene Grab zeugt, wie auch Beyschlag schon erinnert hat, das ἐτάφη des Apostels Paulus bedeutsam. Für was würde der Apostel in seiner knappen Beweisführung dieß beigesetzt haben, wäre es ihm nicht im Blick auf die Auferstehnng wichtig gewesen? Für das offene Grab zeugte aber auch ein innerer Grund. Selbst wenn man annimmt, daß die Apostel beim Begräbniß des Herrn nicht mehr in Jerusalem gewesen — so spät sind sie doch keinen Falls dahin zurückgekehrt, daß das Interesse für das Grab ganz für sie wäre erloschen gewesen. Haben sie wirklich an eine Auferstehung geglaubt — an eine Auferstehung im jüdischen Sinne wie Keim sagen würde — so war es doch einfach Sache der Pflicht nach dem Grab zu sehen, sich zu überzeugen, daß der Leichnam nicht mehr vorhanden sei — oder dachten sie sich eine Auferstehung ohne Graböffnung, so mußte sie die Pietät an die Stelle führen, wo der Leib des Meisters ruhte, dessen mit einer verklärten Leiblichkeit vereinigte Seele den Weg zum Himmel genommen und in letzterem Fall wäre doch kaum die Entstehung einer solch' einstimmigen Ueberlieferung über die Leerheit des Grabes, auf welche nach urapostolischer Erklärung der Auferstehung gar kein Gewicht zu legen gewesen wäre, erklärbar. In diesem Falle hätte es auch wohl nicht drei Jahrhunderte gebraucht, bis die Grabesstätte örtlich wäre fixirt worden — das Grab wäre sicher schon für die apostolische Zeit ein Wallfahrtsort geworden. Oder sollten etwa die Apostel, in ihrer festen Ueberzeugung von der Auferstehung — es eigentlich vermieden

haben, nach dem Grabe zu sehen — zu fragen? Das würde ja beweisen, daß sie bei ihrem ganzen Auferstehungsglauben so etwas wie ein böses Gewissen gehabt haben. Wie stellt man sich denn überhaupt die Apostel vor? sollen sie wirklich so leichtsinnige Leute gewesen sein, daß sie die von ihrem Standpunkt aus naheliegendsten Maßregeln versäumten, über die gehabten Erscheinungen sich Klarheit zu verschaffen? Wahrlich von einem solchen Leichtsinn, der in einer so wichtigen Sache — in einer Sache, die ihre theuersten und heiligsten Interessen berührte, fast absichtlich vor der Entdeckung einer möglichen Selbsttäuschung sich hütet, bis zum Diebstahl des Leichnams — ist der Schritt nicht allzuweit — oder sind sie und die Leute in Jerusalem so beschränkt gewesen, daß sie ein halbes Jahrhundert brauchten, um Angesichts der immer weiter um sich greifenden Predigt von der leiblichen Auferstehung, die auf flacher Hand liegende Frage zu erheben: ist denn der Leichnam des Hingerichteten nicht mehr zu finden? Die Keim'sche Auffassung wie die Visionshypothese ist uns immer noch den Beweis schuldig, wie der Leichnam des Herrn verschwunden sei. — Mit dem offenen Grabe hängt auch die Zeitbestimmung der Auferstehung zusammen. Keim will die Genauigkeit der Zeitbestimmung, wie wir sie in den kanonischen Evangelien finden, in Zweifel ziehen. Er bedient sich dabei zum Beweise gegen die Einheitlichkeit der Tradition des bekannten gekünstelten Ausdrucks bei Matthäus. In der That ist dieser Ausdruck so wenig klar, daß sich zum mindesten schwer ein Beweis für eine von den übrigen Evangelien abweichende Tradition darauf stützen läßt. Dem auf die Abendzeit weisenden *ὀψὲ δὲ σαββάτων* steht das *τῇ ἐπιφωσκούσῃ* entgegen — was doch auf *φῶς*, auf die Frühe hinweist und das Wahrscheinliche wird doch vielmehr die Annahme sein, daß die *σάββατα* nach bürgerlicher Zeitrechnung angenommen wurden. Die Scene mit dem Engel läßt sich doch eigentlich in der Abenddämmerung gar nicht wohl vorstellen. Wollen die Frauen das Grab sich besehen, so werden sie nicht Abends vor sechs Uhr beim Anbruch der Nacht gegangen sein. Wir glauben, daß die Einstimmigkeit der Tradition von der Auferstehung in der Frühe des Sonntags durch Matthäus nicht erschüttert werden kann. Wie sollte aber diese einstimmige Tradition, die ihren Niederschlag in der Feier des Sonntags fand, entstanden sein, wenn Petrus in Galiläa vielleicht am vierten Tag — nach jüdischer Zeitrechnung die erste Erscheinung hatte. Sollte die Hoseastelle, die wir nirgends in den Berichten des

Neuen Testaments finden, wirklich ausreichen, um die Wucht dieser Tradition zu erklären, sollte nicht zum mindesten sich daneben die Auffassung finden, daß Christus unmittelbar nach dem Begräbniß auferstanden sei, wozu ja der Gedanke, daß der Tod ihn nicht habe halten können, allen Anlaß bot, oder sollten nicht sich andererseits Spuren finden, daß die Auferstehung mit der ersten dem Petrus gewordenen Erscheinung zusammengefaßt wurde? Eine so frühe so unbedingte Fixirung der Auferstehung auf den dritten Tag auf Grund einer, wie ich nochmals hervorhebe, im Neuen Testamente nie als Beweis für die Auferstehung angeführte Prophetenstelle — ist einfach undenkbar. Selbst wenn die erste Erscheinung auf den Sonntag wirklich gefallen wäre — ja selbst wenn sie auf die Frühe des Sonntags gefallen wäre, was nach der Keim'schen Auffassung unmöglich wäre — denn am Sonntag früh konnte Petrus nicht schon in Galiläa sein, wenn er in Jerusalem noch den Tod des Herrn abgewartet hatte — konnte der Glaube an eine Auferstehung am dritten Tage sich nicht bilden. Ohne eine gewisse sinnliche Handhabe für den Moment der Auferstehung konnte eine so einstimmige Tradition nicht entstehen. Jede Erscheinung, die ohne Anschauung des geöffneten Grabes erfolgte, ließ ja immer die Annahme zu, daß sie nur die Folge eines schon früher eingetretenen Aktes der Auferstehung sei und aller Wahrscheinlichkeit nach würde diese Annahme irgendwo und irgendwie in der Tradition aufgetaucht sein und wenn auch noch so leise durchschimmern.

Die Gründe aber, welche überhaupt von Keim für bloß galiläische Erscheinungen geltend gemacht werden, sind in der That von so wenig Tragweite, daß sie durch die viel gewaltigeren Gegengründe unseres Erachtens überboten werden. Daß mindestens eine Erscheinung auf galiläischem Boden stattgefunden, soll nicht geläugnet werden. Aber gerade indem Matthäus und nach ihm ohne Zweifel auch der verlorene Schluß des Markus eben nur von Einer galiläischen Erscheinung zu reden wissen, zeigen sie deutlich, daß die galiläische Tradition wesentlich nur von Einer Erscheinung — ohne Zweifel von der den fünfhundert Brüdern zu Theil gewordenen wußte, daß also die übrigen doch von Paulus bezeugten auf einem anderen Terrain stattfanden. Oder sollte es wirklich so abenteuerlich sein, anzunehmen, daß die Erscheinungen an verschiedenen Orten stattfanden — in Jerusalem und Galiläa? Wir vermögen das nicht einzusehen, wir vermögen nicht zu fassen, warum nicht die Apostel, wenn

sie selbst schon in Jerusalem den Herren gesehen hatten, angewiesen werden konnten, nun auch nach Galiläa zu gehen, wenn dort der Herr auch einem weiteren Kreis seiner Anhänger sich zeigen wollte. Selbst wenn man stumme Erscheinungen des Auferstandenen mit Keim annehmen wollte, wäre es sehr naheliegend zu denken, daß die Jünger, nachdem sie in Jerusalem den Herren gesehen, das Bedürfniß fühlten in Galiläa diese Kunde zu verbreiten und daß ihnen hier im Kreise der Anhänger eine neue Erscheinung zu Theil wurde. Beruft man sich einmal auf Matthäus und Markus, so sollte man doch so billig sein zu bekennen, daß auch dort die Jünger als zur Zeit der Auferstehung in Jerusalem anwesend vorausgesetzt werden. Sich gar auf Joh. 16, 32. zu berufen — dazu gehörte von Seiten des Herrn Dr. Keim einiger Muth. Wenn man mit solcher Consequenz jede historische Reminiscenz bei Johannes läugnet, so hat man kein Recht auf ihn sich zu berufen, wenn es einem gerade paßt. Dieses Wort des Johannes ist aber, wenn wir auf dem Boden der Tradition bleiben, allerdings erfüllt worden in der Wartezeit, da die Apostel auch nach den ersten Erscheinungen sich offenbar über ihre unmittelbare Aufgabe noch nicht ganz klar waren, bis Pfingsten kam. Dagegen ist das Wort nicht in Erfüllung gegangen nach Keim'scher Auffassung, denn darnach wäre doch eigentlich nicht ἕκαστος εἰς τὰ ἴδια gegangen — wenigstens nach der einen Version — denn Keim liebt es hier verschiedene vorzutragen. Nach S. 534. zogen die Jünger **mit einander** nach Galiläa. „Der frische Schmerz, die Noth, die Sehnsucht trieb zusammen — der Vereinigung wehrte keine Gefahr, der Eindruck des Kreuzes wich unvergeßlicher Erinnerung. Nach S. 535. ist es nicht der frische Schmerz, sondern Petrus der die Abgefallenen, Muthlosen wieder befestigt und wohl auch zusammenbringt — einen Eindruck des Kreuzes haben die Apostel nach S. 535. gar nicht — denn sie laufen mit Ausnahme des Petrus von Gethsemane direkt nach Galiläa — und Petrus folgt etliche Stunden nachher, ohne zu wissen, ob Christus wirklich gekreuzigt wurde. Herr Dr. Keim versichert, „unmöglich“ beschränkte sich diese Zersprengung auf Verstecke in Jerusalem. Warum das unmöglich sein soll, will uns nicht recht einleuchten. Es giebt allerdings Leute, die „ohne zu verschnaufen bis nach Paris und weiter laufen“, — aber selbst diese pflegen das nicht zu thun, ohne daß, „wir ziehen hinterdrein“ und das Letztere geschah doch den Jüngern nicht; — es giebt aber auch Leute, die wenn sie nicht gerade den Muth haben, einem Gefangenen

nachzuziehen und für sich selbst zu fürchten beginneu nicht gleich drei Tagereisen weit gehen, sondern in einer großen Stadt unter einer Volksmenge, die nach Hunderttausenden zählte, aus der den Propheten von Nazareth herauszugreifen ohne Verrath nicht möglich gewesen wäre, genügend verborgen zu sein hoffen können, die in dem nahen Bethanien unter den vielen galiläischen Festpilgern zunächst eine gewisse Sicherheit suchen konnten. Unter das Kreuz brauchten sie ja darum dem Herrn nicht nachzugehen. Aber wenn wir sagen würden: unmöglich konnten die Jünger gleich nach Galiläa fliehen — wäre unser „unmöglich" nicht eben so berechtigt als das Keim'sche? Wenn wir sagen: „der Schreck lähmte sie, sie suchten eben das nächste Versteck" ist das nicht, auch vom Keim'schen Standpunkt höherer Vorsicht aus, psychologisch eben so denkbar? Aber wir gehen weiter und sagen, wenn doch ohne Zweifel Petrus dem Herrn bis in den hohepriesterlichen Palast folgte, sollten die andern nicht mindestens noch so viel Muth gehabt haben, um irgend wo zu warten und zu sehen, wo es hinaus wolle? Wie? war denn damals, als der Herr sich in die Hand der Häscher übergab, es so ganz ausgemacht, daß es bis an's Kreuz gehe? war es denn ganz undenkbar, daß wenn kein Wunder so doch irgend ein Zwischenfall den Herrn wieder seinen Feinden entriß? konnte nicht die Volksstimme eben so gut sich auch für ihn aussprechen, als sie es gegen ihn that? — und alle diese Möglichkeiten sollten den Jüngern so völlig außer Acht gekommen sein, daß sie blindlings fortstürzten, nicht in Bethanien Halt machten, sondern weiter und immer weiter bis Galiläa, dieselben Jünger, die dann doch wieder den Tod für so unmöglich halten sollen, daß dieser Unglaube an den Tod sich zu Erscheinungen des Auferstandenen verdichtet? Keim legt so großes Gewicht auf das Vorbild des Mords des Johannes — wohlan, wenn dieß ihnen vor die Seele trat, war das nicht auch wieder ein ermuthigendes Beispiel — waren nicht die Johannesjünger unbehelligt geblieben — hatten sie nicht auf alle Fälle doch sich etwas muthvoller benommen? Weiter aber, wenn Petrus den hohepriesterlichen Palast verließ mit dem tiefsten Schuldgefühl, mit einem Schuldgefühl, das ihn in den eigenen Augen nicht würdig machte, sich neben den Herrn mit offenem Bekenntniß zu stellen, hat es dann auch nur einen Schatten von Wahrscheinlichkeit, daß er sofort auch „athemlos" bis Galiläa floh? Wenn er im Palast des Hohepriesters sich ganz unbehelligt fand, sollte er dann nicht so viel Ruhe gewonnen haben, um zunächst innerhalb Jerusalems die Brüder zu

stärken? Ja darf man nicht auch fragen: ob nicht, wenn nicht die unmittelbarste, dringendste Gefahr vorlag, schon der Sabbath sie werde abgehalten haben, solche weitgreifende Fluchtwege zu suchen? Und endlich was ist nach Keim der Grund, der die Tradition abhielt, die Flucht nach Galiläa einzugestehen? Antwort: sie wollte die Ehre der Jünger retten. Wunderliche Ehrenrettung das! — unseres Erachtens wäre es, wenn einmal Flucht, Verläugnung, Furcht zugestanden wurde — nach schwäbischem Sprüchwort auf einen Bauernschuh nicht angekommen. Wer nicht gerade das Maß Keim'scher Vorsicht zu Grunde legt, wird in dem Suchen der Verborgenheit in Jerusalem wahrlich keine solche That des Muthes finden, daß sie im Stande wäre, den Eindruck feigen Verlassens erheblich zu mindern.

Aber wir fragen von hier aus noch einmal: wie steht es dann vollends mit der Auferstehung? Die Jünger sollen also geflohen sein ohne vom Kreuz zu wissen, ohne zu wissen, daß der Herr gestorben, begraben ist. Ehe sie an eine Auferstehung dachten, mußten sie doch erfahren, daß er gestorben sei. Das war aber doch — da der Telegraph nicht zu Hilfe genommen werden konnte — vor Rückkehr der Festkarawane nicht möglich — und wenn ihnen der überwältigende Eindruck der Persönlichkeit des Herrn verbot, ihn als todt zu denken, war es nicht viel natürlicher, daß sie an seinem Sterben zweifeln, wenigstens so lange bis die Frauen kamen und zweifellosen Bericht erstatteten? Damit ist vorweg der Visionshypothese der Nerv abgeschnitten, denn welcher Zeit beburfte es doch, bis die Jünger einmal den Tod erfuhren, dann bis sie den Eindruck innerlich verarbeiteten, bis die Reaktion sich regen konnte — wo bliebe da noch eine Spur von der τρίτη ἡμέρα? Aber auch der Keim'schen Auffassung ist das tödtlich. Denn wenn die Jünger von Kreuz und Begräbniß am dritten, auch am vierten Tag nichts wußten, so mußte ihnen eine Erscheinung des Herrn — vollends eine stumme geradezu unverständlich sein, konnte zum mindesten nicht ihnen den Eindruck einer Auferstehung geben. Es wäre ja aber an sich auch ganz unnatürlich, daß der Herr sich ihnen als lebend offenbarte, ehe sie vom Tode wußten. Bei der athemlosen Flucht scheint Keim — in der That die Frage ganz vergessen zu haben, wie die Jünger den Tod erfuhren: denn wie wir gesehen haben, stellt er ganz naiv Beides zusammen — die Flucht von Gethsemane aus und den Eindruck von Kreuz und Tod bei den Jüugern. — Auf eine Frage noch gewichtigerer Art sieht sich freilich das Keim'sche Buch gar nicht veranlaßt,

eine Antwort zu geben — wir müssen sie aber dennoch erheben. Wie konnte die Gemeinde in Jerusalem entstehen, wenn der Herr lediglich in Galiläa sich offenbarte? Folgen wir Keims Andeutungen, so war das heißblütige Galiläa empört über den Prophetenmord Jerusalems. Diese Stimmung benutzen die Apostel um die galiläischen Anhänger zu sammeln. Ihnen erscheint der Herr, „Kapharnahum" wird der Hauptsitz der Gemeinde. Was in aller Welt sollte die vorsichtigen Jünger veranlaßt haben, sämmtlich in das Propheten mordende Jerusalem zu übersiedeln, Jerusalem, an das sich die trübsten Erinnerungen knüpften, wo das Vorhandensein von Anhängern nach Keim'scher Darstellung eigentlich ganz unbegreiflich ist? Galiläa, die Stätte des Wirkens des Lebendigen, die Stätte der Erscheinungen des Auferstandenen sollten sie verlassen haben, um die Todesstätte mit ihren blutigen Spuren aufzusuchen? Und die Erinnerung an einen solchen Umzug, an eine solche Verlegung des Hauptsitzes der neuen Gemeinde sollte der Tradition bis auf die letzte Spur verloren gegangen sein — nirgends sollte sich auch eine Spur von Eifersucht einer galiläischen Urgemeinde gegen eine jerusalemische finden? Wir gestehen dieß Räthsel erscheint uns so groß, daß wir, wenn die Keim'sche Anschauung auch noch viel plausiblere Stützen hätte, schon aus diesem einen Grunde sie verwerfen müßten. Die Stiftung einer jerusalemischen Muttergemeinde ist uns nur verständlich, wenn wir einmal die Spuren jerusalemischer Wirksamkeit des Herrn, die wir außer bei Johannes auch bei den Synoptikern finden, nicht außer Acht lassen — wenn auch in Jerusalem ein fester Kern von Anhängern des Herrn sich fand — sodann wenn die Apostel in Jerusalem das Schmerzlichste und Herrlichste mit erlebten, Tod und Auferstehung. Nur dann begreift sich, daß die Jünger nicht die galiläische Wirksamkeit des Meisters fortzusetzen suchten, sondern an Jerusalem sich gebunden fühlten. Freilich selbst so wäre die Muttergemeinde Jerusalems nicht recht erklärlich — wenigstens nicht in so früher Zeit erklärlich als bis die schon sich ausbreitende Missionsthätigkeit einen umfassenderen Centralpunkt als „Kapharnahum" verlangte, wenn nicht der Auferstandene geredet und ausdrücklich eine deßfallsige Bestimmung gegeben.

So Vieles der Herr auch vor seinem Tode schon über die Zukunft geredet haben mochte, die ganze Gemeindebildung ist uns unverständlich, wenn nicht der Auferstandene wirklich geredet hat. Abgesehen von dem bereits Geltendgemachten, daß eine bloß stumme

Erscheinung des Auferstandenen sie nicht über den Eindruck einer Geistererscheinung hinausführte, konnte dieselbe, auch wenn sie sie als eine himmlische Vollendung, als eine Bürgschaft für die Messianität des Herrn ansahen, nicht hinreichen, um sie auch mit dem Eifer zur Gründung einer Gemeinde zu erfüllen. Da lag es doch zunächst für sie nahe, zu warten, bis er selbst erscheinen und das Messiaswerk wieder aufnehmen werde. Es handelte sich für den Herrn doch nicht lediglich darum, den Jüngern wieder Muth zu machen, ihnen von seinem Leben Kunde zu geben, dazu hätte in allwege eine von Gott gewirkte Vision hingereicht —, sondern es handelte sich darum, ihnen für ihr nächstes Wirken Direktiven zu geben ihnen die Einsicht in das Muß des Leidens und des Sterbens und Auferstehens aufzuschließen. In dieser Hinsicht ist die Bedeutung der Stiftung der Taufe nicht zu unterschätzen und Keim hat unseres Erachtens nicht gut daran gethan, wenn er seinen früheren Hinweis auf die Einsetzung der Taufe als einen Beweis für die Auferstehung retraktirte. Eine solche offenbar von Anfang an widerspruchslos im Schwange gehende Institution kann nur auf den Herrn selbst zurückgeführt werden und für eine so wichtige Stiftung sollte die Tradition die Ahnung des Zeitpunktes ganz verloren haben? Daß, selbst wenn Keim hier wieder einmal dem johanneischen Evangelium eine Notiz entlehnen wollte, die Angabe von dem Taufen der Jünger des Herrn (4, 2.) nichts beweisen würde, liegt auf der Hand, da doch diese Taufe nicht eine Taufe auf Jesus hin gewesen wäre, sondern eine einfache Fortsetzung der Johannistaufe. Die Einsetzung einer Taufe auf den Namen Jesu (Apostelgesch. 2, 38) ist eigentlich auch vor der Auferstehung gar nicht recht denkbar, da bei den Jüngern als Voraussetzung eine Anschauung von seiner Person dazu gehörte, wie sie doch wesentlich erst durch die Auferstehung vollendet wurde. Bei der Zurückhaltung, welche der Herr im Ganzen den Jüngern gegenüber auch, soweit wir sehen können, in Aussagen über seine Person beobachtete, um ihre Erkenntniß organisch von innen heraus an der Beobachtung seines Werkes und seiner Person reifen zu lassen, sind wir genöthigt, die Einsetzung der Taufe mindestens nicht früher als die des heiligen Abendmahles uns zu denken. Wäre sie aber wie dieß unter den gewaltigen Bewegungen der letzten Tage, in welchen der Herr „frei heraus" zu reden anfing und in mehr als einer Hinsicht seine Zurückhaltung fahren ließ, eingesetzt worden, so könnten wir nicht denken, wie die doch gerade in Bezug auf diese letzten Tage

so sorgfältige Tradition dieß sollte ganz vergessen haben. Wie die Taufe das wichtigste Stück für die Gemeindebildung, zu welcher nun die Apostel angewiesen werden sollten, war, so werden überhaupt die Reden des Auferstandenen, wie auch die wirklich überlieferten, zeigen, Winke für die nächste Aufgabe der Apostel, Hinweise auf die Bedeutung der Auferstehung, für seine Person und sein Reich enthalten haben, — nicht wesentlich neue Aufschlüsse, nicht Mittheilungen, die früher Gesagtes wesentlich zu ergänzen gehabt hätten — weßwegen wir uns andererseits auch über die Spärlichkeit der Mittheilungen in unseren kanonischen Evangelien nicht zu wundern haben. Aber, daß Jesus sich einfach lebendig gezeigt hätte ohne ein Wort zu reden, das wäre unseres Erachtens schon gegen die göttliche Oekonomie gewesen, die, wenn sie einmal ein solch' großes Wunder thut, doch gewiß dasselbe auch besser ausnützt.

Wenn aber ein solcher von der Tradition der kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte einstimmig bezeugter, von Paulus, wie wir oben sahen, durchaus nicht widersprochener Verkehr des Auferstandenen mit seinen Aposteln stattfand, so hat es auch nicht nur die Angabe des Lukas, sondern die innere Wahrscheinlichkeit für sich, daß ein förmlicher Abschluß der Erscheinungen eintrat, daß der Herr seinen Jüngern den Eindruck hinterließ, es sei nun auch die Zeit dieses Verkehrs vorüber. Die Wiedergabe des faden Spottes, daß doch der Himmel nicht vertikal über dem Oelberg sein werde, hätte sich Keim ersparen können — da derselbe seine eigene Ansicht mindestens eben so gut trifft. Denn wenn Jesus sich selbst, oder Gott ihn den Aposteln dadurch lebendig erwies, daß sie sein Bild in objektiver Erscheinung am Himmel sahen, so konnte ein weiser Mann ja auch auf die kluge Bemerkung kommen, Herr Dr. Keim scheine die Welt der Seligen in den Wolken zu suchen. Wir meinen, daß selbst wenn die Welt der Vollendung kein ποῦ hätte — was man freilich bei einer leiblichen Auferstehung selbst im Keim'schen Sinn kaum wird umgehen können —, so ließe sich der Eingang in diese Welt der Vollendung nicht anders faßbar, sinnlich darstellen machen, als durch eine Erhebung über unser Oben. Wer weiß, ob allen materialistischen Naturforschern unserer Tage die erhabene Wahrheit, daß die Erde rund sei und es kein Oben und Unten gebe sich so unauflöslich fest eingeprägt hat, daß sie nicht in gewissen Umständen dazu kommen könnten, ihr Auge hinaufzuheben zu diesem sichtbaren Himmel, als könnte doch das möglicher Weise etwas wie

ein Gott sein. Was man, die Auferstehung einmal zugegeben und zwar die leibliche, gegen eine Himmelfahrt einwenden konnte, ist mir unerfindlich. Von hier aus wenigstens wird gegen den Bericht des Lukas nichts Erhebliches erinnert werden können. Ob es darum auch der Harmonistik gelingen wird, die Berichte unter einander zu widerspruchsloser Einheit zu bringen, ist eine andere Frage, die wir nicht bejahen möchten. Wir haben auch gar kein Interesse daran, um jeden Preis alle Unterschiede auszugleichen. Menschlich zu reden hatte auch der Geist Gottes kein so großes Interesse daran, die heiligen Schriftsteller vor einem historischen Versehen zu behüten. In den Hauptsachen stimmen die Evangelien und Apostelgeschichte überein, darin daß der Herr einen wirklichen, sinnfälligen, freilich von unseren gewöhnlichen irdischen Leibern unterschiedenen geistlichen Leib gehabt und daß er mit seinen Aposteln geredet und verkehrt habe, darin, daß die erste Erscheinung im Zusammenhang mit der Entdeckung des offenen Grabes gestanden sei und Frauen zu Theil geworden; daß ferner die Apostel noch in Jerusalem gewesen seien, darin endlich, daß die Auferstehung am dritten Tage erfolgt sei. Das sind aber die Hauptpunkte. Daß Erscheinungen in Jerusalem und Galiläa sich nicht ausschließen und die Harmonistik bis zu diesem Grade jedenfalls alle Berechtigung hat, kann nur mit Machtsprüchen von Abenteuerlichkeit behauptet werden. Daß Paulus nicht minder eine leibliche, sinnfällige Erscheinung auf Erden — nicht nur vom Himmel her — voraussetzt, zeigt 1 Cor. 15., daß er einen Verkehr des Auferstandenen mit den Aposteln eben so wenig ausschließt als Erscheinungen, welche den Frauen zu Theil geworden, glauben wir erwiesen zu haben; daß er mit dem ἐταφη und der τρίτη ἡμέρα mittelbar den Zusammenhang der Erscheinungen mit dem leeren Grab und in Jerusalem bezeugt, sollte nicht geläugnet werden. Darum halten wir einen Compromiß zwischen der Visionshypothese und der realen Auferstehung im Sinne des Neuen Testaments, wie ihn Keim versucht, für einen unglücklichen Ausweg. — Daß die Visionshypothese nicht im Stande ist, ohne Angriff auf die sittliche Integrität der Apostel, namentlich auch des Paulus die vorliegenden Thatsachen befriedigend zu erklären, dürfte ihren Vertheidigern, wenn sie nicht die große Kunst je und je rasend machte, ihr eigenes Bewußtsein sagen. Daß dieselben dennoch ihrerseits der Apologetik, auch wenn sie noch viel gewaltigere Gründe für sich aufzuthürmen wüßte, keine Concession machen werden, erklärt sich einfach.

Noch schlimmer, sagt Keim S. 584. „ist der Widerspruch dieser leiblichen Auferstehung mit unseren allgemeinen Voraussetzungen vom Gang und Wesen des Menschenlebens“ — und leitet damit eine Reihe von Fragen ein, die sich in Bezug auf die Veränderung des im Grabe liegenden Leibes, des Verhältnisses von Leib und Seele anläßlich der Auferstehung erheben. Wer diese Fragen alle gelöst haben will und zwar aus unserer sinnlichen Empirie heraus gelöst haben will, ehe er sich entschließen kann, an die Auferstehung des Herrn zu glauben, wird freilich gut thun, sich vorher mit der Visionshypothese, oder irgend einer anderen Hypothese leidlich abzufinden. Wenn wir uns hier zur Aufgabe gesetzt hätten, die Lehre von der Auferstehung dogmatisch zu erörtern, wüßten wir wohl Eines und das Andere zu sagen, was vielleicht im Stande wäre, die Sache unserem Vorstellen näher zu bringen — wir könnten hinweisen auf die Imponderabilien, welche die Naturwissenschaft entdeckt hat, darauf hinweisen, daß es denn doch noch Körper höherer Ordnung, feinerer Organisation geben kann, welche ein adäquateres Organ für den Geist bilden als unsere irdische Leiblichkeit, immer doch müßten wir behaupten, daß die Veränderung, die mit des Herrn Leib vorgegangen, aus den Hergängen unserer empirischen Natur nicht zu erklären sei, daß die Körperlichkeit des Herrn eine solche gewesen und sei, wie sie unter den Gegenständen der Erfahrung nicht vorkomme. Kommt es dem Glauben auf den Erweis an, daß auf diesem Punkte eine übersinnliche Realität in diese Sinnenwelt eingegriffen habe, so liegt auf der Hand, daß er auf den Versuch verzichten muß, diese Thatsache unserem im Uebrigen auf die Erfahrungswelt beschränkten Erkennen durchsichtig zu machen. Wer nun a priori einer jeden Thatsache, welche nicht mit unserem Erfahrungswissen und den Hergängen bei demselben in Einklang zu bringen ist, Zustimmung versagt und in allem, was mit der täglichen Erfahrung nicht harmonirt, ohne Weiteres auch einen Widerspruch gegen das Denken und die Wissenschaft sieht, wird auch unter keiner Bedingung von der Realität der Auferstehung sich überzeugen lassen auf rein wissenschaftlichem Wege — und eine Auferstehungslehre wie die Keim'sche wird einer solchen Forderung gegenüber ebensowenig bestehen, wie die der kanonischen Evangelien. Wenn ein Ulrici mit aller Schärfe philosophischer Untersuchung in seinem Werke „Gott und Mensch“ schließlich auf das Resultat kommt, daß die Seele eine bedingte Kraft sei, die beim Tode nicht verloren gehe, sondern so-

bald sie in neuen Organen die Bedingung ihrer Wirksamkeit wieder finde, auch wieder thätig sein könne, so würde eine derartige wissenschaftliche Voraussetzung mehr für die Auferstehung im Sinne der Evangelien reden, als für eine sinnliche Wirkung einer rein einheitlichen Substanz sprechen. Das sieht nur etwas geistartiger, etwas sublimer aus, ist aber in Wahrheit vielmehr ein hölzernes Schüreisen als die Erscheinung einer mit wirklicher Sinnlichkeit wieder umkleideten Seele. Daß die Auferstehung des Herrn, wenn der Glaube auch sich ihrer Thatsächlichkeit gegen die Versuche, sie anderweitig zu deuten, auf dem Wege des historischen Beweisverfahrens zu versichern sucht, doch nur eine Sache für den Glauben ist, wird die Apologetik nicht läugnen wollen und von hier aus muß sie auch das von Celsus bis Schenkel gebrauchte, auch von Keim — man weiß nicht ganz sicher, ob zustimmend — erwähnte Argument für den Zweifel, daß der Herr nur den Gläubigen sich geoffenbaret habe, als ein von völlig falscher Voraussetzung ausgehendes ansehen. Der Glaube, um den es sich für den Herrn handelte, konnte ja doch nicht das bloße Fürwahrhalten sein; die übersinnlichen Realitäten werden doch nicht zur Befriedigung gewöhnlicher Neugier oder intellektualistischen Hochmuths geoffenbaret, sondern sie werden den demüthigen heilsbegierigen Herzen kund, die sehnend sich nach ihnen ausstrecken. Insoferne setzte freilich naturnothwendig die Offenbarung des Auferstandenen den Glauben voraus — insoferne möchte auch bei Paulus von dem Glauben die Rede sein. Wäre er nicht vorher schon disponirt gewesen, daß wirklich nur das tiefste, freilich von Wille und Verstand gleichmäßig überwältigte Sehnen durch die Offenbarung des Auferstandenen gestillt wurde, so wäre diese Offenbarung sicher nicht erfolgt. Wo das Uebersinnliche dem in das natürliche Leben versunkenen, in eigenen Hochmuth sich gegen Oben verschließenden Sinne sich darstellt, da wird solche Darstellung zum Gerichte. In diesem Sinne ist gewiß richtig, daß die Erscheinung des Auferstandenen ein Gericht für die Feinde gewesen wäre — so oder so — aus diesem Grunde ist es bezeichnend, daß auch Paulus durch die Erscheinung des Auferstandenen zunächst ein Gericht — die Blindheit — erfährt. Die moderne Kritik ist für das Wesen des Glaubens im Ganzen sehr unverständig. Auf der einen Seite will sie im Glauben den ethischen Faktor ausschließlich betonen. Damit glaubt sie für ihre kritische Operationen das freieste Feld sich eröffnet zu haben, denn die ethische Bestimmtheit des Herzens soll ja von der

intellektuellen Funktion ganz unabhängig, der Glaube in gar keinem inneren Zusammenhang mit dem Gegenstande, auf dem er sich bezieht, stehen. Auf der anderen Seite wird der Glaube auch wieder ganz intellektualistisch gefaßt und Rénan will den Glauben an die Auferstehung auch wieder von den Ergebnissen einer medizinisch-philosophischen Untersuchung abhängig machen, es wird ohne Weiteres vorausgesetzt, Kaiphas und Herodes hätten geglaubt, wenn der Herr sich etwa in ihrer Gegenwart einer solch' medizinisch-philosophischen — womöglich auch polizeilichen Untersuchung unterzogen und so wissenschaftlich seine Auferstehung erwiesen hätte. Der Glaube aber ist seinem Wesen nach das Ineinander der ethischen und intellektuellen Funktion. Wie die Aufnahme des Gegenständlichen überhaupt Sache der Erkenntniß ist, so kann auch das Uebersinnliche zunächst nur auf dem Wege der Intelligenz in den Menschen eindringen; aber weil eben das Uebersinnliche eine bestimmte ethische Bedeutung für den Menschen hat, darum ist auch die Aufnahme desselben ethisch bedingt. Darum war die supernaturale Apologetik freilich auf verkehrten Wegen, wenn sie meinte, von aller ethischen Voraussetzung absehend die Autorität des Herrn rein auf Wunder und Weissagungen gründen zu können; aber ebenso verkehrt wäre es, die Wunder insbesondere die Auferstehung von der Apologetik ausschließen zu wollen, da sie bei dem Vorhandensein der inneren Bedürftigkeit und Erschlossenheit für das Uebersinnliche in der That an dem, was sich aus der Welt des Uebersinnlichen als Realität bezeugt, den festen Grund hat für ihr Beweisverfahren. Und wie der Herr Alles that, um die, welche glauben wollten, von der Thatsächlichkeit seiner Auferstehung zu überzeugen, ihnen auch gegen die von Außen her kommenden Angriffe des Zweifels ein objektives Pfand des Glaubens darzubieten — nicht aber die Ungläubigen selbst durch ausschließliche Einwirkung auf das intellektuelle Vermögen zu einer rein erkenntnißmäßigen Zustimmung zu nöthigen, so kann auch die Apologetik ihre Aufgabe nur darin sehen, die Angriffe der Kritik als nicht zutreffend zu erweisen — nicht aber denen, welche entschlossen sind, den übersinnlichen Mächten die Möglichkeit der Einwirkung auf die Sinnenwelt zu verwehren, eine Zustimmung zu der Thatsächlichkeit der Wunder, insbesondere der Auferstehung abzunöthigen. So ihre Aufgabe begränzend kann die Apologetik, wie mir scheinen will, noch immer mit ungeschmälertem Triumph bei der Auferstehung verweilen. Daß die ganze Geschichte der ältesten christlichen Kirche am leichtesten sich unter Voraussetzung der Thatsächlichkeit

der Auferstehung und der Richtigkeit der biblischen Berichte darüber erklärt, wird von keinem der Gegner geläugnet werden. Wenn wir sehen, wie die Kritiker in Zwiespaltigkeit gerathen über wichtige Fragen — wie die Einen nur aus der Vision der Frauen sich alles Folgende zurecht zu legen wissen, die Anderen die Frauen ausschließen, die Einen von Petrus, die Anderen von Paulus ausgehen, die Einen nur in Jerusalem, die Anderen nur in Galiläa den Schauplatz für die Erscheinungen zu suchen wissen, die Einen ein Jahr lang die Erscheinungen fortgehen, die Anderen sie in den ersten Tagen enden lassen, so will es doch den Anschein gewinnen, als seien die in den Berichten der kanonischen Evangelien sich findenden Widersprüche geringfügig den im kritischen Lager selbst sich geltend machenden gegenüber. Wie eine Hypothese gleich zehn andere nach sich zieht und unvermerkt ein reines Phantasiegebäude entsteht, bei dem man nach Belieben oder vielmehr nach der Nothwendigkeit der einmal zu Grunde gelegten Ansicht dazu thut oder wegläßt, schließlich ohne alle objektiven Gründe, davon giebt die Keim'sche Darstellung von der Auferstehung ein bedeutsames Zeugniß. Wie viel Kunst mußte aufgeboten werden, um die Hypothese von der Flucht der Jünger nach Galiläa zu begründen! Ja wenn man eben von der Auferstehung des Herrn zurückschaut auf das ganze Lebensbild des Herrn, wie es von Keim gezeichnet ist, bekommt man nicht vielfach den Eindruck, daß der Verfasser wie er freilich in etwas anderem Sinne in der Vorrede zum letzten Theile sagt: „über Kräfte“, gearbeitet hat — daß aller Kunst geschichtlicher und psychologischer Kleinmalerei, aller Kunst pikanter, sententiöser Ausdrucksweise, rhetorischer Bilder und Wortfülle nicht gelingen wollte, nach Abstreifung des Wunderbaren in Person und Geschichte des Herren den gewaltigen Eindruck dieser einzigartigen Gestalt wahrhaft verständlich zu machen — und scheitert nicht, was in dieser Richtung etwa geleistet war, doch schließlich an der Auferstehung — auch wenn wir alle Einschränkungen zugeben wollten, welche Keim den evangelischen Berichten auferlegt? davon möge es gestattet sein, in einem zweiten Artikel des Näheren zu reden.

Schleiermacher's
Idee des höchsten Gutes und der sittlichen Aufgabe.

Von

Dr. Friedr. Carl Heman, Pfarrer in Konken bei Kusel (Pfalz).

Die drei Hauptbegriffe, um die es sich von jeher handelte, seit es eine Wissenschaft der Ethik giebt, sind die Begriffe: Tugend, Pflicht und Gut. Alle drei sind gleich bedeutsam und wichtig für das System der Ethik, obwohl dieß nicht immer erkannt wurde. Es ist bekannt, wie nicht nur die gesammte Ethik des Alterthums, sondern alle ethischen Systeme bis auf Schleiermacher, wiewohl ihnen die Idee eines höchsten Gutes nicht fremd war, vielmehr von ihnen allen mit Vorliebe erörtert und aufs verschiedenartigste bestimmt wurde, doch diesen Begriff nicht zur systematischen Construction der Ethik zu verwenden wußten. Die Ethik gestaltete sich entweder zur Tugendlehre oder zur Pflichtenlehre, indem die einen die Tugend und das höchste Gut identificirten, andre das zur Realisirung des höchsten Gutes geforderte sittliche Thun, die Pflichten, in den Vordergrund stellten. So kam es, daß nicht einmal die Lehre von den Tugenden und die Lehre von den Pflichten als gleichwichtige und selbständige Theile des Systems erkannt wurden, sondern daß je eines dem andern untergeordnet und von demselben und in dasselbe gleichsam verschlungen wurde. Es ist darum klar, daß es auf diese Weise zu keiner in sich geschlossnen Systematik der ethischen Wissenschaft kommen konnte; sie behielt immer etwas Unfertiges und glich durchaus einer blos empirischen, nicht speculativen, Wissenschaft, der die verschiedensten Principien, Grundsätze, Maximen, Axiome zu Grund gelegt werden konnten, ohne daß ein gewisses und festes Criterium weder für die Form noch für die Substanz dieser Wissenschaft vor-

handen gewesen wäre oder mit Sicherheit hätte aufgestellt werden können. Es war die That Schleiermacher's, wodurch diesem der Würde der Wissenschaft unangemessenen und jeden wahren Fortschritt derselben hinderlichen Schwanken ein Ende gemacht wurde. Indem Schleiermacher der Tugend- und Pflichtenlehre die Lehre von den Gütern und ihrem Inbegriff, dem höchsten Gut, hinzufügte oder vielmehr vorausgehen ließ, und indem er das Verhältniß dieser Theile des Systems aufs feinste und scharfsinnigste bestimmte und dadurch der Ethik eine systematische, in sich beschlossene Gestaltung gab, ist er der Begründer nicht nur eines eigenthümlichen neuen ethischen Systems, sondern der Begründer der Ethik als wahrhaft systematischer Wissenschaft überhaupt geworden. Wenn gegen den Wendepunct des Jahrhunderts hin Kant der Begründer einer neuen Logik oder Metaphysik wurde und später Schelling als Erfinder einer neuen Naturphilosophie auftrat, so reiht sich ihnen nicht unwürdig als Dritter Schleiermacher an, der mit vollem Recht der Erneurer der Ethik genannt werden darf.[1]) Wie Kant vom Standpunct der Kritik aus eine neue Philo-

[1]) Der Gang der neuern Ethik hat durchaus Schleiermacher zum Ausgangspunct; er gab den Anstoß zu dem geschichtlichen Verlauf, den die Ethik als Wissenschaft in unsrem Jahrhundert genommen hat. Es ist nur daran zu erinnern, daß er den Begriff des „Ethischen" überhaupt ganz original und ganz total verschieden von allen seinen Vorgängern bestimmte und diese seine Grundbestimmung ist bis auf den heutigen Tag bei allen spätern, mit Ausnahme derer, die wie Herbart ganz außer der historischen Entwicklungskette stehen herrschend geblieben.

Es ist darum historisch unrichtig und unkritisch, diesen Verlauf auf Kant oder Fichte zurückführen zu wollen. Allerdings haben diese beiden auch schon den Versuch zu neuer Begründung und Gestaltung der Ethik gemacht, allein die Wirkung war nur eine augenblickliche, keine dauernde und durchgreifende, wie bei Schleiermacher. Dieser urtheilt selbst über seine Vorgänger sehr zutreffend, wenn er sagt: „Die Kant'sche Grundlegung der Metaphysik der Sitten mit ihrem kategorischen Imperativ machte freilich ein glänzendes Glück, aber schon die Ausführung auf diesem Grunde, welche in der Rechtslehre und Tugendlehre als die wirkliche Metaphysik der Sitten auftrat, vermochte nicht den ersten Erfolg zu rechtfertigen. Fichte's System der Sittenlehre ist unter allen Werken dieses ausgezeichneten Denkers vielleicht das der Form nach vollendetste; die Wirkung aber, die es hervorgebracht hat, ist verhältnißmäßig wohl die geringste". Schleiermacher S. W. III. 2. 446. — Daß Schleiermacher in Bezug seiner allgemeinen Ansichten über Gott und Welt den philosophischen Ansichten Fichte's folgte, Ansichten die sich auch in seiner Ethik geltend machen, thut der Originalität seines ethischen Systems als solchen keinen Abbruch, sowenig als es der Originalität des Hegel'schen Systems Abbruch thut, daß es von Schelling'schen Gedanken ausgegangen ist.

sophie begründete, die auf so strenge Systematik angelegt war, daß sein Nachfolger Fichte in der Wissenschaftslehre schon die Philosophie selbst zu haben behaupten konnte, so hat die „Kritik der bisherigen Sittenlehre" auch Schleiermacher zur Entdeckung einer solchen Ethik geführt, die auf ein zusammenhängendes, scharf gegliedertes System von Begriffen aufgebaut ist, unter welchen der des höchsten Gutes die hervorragende Stelle einnimmt. Schleiermacher hat hiermit der ethischen Wissenschaft einen Erwerb beigebracht, der ihr nicht mehr wird verloren gehen; zugleich hat er selbst sich hiermit ein Verdienst erworben, das von allen Verdiensten Schleiermacher's um die philosophischen und theologischen Wissenschaften, wenn auch nicht des gefeiertste, doch gewiß das dauerndste ist; [1]) wie denn auch in der großen und reichen Perlenschnur seiner Werke jene Abhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes zu den kostbarsten und gediegensten Perlen gehören, indem sie nicht bloß durch die an Schleiermacher gewohnte dialectisch concise Entwicklung, sondern ebensosehr durch lichtvolle Klarheit und tiefsinnige Fülle der Gedanken sich auszeichnen. Mit richtigem Blick hat Schleiermacher erkannt, daß die Ethik in Gestalt einer bloßen Tugendlehre nicht Anspruch machen könne, auf gleiche Linie mit andern systematischen Wissenschaften, als Dialectik und Physik [2]) gesetzt zu werden, weil sie noch einer eignen Wurzel, eines innern Princips ermangle. Durch Einführung der Lehre vom höchsten Gut und den Gütern suchte er diesen Mangel zu decken. Durch ihn ist dieser Begriff Grundlage und zugleich Spitze der ganzen Ethik geworden; Grundlage, weil dadurch Umfang und Bereich des Sittlichen bestimmt wurde, Spitze, insofern Tugend und Pflicht ihren letzten Zweck in der Realisirung des höchsten Gutes finden. Ja dieser Begriff ist der eigentliche Centralbegriff geworden, um den alle übrigen Begriffe sich gruppiren und bis jetzt ist weder ein anderer Begriff gefunden worden, der jenen aus seiner centralen Stellung

[1]) Richard Rothe, Theol. Ethik, I. 401, 2. Auflage: „Es gehört zu den unvergänglichen Verdiensten Schleiermacher's nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in der dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag.

[2]) In diese Reihe die Ethik einzufügen ist nämlich Schleiermacher's Bestreben, denn ihm zerlegt sich das Ganze der Wissenschaften in drei Glieder, in die ideale Wissenschaft der Dialectik und in die zwei realen Wissenschaften von der Natur und von der Vernunft, von denen beiden die erstere sich wieder scheidet in speculative Physik und empirische Naturkunde und letztere in speculative Ethik und empirische Geschichtskunde.

hätte wieder verdrängen können, noch hat sich überhaupt eine Methode gezeigt [1]), wodurch diese seine Stellung entbehrlich erschienen wäre. Wie erst hiemit Einheit und Geschlossenheit in die Ethik gekommen ist, daß sie nun mit Recht als „System" auftreten konnte, so scheint auch, als ob ihre systematische Form für immer an diesen Begriff sollte gebunden bleiben. — Für die formelle Gestaltung dieser Wissenschaft giebt es demnach nunmehr keinen wichtigern Begriff als den des höchsten Gutes und diese seine Wichtigkeit wird dem Begriff bleiben, wie auch sein Inhalt bestimmt werde.

Jedoch ist für die Ethik keineswegs gleichgültig, welche Bestimmungen diesem Begriffe gegeben werden, und von welcher Idee des höchsten Gutes der Begriff abgeleitet wird, vielmehr giebt die Idee des höchsten Gutes der Ethik eben ihren Inhalt und je nachdem Wesen und Umfang und Inhalt dieser Idee begriffsmäßig weiter oder enger, reicher oder dürftiger bestimmt werden, wird auch das Gebiet der Ethik ausgedehnter oder beschränkter, ihr Inhalt voller oder ärmer sich gestalten. Da es nun Schleiermacher keineswegs bloß um die formale Verbesserung der Ethik zu thun war, so suchte er durch die Güterlehre der Ethik auch eine größere Fülle des Inhalts zu geben und auch in dieser Beziehung ist von ihm ein wirklicher Aufschwung ausgegangen. So trägt denn die Ethik formal und material seit einem halben Jahrhundert den Stempel seines Geistes, während Metaphysik und Naturphilosophie längst die Gleise fast gänzlich wieder verlassen haben, in welche seine beiden großen Zeitgenossen dieselben geleitet haben. Dieser Bestand seiner Arbeit ist keineswegs bloß dem Zufall zuzuschreiben, daß er etwa nur einen glücklicheren, noch genialeren „Griff" als jene gethan hätte [2]), vielmehr dürfte der Grund darin liegen, daß Schleiermacher die Umgestaltung seiner Wissenschaft durch ihre Anknüpfung an die bewundernswerthen Ergeb-

---

[1]) Chalybäus System der speculativen Ethik, ist unter den neuern fast der einzige, der doch einen andern Weg der Darstellung eingeschlagen hat, daß aber „seine Systematik, worin er den ganzen Werth seines Versuchs" legt, wie er sagt, auch nur im geringsten den Vergleich mit der Systematik und Architectonik der Schleiermacher'schen Ethik aushalten könne, ist wohl kaum zu behaupten.

[2]) Rothe I. 402. Wenn Rothe Schleiermacher's imponirende Ausführung der Güterlehre so benennt, so widerspricht dieß ganz und gar Schleiermacher's wissenschaftlicher Art, welche keineswegs bloß in die Sachen genial hineingriff, sondern vielmehr sie in nüchterner und besonnener Dialectik abwog.

nisse der griechischen Weisheit bewirkte, denn der Gedanke eines höchsten Gutes ist von der alten Philosophie hergenommen, von der er zuerst sowohl gefunden als entwickelt worden ist.

Allein das einfache Herübernehmen des Begriffs, sowie ihn die Alten erkannten und bestimmten, würde noch zu keinem wahren Fortschritte führen und könnte dem Bedürfniß der neuen Wissenschaft keineswegs genügen. Die einfache, unveränderte Aneignung würde beweisen, daß wir immer noch wissenschaftlich in der geistigen Sphäre des Alterthums gefangen seien und daß die neue Wissenschaft noch keinen Fortschritt über das Alterthum hinaus gemacht habe. Ja noch mehr! Es würde beweisen, daß wir auch in sittlicher Beziehung die Stufe des Alterthums noch nicht überschritten hätten. Denn die Lehre vom höchsten Gut, wie sie das Alterthum aufgestellt hat, in die gegenwärtige Wissenschaft herüberzunehmen, ist nur möglich, wenn die sittliche Aufgabe des Menschen, das Ziel und der Zweck seines sittlichen Handelns noch jetzt als keine andern erkannt sind als damals. Denn beides, der Begriff des höchsten Gutes und der Begriff der ethischen Aufgabe sind unter einander auf's engste verknüpft. Das höchste Gut ist ja immer der Endzweck des sittlichen Handelns. Wie demnach das höchste Gut bestimmt wird, so gestaltet sich die sittliche Aufgabe und der sittliche Lebensproceß; und umgekehrt, hinter der dem Menschen gestellten sittlichen Aufgabe darf der Begriff des höchsten Gutes nicht zurückbleiben, er darf nicht niedriger und dürftiger sein, als jene fordert. Es ist nun zweifellos, daß durch die großen Ideen des Christenthums dem Menschen auch neue, höhere sittliche Zwecke gesteckt worden sind, und daß die sittliche Aufgabe der einzelnen Menschen und der ganzen Menschheit nicht nur klarer erkannt wird, als dieß im vorchristlichen Alterthum der Fall war, sondern daß sie auch wesentlich verändert, erhöht und vertieft worden ist, in einer Weise, wovon die vorchristliche Erkenntniß und Wissenschaft kaum eine Ahnung haben konnte. Ist demnach anerkanntermaßen die sittliche Aufgabe eine andre geworden, so ist unmöglich, daß der Begriff des höchsten Gutes derselbe bleiben kann, wie im Alterthum [1]. Es wird also zu untersuchen sein, wie Schleiermacher die Idee des sittlichen Zweckes und des ethischen Processes gefaßt hat; ob dem Bewußtsein

---

[1]) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik II. S. XI.; „Jede ihre Aufgabe vollständig erkennende ethische Wissenschaft ist auch religiöse „christliche Ethik", und erst die richtig gefaßte „christliche Moral" enthält auch die ganze ethische Aufgabe".

von der sittlichen Aufgabe des Menschen, wie sich dieß Bewußtsein unter dem versittlichenden Einfluß des Christenthums gebildet hat, Genüge gethan wird oder nicht. Nur in engster Verknüpfung mit dieser Untersuchung wird sich Schleiermacher's Idee des höchsten Gutes darstellen lassen. Denn das ist einleuchtend und leicht ersichtlich, daß die Erkenntniß dieser Idee nicht bloß keine selbstverständliche und von vornherein gegebene ist, die aus den Merkmalen eines concreten Gegenstandes leicht und jederzeit gleichmäßig abstrahirt werden könnte, sondern daß es vielmehr, wie alle auf Ideen bezügliche Erkenntniß, eine schwierige ist, die nur auf dialectischem Wege erkannt werden kann, und die darum je nach den Ausgangspuncten und der Art der dialectischen Behandlung zu verschiedenen Zielen kommt. Es ist deßhalb von größter Wichtigkeit zu wissen, in welcher Art die neuere Ethik diese Idee erfaßt hat und ob sie in ihre Fülle schon erschöpfend eingedrungen ist; denn es dürfte schwer zu bestreiten sein, daß der Fortschritt und die Ausbildung der Ethik inskünftige von nichts andrem abhängen und in nichts andrem bestehen wird, als in einer immer eindringenderen Erfassung und immer volleren Entwicklung der Idee des höchsten Gutes.

I.

Die Begriffsbestimmung und Entwicklung der Schleiermacher'schen Idee.

§ 1. Der allgemeine Begriff des höchsten Gutes.

Um zu einer allgemeinen Begriffsbestimmung zu kommen, untersucht Schleiermacher [1]) zuerst die verschiedenartige Gebrauchsweise des Wortes „gut". Er unterscheidet einen adjectivischen und einen substantivischen Gebrauch des Wortes. Die adjectivische Bedeutung wird von ihm aus der Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ausgeschlossen, denn Gutes und Böses oder Uebles beziehen wir entweder

---

[1]) Die Quellen für eine vollständige Darstellung der Schleiermacher'schen Idee des höchsten Gutes sind: Ueber den Begriff des höchsten Gutes. Zwei Abhandlungen. Sämmtl. Werke III. Abth. 2ter Bd. Seite 446 und 449.

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von Al. Schweizer. S. W. III. Abth. 5ter Bd.; — und Fr. Schleiermacher's Grundriß der philosoph. Ethik, mit Vorrede von Twesten — 1841.

Grundlinien einer Critik der bisherigen Sittenlehre. S. W. III. Abth. 1ter Bd. Seite 165.

auf äußere Verhältnisse und dieß ist das zu etwas oder in Beziehung auf ein Andres Gute oder Ueble, welches wir auch das Nützliche oder Förderliche und sein Gegentheil nennen. Oder wir brauchen gut und bös von menschlichen Handlungen oder Gemüthszuständen, aber dann wird die gute Handlung offenbar zurückzuführen sein auf ein Pflichtmäßiges, der gute Gemüthszustand aber wird seinen Ort in dem Gebiet der Tugend finden. Der substantivische Gebrauch ist ein dreifacher, entweder hat das Wort politische und öconomische Bedeutung, indem wir die einzelnen Oerter des Nationalreichthums, Grundstücke, Gebäude, Bergwerke Güter nennen, oder es hat religiöse und speculative Bedeutung, indem Gott nicht selten das höchste Gut genannt wird. Diese religiöse Bedeutung des Wortes weist Schleiermacher aus seiner Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ab, weil sie auf den schon ausgeschlossenen, adjectivischen Gebrauch zurückzuführen sei. Endlich hat das Wort noch rein ethische Bedeutung, indem es das durch die sittliche Thätigkeit Hervorgebrachte, insofern es dieselbe auch noch in sich schließt und fortentwickelt, bezeichnen soll. Diese ethische Bedeutung berührt sich am nächsten mit dem öconomischen Gebrauch, weil die öconomischen Güter auch immer etwas aus der menschlichen Thätigkeit Hervorgegangenes, dieselbe in sich Schließendes und Fortpflanzendes sind. Das Wesen des ethischen Gutes besteht also darin, daß es etwas durch freie sittliche Thätigkeit Hervorgebrachtes zu einem sittlichen Zwecke Gewirktes ist. Z. B. Reichthum und Gesundheit sind ethische Güter, weil und insofern es ihnen wesentlich ist und nicht etwa nur ein zufälliges, daß sich sittliche Thätigkeiten und Zustände in ihnen erzeugen. Eine verschlafene Gesundheit wäre kein Gut. Ebenso sehen wir ein Werk der schönen Kunst für ein ethisches Gut an, nur in sofern die Thätigkeit, woraus es hervorging, uns eine sittliche ist.

§ 2. Verhältniß zu den einzelnen Gütern.

Um nun zur richtigen Begriffsbestimmung des höchsten Gutes zu gelangen, ist aber vor allem auch von diesem Ausdruck der comparative Sinn auszuschließen, als ob durch diesen Ausdruck ein einzelnes Gut unter mehreren bezeichnet werden solle, etwa das Gut, an welchem mehr als an andern, also die meiste, höchste, größte sittliche Thätigkeit zu erkennen wäre. Der Begriff „höchstes Gut“ soll nicht einen niedern Grad ausschließen, sondern er soll das Ganze des ethischen Gutes bezeichnen, das allerdings größer und vollkommner ist als

seine einzelnen Theile, aber doch nicht erkannt und dargestellt werden kann, als insofern diese auch erkannt und dargestellt werden. Das höchste Gut ist der Inbegriff aller einzelnen Güter, welche nur als Abbilder von jenem an diesem Namen Theil haben. Es ist aber nicht bloß ihre Nebeneinanderstellung sondern die Gemeinschaft aller einzelnen; jedes einzelne ist auch ein Abbild des Ganzen.[1]) Das höchste Gut ist also der Inbegriff aller wahren (in dem bisher erläuterten Sinne) Güter, die in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe durch ihr miteinander- und füreinandersein darstellen, weil sich in ihnen alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder erzeugen[2].) Zu dieser Begriffsbestimmung ist aber sogleich hinzuzufügen, daß das höchste Gut sich nicht nur auf den einzelnen Menschen bezieht; es wird nicht gefragt, worin das höchste Gut des Einzelnen bestehe, denn als höchstes Gut des Einzelnen kann nur die Tugend oder die Glückseligkeit genannt werden, weil die Wirksamkeit des Einzelnen sich nicht ausmitteln läßt, indem sie in die der andere Menschen ganz unzertrennlich verflochten und wahrhaft verwachsen ist. Beim Einzelnen muß nothwendig Gesinnung und Handlungsweise vom Werk und Erfolg gänzlich getrennt werden. Nur was aus einer Gesammthätigkeit hervorgeht, kann bestimmt aufgezeigt und als ein Besonderes hingestellt werden. Der einzelne Mensch hat nur Theil an den verschiedenen Theilen des höchsten Gutes.[3]) Das höchste Gut ist also ein Organismus von Gütern, in welchen jeder verwirrende Gegensatz von Mittel und Zweck aufgehoben, jedes auseinander auch in einander, jeder Theil auch das Ganze ist, nichts aber mit aufgenommen wird, was nicht aus dem Leben der Vernunft im menschlichen Geschlecht entsprungen ist und dasselbe auch fortgepflanzt und erneuert. In diesem Begriff des höchsten Gutes sind alle menschlichen Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungen mitgesetzt; denn irgend etwas in den Erscheinungen der Menschheit dem Begriff des höchsten Gutes Angehöriges kann nur durch das Zusammenwirken aller menschlichen Tugenden und durch die in einandergreifenden und einander ergänzenden pflichtmäßigen Handlungen entstehen und bestehen. Alles wahrhaft Menschliche, nicht nur einiges findet seine Stelle in diesem Begriff. Insbesondre aber

---

[1]) S. W. III. 2. 481 — [2]) S. W. III, 2. 458 und III, 5. §. 113.
[3]) III. 2. 470.

rühmt Schleiermacher von dieser Begriffsbestimmung, daß sie sich nicht beschränkt in den Kleinigkeiten des menschlichen Lebens und verworrener Relationen, sondern daß sie einen Maßstab abgiebt für alle geschichtlichen Erscheinungen und den Schlüssel zu ihrem Verständniß.[1])

Bevor wir aber nun von dieser allgemeinen Bestimmung des Begriffs fortschreiten zur weitern Entfaltung seines Inhalts und zur Beschreibung und Eintheilung seines Umfangs, bedarf der aufgestellte Begriff noch einer Erläuterung.

Das höchste Gut ist der Organismus der Güter, welche durch die ethische Thätigkeit der Gesammtheit der vernünftigen Wesen zur Erfüllung ihrer ethischen Aufgabe hervorgebracht wird. Aber worin besteht die ethische Thätigkeit? Davon hängt die volle Einsicht und Erkenntniß des aufgestellten Begriffs ab.

§ 3. Begriff des sittlichen Handelns und der sittlichen Aufgabe.

Schleiermacher geht aus von einem höchsten Gegensatz in unsrem Wissen, unter dem uns alle andern Begriffe vorschweben; es ist der Gegensatz des dinglichen und des geistigen Seins.[2]) Beide Gegensätze finden wir an jedem Seienden, sie sind aber immer schon irgendwie geeint und durchdringen einander; jedes Seiende hat untrennbar eine ideale und eine reale Seite, nur daß das Uebergewicht bald auf die eine bald auf die andre Seite fällt. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffnen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und alles geistigen Seins als dingliches d. h. gewußtes ist die Natur. Und das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges d. h. wissendes ist die Vernunft. Das höchste Bild aber des höchsten Seins, also auch die vollkommenste Auffassung der Gesammtheit alles bestimmten Seins, ist die vollständige Durchdringung und Einheit von Natur und Vernunft. Denken wir uns nun das Leben auf Erden zur Animalisation hinauf entwickelt, so soll nun zum animalen Leben die höhere Stufe des bewußten geistigen Lebens hinzukommen, so nämlich wie es dem Menschen eignet und sich in ihm und von ihm aus auf der Erde regt und wirkt. Das eigenthümliche Princip dieses Lebens ist nun die Vernunft. In der Vernunft ist die ganze menschliche Aufgabe abgeschlossen. Denn wie die bloße Gravation nebst dem

---

[1]) III, 2, 461. — [2]) III, 5. § 46 u. f.

chemischen Proceß von der Vegetation aufgenommen wurde und die Animalisation Beides unter sich zusammenfaßte, so soll wiederum die Humanisation aus dieser sich hervorheben und sie in sich schließen, wie denn schon das älteste und sittliche Bewußtsein der Menschen sich ausgesprochen hat in dem Beruf die Erde zu beherrschen. Alles also, was der Mensch in diesem Sinn auf der Erde thut, gehört in die humanisirende Aufgabe und wir wollen von nichts dieser Art sagen, daß er es nur seiner Natur nach ohne die Vernunft beginne und diese es etwa nur gestatte und limitire.[1]) Wie also der Gravitations- Mischungs- und Vegetationsproceß ein Wirken der Vernunft ist auf die Natur, so ist auch der Humanisationsproceß ein Wirken der Vernunft im Menschen auf die Natur. Bei diesem Proceß wird aber ein ursprünglich gesetztes relatives Ineinander von Vernunft und Natur d. h. die Vernünftigkeit der menschlichen Natur vorausgesetzt als unabhängig von allem Handeln. Das Anzustrebende aber ist das absolute Ineinander von Vernunft und Natur innerhalb aller mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhang stehenden Natur. Dieses absolute Ineinander wird erzeugt durch die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur. Diese Thätigkeit nun der menschlichen Vernunft in der Natur und auf dieselbe gerichtet ist sittliches Handeln und der sittliche Proceß besteht in der allmälig fortschreitenden Aufnahme der gesammten Natur in dasselbe Ineinander mit der Vernunft, welches ursprünglich in der menschlichen vorausgesetzt ist und sich handelnd in ihr, nun durch sie verwirklicht.[2]) Der sittliche Proceß begleitet also das ganze Dasein des menschlichen Geschlechtes auf der Erde und bildet dessen Geschichte, ohne je die vollendete, absolute Einigung der Vernunft mit der irdischen Natur überhaupt zu erreichen. Inwiefern nun das ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur als ein Theil in dem Evolutionsproceß der Natur, nämlich als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Ideealen im Realen, durch das Reale kann angesehen werden, ruht der sittliche Verlauf auf dem physischen und ist dessen umgekehrte Fortsetzung. Denn es ist auszugehen von der Anschauung des Lebens. Das Leben besteht im abgeschlossenen Dasein und Gemeinschaft mit dem Ganzen; jenes ist das Gebundensein aller Naturkräfte in ein Centrum; die Gemeinschaft ist ein in sich Aufnehmen und ein aus sich Hervorbringen.

[1]) III, 2, 462. — [2]) III, 5. §. 123.

Auf den niedern Stufen ist jenes nur eine organische Vereinigung, dieses ein organisches Absetzen; auf den höheren Stufen steigt jenes zur Wahrnehmung, dieses zur Erzeugung; im vernünftigen Leben ist jenes ein Erkennen, dieses ein Darstellen; die Zeugung nur ein Darstellen der Natur; die Kunst ein Darstellen der Idee. Der physische und der ethische Proceß sind also nicht specifisch, sondern nur graduell verschieden und Physik und Ethik hängen auf's Engste zusammen. Die Ethik ist für's Erste unmittelbar bedingt durch die Physik, weil dem ethischen Handeln das zu behandelnde Object d. h. die Natur zu Grunde liegen muß;[1]) und zum Andern ist das höchste Sein das, in dem Natur Vernunft ist und Vernunft Natur, Idee Erscheinung und Erscheinung Idee. Im höchsten Wissen ist darum auch Physik Ethik und Ethik Physik. Ist somit festgestellt, was sittliches Handeln, sittliche Aufgabe, sittlicher Proceß, sittlicher Zweck überhaupt und im Allgemeinen ist, so können wir nun noch genauer sagen: Alle durch vernünftiges Handeln in die Vernunft aufgenommene d. h. versittlichte Natur ist ein sittliches Gut; **und der Inbegriff der Gesammtheit der versittlichten Natur, erzeugt durch die fortgesetzte, sich ergänzende und ausgleichende sittliche Gesammtthätigkeit der Menschheit ist die Idee des höchsten Gutes.**

§ 4. Das höchste Gut als Idee.

Dieser Inbegriff ist aber mit Recht Idee zu nennen, weil er nicht von einem real und concret Existirenden bloß abgezogenes, logisches Gedankenbild ist, sondern es ist ein für das Denken Seiendes, das Urbild und Endzweck des realen Processes, das jedoch für das Reale immer Ideal bleibt, indem die Wirklichkeit nie die Endlichkeit des zeiträumlichen Nacheinander, welche in der Idee aufgehoben ist, zu überwinden vermag. Die Idee ist immer nur werdend im Realen, nie geworden und vollendet. Jedoch ist sie auch nur insoweit existent, ein wirklich Seiendes, als sie in's Endliche eingegangen und im Realen schon geworden ist. In der Ethik soll aber das höchste Gut nicht rein als ideelles d. h. Nicht- (oder: noch nicht) seiendes, sondern als reales begriffen werden d. h. es muß dargestellt werden, wie die Vernunft auf die Natur wirklich handelt und dadurch das höchste Gut real erzeugt. Die Ethik behandelt nicht die Idee an und für sich, sondern die in Zeit und Raum sich realisirende Idee, sie hat es also

[1]) III, 5. § 67.

mit dem realen Prozeß der Vernunft in der Natur zu thun. Denn vom höchsten Gut als absolute Einheit des Seins der Vernunft in der Natur haben wir kein besondres Wissen, wir können diese Einheit nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer und kein reales Wissen ist. Unser Wissen vom höchsten Gut kann nur ein Wissen um das in Raum und Zeit gesetzte Ineinander nnd Durcheinander aller einzelnen Güter sein.[1]) Wenn also die Ethik das reale, darum aber immer erst relativ seiende, der absoluten Verwirklichung immer näher entgegengeführte höchste Gut betrachtet, so müssen wir, um den real gewordenen Inhalt der Idee des höchsten Gutes zu entwickeln, den fortlaufenden Proceß, der zwischen Vernunft und Natur verläuft, in allen Stadien des Handelns der menschlichen Vernunft auf die Natur verfolgen und nachweisen.

§ 5. Die Verschiedenartigkeit des sittlichen Handelns.

Das höchste Gut ist also das Product des Handelns der Vernunft auf die Natur. Das Handeln ist nun ein verschiedenartiges und die durch das verschiedenartige Handeln hervorgerufenen Relationen und Zustände sind die Theile des höchsten Gutes. Für's Erste nun setzt die Vernunft die Natur zu ihrem Werkzeug und Organ ihres Handelns herab, das sittliche Handeln ist also organisirendes; wenn aber die Vernunft mit der Natur als Organ auf die Natur wirkt, so muß ein Organisirtsein der Natur für die Vernunft stattfinden; wir können demnach keinen Punct in der Natur bezeichnen, der der Vernunft fremd, von ihr noch ausgeschlossen wäre und wo die Vernunft durch die sittliche Thätigkeit erst in die Natur einträte, somit findet sich auf jeder Stufe des sittlichen Processes natürlich ererbtes und durch Versittlichung erworbenes. Das der menschlichen Vernunft nächste Object, von dem ihr organisirendes Handeln ausgeht, ist der Leib; er ist die erste Einheit des vorsittlichen und sittlichen, in ihm ist immer schon organisirte Natur gegeben, er ist also der terminus a quo des sittlichen Handelns. Das äußerste und letzte Object ist der gesammte Erdkörper. Zwar ist auf alles dem Erdkörper Angehörige eine Einwirkung der Vernunft mittelst des menschlichen Körpers zu denken, und zwar eine immerfortgehende; allein er ist zugleich auch das nie vollständig zu Organisirende, denn theils müssen immer auch

---

[1]) III, 5. § 140 und 141.

Kräfte und Einflüsse andrer Weltkörper in diese Thätigkeit mit aufgenommen werden, theils ist die menschliche Natur selbst ein Erzeugniß des Erdkörpers und darum kann gar nicht durch sie auf ihn gewirkt werden.[1])

Die Vernunft ist aber auch in der Natur erkennbar und insofern die Vernunft die Natur zu ihrer Kennbarmachung benützt, ist das sittliche Handeln ein symbolisirendes. Daß die Natur aber Symbol, Manifestations- und Darstellungsmittel der Vernunft sein kann, setzt ein ursprüngliches, natürliches Symbolisirtsein der Natur für die Vernunft voraus. Da nun die Natur durch alle mit ihr geeinigte Vernunft handelt, so ist jedes Symbol zugleich Organ und jedes Organ zugleich Symbol. Wie der Leib das ursprüngliche Organ der Vernunft ist, so ist seine Gestalt das ursprüngliche Symbol derselben. Das Ende des sittlichen Processes wäre also dieses, wenn die gesammte Vernunft sich manifestirte in der gesammten Natur.[2])

Die einzelnen Menschen sind nun ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden, jeder ist eine eigenthümliche Individualität und doch ist die Vernunft immer eine und dieselbe; daraus geht hervor, daß das Handeln der Vernunft im Einzelnen einen zwiefachen Character hat: es ist einmal ein in Allen gleiches, identisches, sofern die Vernunft immer sich gleich bleibt; es ist aber auch ein überall verschiedenes, individuelles, sofern die Vernunft in jedem Einzelnen verschieden gesetzt ist. Dieser Unterschied macht sich nun im organisirenden und im symbolisirenden Handeln geltend, jedes von beiden kann ein Allen gleiches oder ein individuelles sein. Die Verschiedenheit der sittlichen Güter ist also nur zu suchen in der verschiednen Art, wie diese Gegensätze verbunden sind und in der Verschiedenheit der Thätigkeiten, welche so verbunden sind; und alle in ihrer Gemeinsamkeit, nicht in ihrer Abgesondertheit bilden das höchste Gut, wie auch bei der Zerspaltung der menschlichen Natur in die Mehrheit von Einzelwesen sich das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur nur vollständig darstellt durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Die Scheidung ist Einrichtung der Natur; die Gemeinschaft ist Thätigkeit der Vernunft. Durch die Aufhebung der Scheidung in die Gemeinschaft des Füreinanderseins wird der Einzelne zum Vernunftpunct, der sittlich auf die Gesammtheit einwirkt und

---

[1]) III, 5. § 149. — [2]) III, 5. §§. 124—129; 145—153 und III, 2, 476 f.

ihre Wirkung aufnimmt; der Einzelne ist und handelt nur sittlich, sofern er ist und handelt als Bestandtheil der sittlichen Gemeinschaft; gleichwohl da in ihm die Vernunft individuell gesetzt ist, muß sein Handeln in der Gemeinschaft zugleich ein individuelles sein, und das Resultat seines Handelns ist sein unübertragbares Eigenthum.

§. 6. Die vier Beziehungen des verschiedenartigen Handelns.

Wenn nun die Einzelnen nicht als solche, sondern gemeinsam in gleicher Vernunftthätigkeit an der Organisation der Natur handeln, entsteht unter ihnen ein in sich abgeschlossenes Bildungsgebiet des gemeinschaftlichen Gebrauchs, es bildet sich der Verkehr. Für das menschliche Geschlecht in seiner Einheit ist das Ganze der Erde als größtes Bildungsgebiet gegeben. Es ist also ein über die ganze Erde sich verbreitender sittlicher Weltverkehr der gesammten Menschheit zu erstreben.[1])

Dagegen wird das Organisiren der Natur in Jedem und für Jeden ein andres sein, insofern Jeder eine andere individuelle, bildende Natur in sich und eine individuell zu bildende vor sich hat. Die zum Organ des individuellen Handelns gewordene Natur ist das unübertragbare, dem Handelnden eigene; so entsteht das sittliche Eigenthum. Die kleinste Einheit der dem Menschen zum Organ gegebenen Natur ist sein Leib. Dieß Organ seiner Seele ist das völligst abgeschlossene, unübertragbarste Eigenthum. Alles also vom Leib an bis zur Gesammtheit des Erdkörpers ist ein Ineinander von Verkehr und Eigenthum, von Unübertragbarkeit und Gemeinschaftlichkeit.[2])

Die menschliche Vernunft nimmt aber auch die Natur zu ihrem Symbol, und dieß nun wieder in doppelter Weise; die in Allen identische Vernunft nimmt die allen gemeinsame Natur, um sie zum gemeinsamen Symbol ihrer selbst für Alle zu machen. Dieß geistig Gesetztsein der Natur in der Vernunft ist das, was man die angebornen Begriffe zu nennen pflegt; ebenso sind die Gesetze des Bewußtseins in Allen dieselben. Soweit nun in mehreren dieselben angebornen Begriffe sind und dieselben Gesetze des Bewußtseins, entsteht ein gemeinsames Bezeichnungsgebiet: Denken und Sprechen. Gedanke und Sprache entstehen also durch Vernunftthätigkeit und gehören ins Gebiet des sittlichen Handelns. Die sittliche Vernunftthätigkeit soll

---

[1]) III, 5. §. 158—162 — [2]) §§. 163—167.

nun da die ganze Erde eine Natur ist und ihr Leben in einem System der angebornen Begriffe in jeder menschlichen Natur vorgebildet ist, auch überall Mittheilung und Verständlichkeit hervorbringen. [1])

Ungeachtet der Einerleiheit der Vernunft bezeichnet doch Jeder die Natur anders, weil Jeder auch eine individuelle Natur hat, und Jeder eine andere, eigenthümliche Thätigkeit auf die zu bezeichnende richtet. Insofern nun Niemand die eigenartige Thätigkeit des Andern in seinem Bewußtsein nachbilden kann, ist sie auch eine unübertragbare. Deßhalb hat Jeder sein eigenes Gebiet der Erregung und des Gefühls. Als kleinstes Bezeichnungsgebiet ist uns gegeben das in dem Leibe jedes einzelnen Menschen eingeschlossene und durch ihn vermittelte Bewußtsein. Das Selbstbewußtsein ist demnach das eigenthümlichste der symbolisirenden Thätigkeit. Vom einzelnen Selbstbewußtsein an bis zum Gesammtbewußtsein des menschlichen Geschlechtes ist also alles im sittlichen Sein ein Ineinander von Einerleiheit und Verschiedenheit und es ist Gedanke und Gefühl überall aber nur theilweise, außereinander. [2])

§. 7. Die vier Verhältnisse aus diesen Beziehungen.

Aus den vier Beziehungen des Verkehrs, Eigenthums, Wissens und Fühlens entspringen nun durch das Zusammensein der Einzelwesen untereinander vier entsprechende Verhältnisse. Im Verkehr ist das Verhältniß der Einzelnen unter einander das des Rechts; im Wissen ist es das Verhältniß des Glaubens; im Eigenthum ist es das der freien Geselligkeit; im Gefühl ist es das Verhältniß der Offenbarung (Religion).[3])

§. 8. Die vier Bildungsgebiete.

Wenn sich nun die organisirende Thätigkeit auf die in der menschlichen Natur selbst angelegten Sinnesvermögen und Talente richtet, so ist dieß Gymnastik im weitesten Sinne zu nennen. Macht dagegen die Vernunft die anorganische Natur zum Werkzeug des Sinnes und Talentes, so ist dieß Mechanik in der weitesten Bedeutung. Die Vernunftbildung der niederen organischen Natur zum Dienst der höheren menschlichen wird unter dem Namen des vorherrschenden Elementes Agricultur genannt. Und endlich die

---

[1]) §§. 168—171. — [2]) §.§. 172—176. — [3]) §.§. 177—184.

mittelbare Benützung des organischen wie anorganischen, um dadurch zum Organ der Erkennens zu werden, ist die Sammlung oder Zusammenführung der Einzeldinge nach Gleichartigkeit und Verschiedenheit. [1])

Da nun der Verkehr des Einzelnen für sich in diesen vier Bildungsgebieten unzulänglich ist, so geht daraus Theilung der Arbeit und Tausch der Erzeugnisse (Geld) hervor. Weil aber die bildende Thätigkeit in Jedem auch verschieden ist, so kann Jeder dem Andern sein Bildungsgebiet verschließen oder aufschließen, daraus entsteht das Hausrecht und die Gastlichkeit. [2])

Wie die organisirende, so erstreckt sich auch die symbolisirende Thätigkeit auf vier Gebiete. Die symbolisirende Thätigkeit bewegt sich im Denken und Fühlen, ihr Gebiet ist also für das Wissen: das Mathematische (Empirische) und das Transscendentale (Metaphysische). Für das Fühlen ist es: Kunst und Religion. Auch die symbolisirende Thätigkeit kann wieder betrachtet werden unter den Characteren der Gemeinsamkeit und der Verschiedenheit. [3])

Somit wäre nun das sittliche Handeln vollständig erörtert. Die vierfache Thätigkeit des organisirenden, symbolisirenden, identischen und individuellen Handelns, die je nach ihren wechselseitigen vierfachen Beziehungen vierfache Verhältnisse hervorruft, indem sie sich auf vierfachem Gebiet bewegt, producirt demnach das höchste Gut.

§. 9. Grundform der Darstellung des höchsten Gutes.

Es fragt sich nun, in welcher Form und Gestalt das höchste Gut sich darstellt? Schleiermacher weist wiederum vier Formen nach, die aber alle sich gründen und hervorgehen aus Einer Grundform, dem Erzeugungsboden der vier vollkommnen Darstellungsformen des höchsten Gutes. [4])

Soll die Vernunft, das Princip der Begeistung, irdisch werden und in der Menschengestalt erscheinen, so muß es auch den Typus des Irdischen an sich tragen und kann sich nur in einem durch die Kreisbewegungen und Oscillationen der Erde mitbestimmten Geschlechtsleben offenbaren, welches seine Fülle nur in auf einan-

---

[1]) §.§. 205—208. — [2]) §.§. 213—213.— [3]) §.§. 237—257. — [4]) III, 2, 463—465.

der folgenden Lagerungen vergänglicher Individnen entwickelt. Jedes dieser Individuen ist ein Ort, in welchem und von welchem aus die Vernunft wirkt, aber nicht ein selbstständiger Ort; ein solcher ist nur die Verbindung der Geschlechter zur Erneuerung der Individuen d. h. die Familie. Diese ist der Ort nicht nur der Erneuerung jenes ursprünglichen Actes des Eintretens der Vernunft in das irdische Leben, welcher sich nun durch Erzeugung und Geburt wiederholt, und also der Tradition des Lebens selbst, sondern auch des von der früheren Generation schon sittlich bewirkten und gewonnenen. Die Familie ist also das erste vollständige und für sich bestehende Gut, das erste wahrhaft organische sittliche Element im Ineinander des Hervorgebrachten und Hervorbringenden. Es ist ein Lebenscomplex, in dem wir Natur und Vernunft nicht trennen können. Dem mit dem Eintreten des Princips der Begeistung entstehenden menschlichen Geschlechte gebührt die vollkommenste Gattung zu sein, d. h. das Princip muß in Allen dasselbe sein und doch muß jedes Einzelwesen vom andern auf's Bestimmteste geschieden sein und das eine selbige muß in jedem einzelnen eigenthümliches geworden sein. Das Gesetztsein des sich gleichen Vernunftprincips zu einer Besonderheit des Daseins in einem für sich bestehenden Naturganzen, welches Mittelpunct einer eignen Sphäre und angeknüpft an die Gemeinschaft ist, ist die Person; aber die Person hat nur Antheil an den gemeinsamen sittlichen Gütern, wenn sie in ein Ganzes der Erzeugungsgemeinschaft aufgenommen, ein Glied einer Familie ist.[1]) — Die bestimmtere Gemeinsamkeit des Eigenthümlichen vereint wiederum die Menschen in größere Massen, die Völker. Dieß ist der Ort, in welchem die Familie ihre Beziehung zur ganzen Menschheit fixirt. Das Volksleben in seiner rein vernünftigen Entwicklung ist also ein organischer Theil des höchsten Gutes. Die gemeinsame Eigenthümlichkeit einer unter sich verbundnen und von andern ausgeschlossenen Masse von Familien (Horde) führt zum Connubium, in demselben stellt sich die Volkseinheit dar.[2])

§. 10. Der Staat, die erste Form.

Irgend einmal muß in einer solche Masse das Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit erwachen und dieß ist der Uebergang in den

[1]) III. 5. §. 196. — [2]) III. 5. §. 267.

Staat. Wie aus der Horde, die ursprünglich nur eine zu einer Einheit im Typus der bildenden Function verbundene Masse von Familien ist, der Staat entstehe, ist nicht völlig zu begreifen, wie es gewöhnlich auch nicht geschichtlich kann nachgewiesen werden. In dem Erwachen des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit tritt das allgemeine hervor nnd stellt sich zugleich dem einzelnen gegenüber, und dieß ist das Entstehen des Gesetzes im weitesten Sinne des Wortes. Das Gesetz und das einzelne Handeln in ihrem Gegensatz begründen das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan. Der Staat ist der Ort für die gemeinsame organisirende Thätigkeit; im Staat kommt diese zu ihrer Vollendung; Rechtszustand und Vertrag, Verkehr und Eigenthum werden völlig bestimmt; Theilung der Arbeit nnd gegenseitige Garantie systematisirt und Vereinigung der Kräfte wird nach allen Seiten eingeleitet. Der Staat ist als ein organisches, planetarisches Kunstwerk anzusehen, dessen Ideen und Kunstwerke wiederum die einzelnen organisirenden Individualitäteu sind und durch diese Ansicht ist erst die Darstellung der organisirenden Function des sittlichen Lebens vollendet.[1])

§. 11. Die Gemeinschaft des Wissens, die zweite Form.

Das eigenthümliche Gebiet des Staates liegt im Naturbildungsproceß. Familie, Volk, Staat sind die Formen für die organisirende Thätigkeit der Vernunft; ihr tritt die Form der symbolisirenden Thätigkeit gegenüber, d. h. die Form der Natur, in der die Vernunft sich selbst manifestirt. Es ist die **Gemeinschaft des Wissens**. Die Gemeinschaft des Wissens ist die andre Seite der Nationaleinheit. Die Homogeneität eines Volkes beruht auf dem Connubium, allein sie kann sich in der bildenden Form nicht manifestiren ohne die erkennende; darum muß auch eine gemeinschaftliche Eigenthümlichkeit des Erkennens vorausgesetzt werden. Sie kommt zum Ausdruck in der Sprache. Durch sie bringen es die Sprachgenossen zu einer absoluten Verständigung, aber die Vernunft bleibt dann gänzlich in der Getheiltheit des nationalen Seins abgeschlossen und jedes Volk hätte seine absolut eigne Wissenschaft. Diese Beschränkung muß daher aufgehoben werden und die Sprachen müssen in Gemeinschaft treten. Für die Gemeinschaft des Wissens ist das allgemeine Communicationsmittel die Schrift. Die Gemeinschaft selbst tritt auseinander in den Gegensatz von Ge-

[1]) III, 5. S. 282.

lehrten und Publikum, welcher Gegensatz dem vom Obrigkeit und Unterthan auf staatlichem Gebiet entspricht. Die sittliche Gemeinschaft der Gelehrten ist das, was wir Academie nennen, in ihr vereinigt sich das nationale Wissen zu einem Ganzen. Der fortwährende elementare Einfluß der Gelehrten auf das Publicum bildet die Schule. Die Fortbildung derer, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen, kann nur geschehen durch Vorhaltung der Idee des Wissens. Dieß geschieht in der Universität.[1])

§. 12. Die Kirche, die dritte Form.

Parallel mit dem Staat und der Gemeinschaft des Wissens gehen zwei andre Gemeinschaftsformen, von denen die eine durch symbolisirende, die andre durch organisirende Thätigkeit entsteht; es ist die Kirche und die freie Geselligkeit. Indem die Natur eine gleichartige Masse eigenthümlicher Gefühlsweisen gesetzt hat, entsteht die **Kirche**.[2]) Zuerst nämlich, sobald die menschliche Entwicklung bis zu einem auch nur einigermaßen geregelten Hausstand gediehen ist, wird auch jede Familie in ihrem Innern eine Gemeinschaft des frommen Selbstbewußtseins (Gefühls) aufrichten, die aber noch eine nach Außen hin bestimmt begrenzte ist, indem die Familienglieder durch die Gleichheit der Veranlassungen, an welche sich die Gefühlserregungen knüpfen, verbunden sind. Weil nun aber die Familien nicht vereinzelt sind, sondern durch gemeinsame Sprache und Sitte und Herkunft in bestimmten Verbindungen stehen, so stehen die Familien auch in weiterer frommer Gemeinschaft unter sich. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche eine geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche.[3])

Der Hordenzustand der Religion, gewöhnlich der patriarchalische genannt, geht in den organisirten Zustand, den der Kirche, auch nur über durch Erwachung eines Gegensatzes nämlich des zwischen Cle-

---

[1]) III, 5. §§. 278—281.

[2]) Mit J. H. Fichte, System der Ethik I, S. 332. Anmerkung, setzen wir die Kirche vor die Gemeinschaft der freien Geselligkeit, da allerdings diese Ordnung allein den Schleiermacher'schen Ausführungen entspricht. A. Schweizer vertauscht beide nur um die formale Symmetrie des Schematismus durchzuführen. Twesten dagegen (im Entwurf der Sittenlehre) folgt der durch das Wesen der Sache selbst angezeigten Ordnung.

[3]) Schleiermacher, der christliche Glaube I, §. 3, 4.

rus und Laien, die sich verhalten theils wie Gelehrte und Publicum, theils wie Obrigkeit und Unterthan. Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function unter dem Gegensatz von Clerus und Laien. Alle Actionen dieses subjectiven Erkennens lassen sich auf die Kunst reduciren. Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet, und in welchem jeder seine ausgezeichneten (sic!) Gefühle niederlegt. Das gemeinsame Leben der Kirche spricht sich aus in ihrem Cultus. [1])

§. 13. Die freie Geselligkeit, die vierte Form.

Die letzte umfassendste Form des ethischen Lebens ist die **freie Geselligkeit.** Sie geht über die Nationalität und über die religiöse Gemeinschaft, die Kirche, hinaus in der Gastlichkeit und braucht andrerseits nicht einmal die Familie zur Haltung, indem sie auch unmittelbar vom Einzelnen zum Einzelnen geht in der Freundschaft. Die Sphäre der freien Geselligkeit wird abgeschlossen durch die Gleichheit des Standes. Die Verschiedenheit der Bildungsstufe ist der Gehalt des sittlichen Begriffes von Stand. Die durch alle Eigenthümlichkeiten der Einzelnen hindurchgehende Gleichheit des Typus in der sittlichen Thätigkeit ist die Sitte. Die Stärke, in welcher sie sich in der Geselligkeit äußert, ist der Ton der Gesellschaft. Aus dem Verkehr der freien Geselligkeit sollen sich Freundschaften einzelner entwickeln und diese sollen hinwieder die Basis geselliger Verbindungen werden. [2])

Diese sittlichen Gemeinschaften nun sind unter keine höhere Form zu bringen als unter die Einheit der menschlichen Gattung; dieß ist das Endziel des sittlichen Processes. Das höchste Gut ist das zwiefache Ineinander sämmtlicher Gemeinschaften und sämmtlicher Persönlichkeiten in jeder Gattung. Wie diese Einheit ist und doch immer zugleich auch wird, so ist und wird auch das höchste Gut in's unendliche. Und indem Schleiermacher beifügt, daß in dieser höchsten Einheit der Menschheit doch auch nur das Sein der Vernunft in der Natur als eine eigenthümliche Form erscheine, welche wiederum eine Pluralität

---

[1]) III, 5. §§. 287—289. — [2]) III, 5. §§. 283—286.

der Weltkörper voraussetze, so eröffnet er der Realisirung des höchsten Gutes eine über die Menschheit hinausgehende Perspective, welche in die unmeßbarste Unendlichkeit verläuft.[1])

II.
Kritik der Schleiermacher'schen Idee.

Indem so das productive sich fortsetzende Handeln durch seine verschiednen Functionen, Beziehungen, Verhältnisse, Bildungsgebiete und Bildungsformen durchgeführt worden ist, ist der Proceß der Realisirung des höchsten Gutes, somit die Idee des höchsten Gutes selbst erkannt und nach allen ihren Seiten begriffen. Und wer vermöchte zu leugnen, daß diese Entwicklung der Idee des höchsten Gutes alle frühere Aufstellungen bei weitem an Großartigkeit, Fülle und Tiefsinn übertrifft? Wer vermöchte zu verkennen diese wunderbare imposante Architectonik, in welcher jeder Theil mit dem andern auf's Engste nicht bloß verbunden, sondern verwachsen ist und doch nicht eingeengt ist, sondern sich über den ganzen Bereich seines Gebietes ausbreiten kann? Wer, der in den nur für den ersten Anblick complicirten, für den geschärften Blick aber bewundrungswürdig concisen Plan des Ganzen eingedrungen ist, bewunderte nicht die harmonische Symmetrie des Baues, in welchen jeder Stein jedes ethischen Begriffes sich leicht einfügen läßt und seine Stelle ungezwungen findet? Was Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre von einer wahrhaft wissenschaftlichen Ethik gefordert hat, ein durchsichtiges, planvolles System, in welchem für jeden ethischen Begriff, für jedes ethische Verhältniß sein Ort aufgezeigt werden könne, das hat er selbst in der That geleistet, und so bleibt seine Darstellung der Idee des höchsten Gutes immer ein Muster vollendeter und reiner Systematik.

Fragen wir nun zuerst, welcher Fortschritt über die Bestimmungen der alten Philosophie bei Schleiermacher wahrzunehmen ist. Schleiermacher war sich wohl bewußt, in welchen Puncten seine Idee von der der Alten abweiche; er unterläßt nicht aufmerksam zu machen, theils in welchem Stück die Bestimmungen der Alten mangelhaft und unzureichend seien, theils wie den Mängeln abzuhelfen sei.

Wenn manche der Alten, insbesondere seit Socrates, die Begriffe Tugend und höchstes Gut nicht von einander zu trennen und

[1]) III, 5. §. 197.

zu unterscheiden vermochten, so daß die Lehre vom höchsten Gut immer abhängig und in Vermischung mit der von der Tugend blieb, so hat dagegen Schleiermacher zuerst beide scharf getrennt [1]), indem er die Tugend als die das sittliche Handeln bedingende sittliche Kraft, dagegen das höchste Gut als das durch die Kraft des sittlichen Handelns hervorgebrachte Product bestimmte. Ferner macht es Schleiermacher der eudämonistischen Ethik zum Vorwurf, daß ihr das höchste Gut nichts sein könne als ein Aggregat [2]), so daß keineswegs nach dieser Ansicht die einzelnen Güter für jene Idee organische Elemente seien. Ebenso tadelt er an Aristoteles [3]), daß ihm ein Theil der Güter sich nicht auf das höchste Gut beziehe, so daß es ihm also am rechten Princip für die Bestimmung des Begriffes fehle, wie er denn auch keinen Vereinigungspunct für seine verschiedenen Arten von Gütern habe. Daß Schleiermacher selbst diesen Fehler nicht nur vermieden, sondern vielmehr das höchste Gut als einen vollendeten, principiell begründeten und gegliederten Organismus dargestellt hat, bedarf wohl keines Beweises mehr; er war sich bewußt, daß er dieß leisten müsse, wenn er seine Aufgabe lösen wolle [4]). Weiter ist sich aber Schleiermacher bewußt, daß wenn die Wiedereinführung dieses Begriffes gelingen solle, der Fehler der ältern Schule zu vermeiden sei, den Begriff des höchsten Gutes nur auf den einzelnen Menschen zu beziehen [5]), weil auf diese Weise vom höchsten Gut keine Rede sein könne, indem die einzelne intelligente Production sich nicht isoliren lasse von der Gesammtheit. Nicht einmal die weitere Gemeinschaft des Staates für sich (wie nach Plato) ist der Ort der Realisirung des höchsten Gutes, sondern vollständig geschaut kann das höchste Gut nur werden in der Gesammtheit des menschlichen Geschlechts und das wiederum nicht getrennt oder trennbar von der Erde, sondern in seiner Zusammengehörigkeit mit dieser. Hiemit hat Schleiermacher die Sphäre, worein der Begriff im Alterthum gebannt war, durchaus überschritten. Zu dem Begriff einer einheitlichen Menschheit, deren Leben und Handeln ein einheitliches, organisch zusammenhängendes, Einen sittlichen Zweck verfolgendes sei, konnte weder Plato noch Aristoteles vordringen; wenn sie auch die

[1]) III, 1. Grundriß der Critik d. S. 166 und 173 III, 2. Ueber Begr. d. h. G. 448. — [2]) III, 1. 168. — [3]) III, 2. 172.

[4]) III, 2. 458: „Der Ausdruck höchstes Gut schließt die Aufgabe in sich, den Inbegriff aller wahren Güter so aufzustellen, daß ihre wesentliche Zusammengehörigkeit zum klaren Bewußtsein komme." — [5]) III, 2, 459 und 470 f.

physiologische Einheit der Gattung nicht leugneten, so blieb ihnen doch die bezweckte, intellectuelle und moralische Einheit des Menschengeschlechts verborgen. Wäre den Alten die Idee einer historisch fortschreitenden Menschheitsentwicklung zum Bewußtsein gekommen, sie würden sicherlich das höchste Gut nicht in die sittliche Entwicklung des Einzelnen, sondern in die der Menschheit als Ganzen gelegt haben. Ist nun die Idee einer moralisch einheitlichen Menschheit mit einheitlicher moralischer Aufgabe unbestreitbar auf das Christenthum zurückzuführen, so setzt durch jene Erweiterung seiner Bestimmungen in der That Schleiermacher den Begriff des höchsten Gutes mit dem über das Alterthum hinausgeschrittenen Bewußtsein in wissenschaftlichen Einklang.

Wenn nun aber schon Schleiermacher dem Einzelnen nur Theil am höchsten Gut und seiner Realisirung zuspricht, sofern er Glied der Gesammtheit ist und sich durch organisch übereinstimmendes Handeln mit der Gesammtheit als organischer Theil derselben erweist, so ist doch Schleiermacher weit entfernt, das Recht der Persönlichkeit als Individualität zu leugnen. Vielmehr ist dieß wiederum einer seiner glänzendsten Vorzüge vor den Bestimmungen aller seiner Vorgänger. Plato und Aristoteles beschränkten das Gemeinbewußtsein auf die enge Sphäre der Staatsgenossenschaft, gleichwohl wollten sie der individuellen Freiheit des Einzelnen dieser immerhin doch nur beschränkten Gemeinschaft gegenüber fast keine Berechtigung beimessen. Die Idee der Persönlichkeit verschwand durchaus hinter der des Staates; sie haben sogar den Lebensbestand des Einzelnen vollständig an den Staat geknüpft und von seinem Verfügen abhängig gemacht. In vollkommenem Gegensatz dazu behauptet Schleiermacher die Berechtigung der Individualität unter jeder Bedingung, ja ihre Nothwendigkeit zur Realisirung des höchsten Gutes. Das Verhältniß des Individuellen zur Gesammtheit und zur Gemeinschaft und die Bedingtheit des einen durch das andre in die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes auf's Trefflichste eingefaßt zu haben, ist Schleiermacher's bleibendes Verdienst [1]). Es ist nun aber wiederum keineswegs Zufall, daß den Alten der Werth der Individualität unbekannt blieb, vielmehr hängt dieß mit der ganzen Entwicklung ihres Volks- und Staatslebens zusammen, ebenso aber ist die Anerkennung der Eigenthümlichkeit der Einzelnen ein Resultat der durch die moderne reli-

[1]) J. H. Fichte, Syst. d. Eth. I, 279.

größe und politische Geschichtsentwicklung vermittelten Erkenntniß, darum muß auch hier wieder gesagt werden, daß Schleiermacher den Boden des Alterthums verlassen und sich auf den des modernen Bewußtseins gestellt habe. Von einer bloß unveränderten Herübernahme des Begriffes des höchsten Gutes kann also in keiner Weise die Rede sein, vielmehr ist ersichtlich, wie Schleiermacher in jeder Weise bemüht war, den Begriff tiefer zu begründen, principieller zu gestalten und seine Gränzen weiter auszudehnen [1]), was unter den Neuern vor ihm Niemand unternommen hatte.

Gehen wir nun aber über von der formalen Behandlung zur sachlichen Seite der Schleiermacher'schen Bestimmungen, so wird nicht verkannt werden können, daß Schleiermacher hier der geistigen Sphäre des Alterthums näher steht. Dieß verräth gleich die erste negative Bestimmung, daß nämlich von dem Begriff des Gutes die adjectivische Bedeutung auszuschließen sei, d. h. die Bedeutung, wonach gut der Gegensatz von bös oder übel ist. Schleiermacher behauptet, daß gut in diesem Sinne sich nur auf äußere Verhältnisse beziehe, es sei das in Bezug auf andres Gute, welches wir auch das Nützliche oder Förderliche nennen. Gut und bös sind also für Schleiermacher nur relative Begriffe, er erkennt kein Gutes oder Böses an, das an und für sich und bei sich selbst so wäre vor allen Beziehungen zu andrem. Dem gegenüber muß aber eingewandt werden, daß gut und bös im adjectivischen Sinne keineswegs bloß identische Begriffe für nützlich und unnütz sind. Vielmehr ist die Grundbedeutung und der Hauptsinn der Adjective gut und bös unstreitig der Art, daß dadurch ein auf das Wesen selbst bezügliches, inneres Verhältniß bezeichnet werden soll [2]). Das Gute ist allerdings immer

---

[1]) Wider Marheinecke, theol. Moral, S. 138: „Auch Schleiermacher ist in seiner Ethik über die klassische Bestimmung nicht hinausgekommen".

[2]) Auch Bayle und Leibniz erklären sich dafür, daß es in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und Böses giebt. Ja so sehr halten sie diesen Unterschied für in der Natur der Dinge begründet, daß sie eines Dinges Gutsein oder Bösesein nicht bloß vor und außer alle Beziehung desselben zu andern Dingen — setzen, sondern das Gute und Böse in den Dingen selbst vom göttlichen Willen unabhängig und jedem göttlichen Gebote vorausgehend erklären. Vgl. Leibniz Theodicen, Ausgabe von Erdmann S. 590, 569, §. 183: „Eine Menge der ernstesten Autoren erklären sich dafür, daß es jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses giebt." Dieß sind die Worte Bayles, die Leibniz zustimmend sich aneignet; letzterer sagt sogar, daß die Ursache des Uebels in der idealen Natur der Dinge begründet sei. Am ang. Orte S. 561. §. 184.

auch ein nach außen hin nützliches und Förderliches, aber dieß ist nur die Folge, die Wirkung des Gutbeschaffenseins nicht das Gutsein selbst. Nach Schleiermacher wäre das Maß des Nützlichen der einzige Grund, warum einem Ding das Prädicat (Adjectiv) gut oder bös zugetheilt würde; aber ein Ding ist nicht gut, weil es nützlich ist, sondern es ist nützlich, weil es gut ist; das Gutsein hat aber einen andern Grund. Letzteres ist eine innere „Eigenschaft", ein innerer habitus des Wesens eines Dinges. Wäre gut nur gleich nützlich, so würde sich das Gute nur an den Dingen als ihr accidentielles Attribut finden, nicht das Ding selbst wäre gut. Wohl brauchen wir diese Begriffe oft in dem abgeschwächten Sinne, in welchem sie nur relative Verhältnisse ausdrücken, so daß von einem und demselben Ding bald das Gutsein bald das Bössein je nach seiner Beziehung auf andre Dinge ausgesagt werden kann. Aber es giebt Dinge, auf die nicht beide Begriffe gut und bös bezogen werden können, sondern je nur einer, so daß der Begriff des Dinges selbst je das andre dieser Attribute von sich ausschließt; dieß zeigt an, daß gut und bös auch einen prägnanten Sinn haben, wo sie keine relativen, sondern essentielle Verhältnisse und Zustände ausdrücken; und eben dieser prägnante Sinn ist der eigentliche ethische Sinn dieser Worte: gut und bös bezeichnen nicht bloß die äußere ἕξις eines Dinges, sondern das innere ἦθος seines Wesens [1]). Denen, welche gut und böse nur für relative Begriffe ansehen, wodurch nur Verhältnisse nicht das Wesen eines Dinges prädicirt würden, ist vorzuhalten, ob nicht wenigstens, wenn von Gott das Prädicat gut ausgesagt wird, hiemit das Wesen Gottes solle bezeichnet werden; ob Gott etwa auch gut und bös genannt werden könne, je nachdem er andern Wesen nützlich und förderlich sei oder nicht. Gott ist gut, soll gewiß nicht bloß heißen: Gott verhalte sich gegen alle Wesen gut, nützlich, förderlich; denn dieß ist nicht einmal richtig: Gott läßt auch Uebles über viele Wesen kommen; sondern Gott ist gut heißt: Gott ist innerlich, wesentlich gut, das ἦθος Gottes soll damit gekennzeichnet werden. Also giebt es mindestens einen Fall, wo das Adjectiv gut prägnant ethischen Sinn hat.

Doch man könnte einwenden, diesen auf's Wesen des Dinges bezüglichen Sinn von gut nnd bös leugne Schleiermacher nicht, er schließe ihn nur vom Gebiet des höchsten Gutes aus und verweise

---

[1]) Passow sub v. ἦθος: das innere Wesen, die sittliche Beschaffenheit.

ihn in's Gebiet der Tugend; da kenne er auch einen guten Gemüthszustand, also ein inneres Gute an, allein mit um so größerem Recht wird gefragt, warum denn Schleiermacher diesen Ursinn des Wortes da abweist, wo er von dem, was das Gute *κατ' ἐξοχήν* ist, redet?

Sollte man da den eigentlichen ethischen Sinn des Wortes ausschließen dürfen? Oder könnte gut in diesem Sinne nur von Personen ausgesagt werden? Sind denn nicht auch unpersönliche Dinge denkbar, die nicht bloß äußerlich in Bezug auf etwas Andres gut d. h. nützlich sind, sondern die innerlich an und in sich selbst gut sind? [1]) Muß nicht das höchste Gut, sei es nun Person oder Sache, etwas sein, das auch ethisch d. h. innerlich, an und für sich selbst gut ist und das Böse innerlich von sich ausschließt, weil es sonst eben nicht das Gute *κατ' ἐξοχήν* wäre? Das höchste Gut kann nur das sein, dem das Prädicat gut im absolut ethischen Sinne zukommt. Daß aber die Adjectiva gut und bös sich nicht bloß auf äußere Verhältnisse beziehen, sondern nach ihrem ursprünglichen und hauptsächlichen Sinne das innere Wesen (*ἦθος*) der Dinge bezeichnen, kann aber Schleiermacher nicht anerkennen, weil nach ihm gut und bös überhaupt in keinem eigentlichen Gegensatze stehen. Sein ganzes System führt ihn zur Leugnung eines principiellen, objectiven Unterschiedes von gut oder bös [2]). Bös ist für ihn nur das noch nicht Gute und gut ist ihm das nicht mehr Böse; bös ist ihm ein Mangel, noch nicht Entwickeltsein des Guten. Das Böse ist nur ein Durchgangspunct, der in's Gute aufgehoben wird, nur vorüberge-

[1]) Ein solches unpersönliches Ding, dem z. B. das Bewußtsein der Völker inneres, wesentliches Gutsein zuschreibt, ist das Licht. Das Licht kann gut nicht bloß darum genannt sein, weil es nützlich und förderlich für anderes ist, denn dieß ist in gewisser Hinsicht und unter Umständen auch die Finsterniß. Alle Völker jedoch identificiren in häufig unbewußtem Sprachgebrauch das Licht mit dem Guten und die Finsterniß mit dem Bösen. Alle zu einer höheren Stufe ethischen Lebens gekommenen Völker verehren das Licht als innerlich, wesentlich, principiell gut, wie ihnen die Finsterniß innerlich, wesentlich, principiell böse erscheint; z. B. Jes. 45, 7. wird Licht und Frieden, Finsterniß und Uebel in Parallele gesetzt. Ebenso glauben viele Völker sich im Besitz von Mitteln, um die Dinge innerlich gut zu machen, denn dieß ist offenbar der Sinn des Segnens und Weihens.

[2]) III, 5, §. 91: „Der Gegensatz zwischen böse und gut kann nichts Andre ausdrücken als den positiven und den negativen Factor in dem Proceß der werdenden Einigung (von Vernunft und Natur)." „Das Böse ist an sich nichts und kommt nur zum Vorschein mit dem Guten zugleich, inwiefern dieses als ein werdendes gesetzt wird," vgl. §. 287. (d.)

hende subjective Erscheinung. Weil ihm aber so gut und bös nur relativ zu verstehende Ausdrücke für die verschiedenen Momente eines und desselben Processes sind, so kennt er denn auch gut und bös nur im Sinne von nützlich und unnütz, was allerdings für die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ohne Bedeutung ist. Damit aber, daß er den eminent ethischen Sinn des Wortes gut, wornach es der wesentliche und objective Gegensatz von böse ist, verkennt und von seiner Begriffsbestimmung des höchsten Gutes ausschließt, ja sogar geradezu erklärt, der Gegensatz von bös und gut falle außerhalb der Ethik, damit eben nimmt er jener Idee gerade ihren eigentlichen ethischen Gehalt. Denn was ist das für ein höchstes Gut, dem gerade das Beste, was man von ihm sagen könnte, nämlich daß es auch „gut" (oppos. von bös) sei, fehlt? Schleiermacher geht soweit zu sagen [1]), bös sei überhaupt kein in die Ethik gehöriger Begriff und gut finde nur ohne Gegensatz seinen Platz in der Ethik. Eine sonderliche Ethik, in welcher von solch eminent und speciell ethischen Begriffen keine Rede sein soll [2]).

Schleiermacher versteht eben unter ethisch auch etwas ganz andres, als dieß Wort sowohl nach seinem etymologischen Ursprung wie nach dem traditionellen und conventionellen, wissenschaftlichen Sprachgebrauch besagt. Ἦθος heißt die innere Beschaffenheit eines Dinges im Verhältniß zu gut und bös; und Ethik wurde zu allen Zeiten die Wissenschaft genannt, welche die innere, auf gut und bös bezügliche Beschaffenheit der Wesen betrachtet. Schleiermacher dagegen versteht unter ἦθος „nichts Andres als eine bestimmte über einen gewissen Umfang verbreitete Vernunftkraft, aus welcher bestimmte Erscheinungen hervorgehen" [3]). Es liegt am Tage, daß hier dem Worte ἦθος auf's willkürlichste eine ganz andre, fremdartige Bedeu-

[1]) Diese Ausschließung des Begriffes „gut" aus der Ethik ist um so auffallender, da selbst Nationalöconomen das Bestreben zeigen, um ihre Wissenschaft in Zusammenhang mit der Ethik zu setzen, die öconomischen Güter unter dem Gesichtspunct von „gut und bös zu betrachten. Vgl. Roscher, Syst. der Volkswirthschaft, I, S. 2: „Der Zusatz „wahr" scheidet nicht allein dasjenige, was nur unvernünftige und unsittliche Bedürfnisse befriedigen könnte, vom Reiche der Güter aus, sondern vindicirt auch gleich den Grundbegriff der ganzen Volkswirthschaftslehre als einen Gegenstand ebensowohl ethischer wie psychologischer Untersuchung." — [2]) III, 5, §. 91. Erläuterung.

[3]) III, 5, §. 60, Erläuterung. — Deßhalb sagt J. H. Fichte I, 303, mit Recht, daß sich Schleiermacher'n der eigentliche Begriff des Ethischen verdunkelt habe.

tung untergeschoben wird, als das Wort sowohl seinem Ursprung als seinem Sprachgebrauch nach haben kann; und es ist sehr fraglich, ob es zu rechtfertigen ist, wenn einem Wort eine solche Deutung gegeben wird, welche mit der ursprünglichen Bedeutung desselben nicht nur durchaus nicht mehr zusammenhängt, sondern wodurch sogar der ursprüngliche Sinn geradezu ausgeschlossen wird. So verfährt aber hier Schleiermacher, der ursprüngliche Sinn von ἦθος ist „die Bezeichnung des Verhältnisses zu gut und bös"; gerade diese Bedeutung schließt er aber aus seiner Begriffsbestimmung des Ethischen aus [1]). Ihm ist ethisches Handeln nur das Handeln der Vernunftkraft in und auf die Natur; und ethisches Gut ist ihm die durch solch Handeln in die Vernunft aufgenommene, von ihr durchdrungene Natur, also Alles, was durch vernünftiges Handeln zu einem vernünftigen Zwecke hervorgebracht wird. Damit ist aber der ursprüngliche, eigentliche Sinn des Wortes ethisch durchaus verflüchtigt, und wenn Schleiermacher selbst gesteht, gut in diesem seinem, willkürlicher Weise ethisch genannten, Sinne berühre sich am nächsten mit dem bloß öconomischen Gebrauche des Wortes, nach welchem nur die aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangenen Naturdinge „Güter" heißen, so müssen wir vielmehr sagen, beide sind identisch und Schleiermacher selbst weiß keinen specifischen Unterschied aufzustellen zwischen dem öconomischen Gut und dem, was er ethisches Gut zu nennen beliebt. Schleiermacher's Ethik ist im Grunde nicht bloß Physik, wie er sagt, sondern sie ist sogar nur eine Art höherer universeller Oeconomie (wir würden sagen, sie sei im Grunde nur höhere Nationalöconomie, wenn man diesen Begriff auf die Thätigkeit der Menschheit als Ganzen und nicht bloß auf die der einzelnen

---

[1]) Hiemit durchschneidet Schleiermacher recht eigentlich das Band, welches seine Ethik mit der seiner Vorgänger Kant und Fichte verbindet. Für Kant liegt der eigentliche Nerv des Sittlichen in der „Gesinnung;" die ist es, welche eine Handlung zur sittlichen macht, wie er ausdrücklich und ausführlich in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten auseinandersetzt. „Dem guten Willen" legt er allein absoluten Werth in der Ethik bei. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet; nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich, gut", S. 3. Um diesen Grundbegriff gruppiren sich alle andern Begriffe der Kant'schen Ethik. Hätte Kant das Ethische seinem Wesen nach also bestimmt, so wären der kategorische Imperativ der Pflicht und die Autonomie der gesetzgebenden Vernunft ohne Sinn und Verstand. Diese Grundbestimmung des Ethischen verläßt nun aber Schleiermacher, negligirt sie beinahe ganz, ver-

Nationen beziehen konnte [1]). Dieß zu beweisen fällt nicht schwer. Vergleichen wir nur, was Schleiermacher als sittliche Aufgabe und sittliches Gut hinstellt und was der Nationalöconom für das öconomische Handeln als Zweck und Gut aufstellt. Schleiermacher nennt Gut das durch vernünftiges Handeln erzielte Ineinander von Vernunft und Natur, die Natur, die vollkommenes Organ und Symbol der Vernunft geworden ist. Der Nationalöconom sagt ganz ebenso: „Gut ist das dem Zweck der Persönlichkeit (Vernunft) dienstbar gemachte Sein; Gut ist jedes Mittel der Befriedigung sinnlich-geistiger Lebenszwecke des Menschen" [2]). Ferner: „Sachen, Aeußerungen, Kräfte, Stoffe, insofern sie durch persönliche (d. i. vernünftige) Thätigkeitsäußerung (Arbeit) für die sinnlichen und auf ihrer Grundlage für die geistigen Lebenszwecke dienstbar gemacht (producirt) und dafür wirklich verwendet (consumirt) werden, heißen Güter". [3]) Wenn nach Schleiermacher der sittliche Proceß wesentlich ein Aufnehmen der Natur in die Vernunft, ein Durchdringen der Natur mit Vernunft, ein Vergeistigen der Natur ist, so fragen wir, ob dieß etwas Andres ist, als wenn der Nation alöconom vom öconomischen Verbrauch sagt: „Im Verbrauch findet gleichsam eine Transsubstantiation des Gutes, eine Erhebung desselben in das Wesen und in die Theilnahme am menschlich-persönlichen (d. h. doch wohl vernünftigen) Leben statt". [4]) Aus dem Allem geht hervor, daß für Schleiermacher das ethische Handeln keine qualitativ verschiedene, höhere Art des Handelns, sondern nur ein quantitativ verschiedenes, weiterreichendes ist, als das öeonomische. [5])

äßt damit den Boden der Kant-Fichte'schen Ethik und, indem er eine ganz neue Definition des Ethischen als solchen aufstellt, leitet er die Ethik in ganz andre Bahnen. Indem nun alle Nachfolger Schleiermacher's nicht mehr der alten Kant'schen, sondern der neuen Schleiermacher'schen Bestimmung des „Ethischen" folgten, ist unzweifelhaft, daß Schleiermacher der Begründer der modernen Ethik ist. Die moderne Ethik hat ganz und gar die Bahnen Kant's und Fichte's verlassen. Eine Ausnahme davon macht nur der ganz außer der Entwicklung stehende Herbart und seine Schule.

[1]) Genauer konnte Schleiermacher's System der philosophischen Ethik betrachtet werden als eine Philosophie der theoretischen Weltökonomik, welche als practische Wissenschaft von den Nationalöconomen sowohl für unnöthig als für unmöglich gehalten wird; vgl. Roscher, Syst. d. Volksw. I, S. 29.

[2]) Stein, Lehrbuch der Nationalöconomie I. — [3]) Schäffle, die Nationalöconomie 1861. S. 30. — [4]) Schäffle, a. a. O. S. 35.

[5]) Indem Schleiermacher den Begriff der Ethik so enge und niedrig faßt,

Dieß wird aber völlig klar aus seiner Eintheilung des sittlichen Handelns. Alles sittliche Handeln nämlich, das sich nicht auf's Bewußtsein bezieht (nicht Symbolisiren der Vernunft in der Natur d. h. denken, sprechen, erkennen u. s. w. ist), bewegt sich in den vier gleichstehenden Gebieten der Gymnastik, Mechanik, Agricultur und Sammlung! Nach diesen Bestimmungen würde aber nun z. B. der, welcher „alle in der menschlichen Natur angelegten Sinnesvermögen und Talente“ am meisten ausbildete, durch eben dieses Ausbilden an sich schon die sittlichste Handlung begehen oder der, welcher „die anorganische Natur am besten zum Werkzeug des Sinnes und Talentes“ macht, also der in Schleiermacher's Sinne beste Mechaniker und da „die Mechanik auch die Chemie in sich schließt [1]), der beste Chemiker würde von Berufswegen die besten sittlichen Handlungen vollbringen! Ebenso verhält es sich bei der symbolisirenden, erkennenden Thätigkeit; je größer die Erkenntniß und Wissenschaft des Gelehrten, je genialer und geschickter der Künstler, um so vollkommner wäre ihr sittliches Handeln! Und so meinte es Schleiermacher in der That, denn nachdem er den wahren Begriff des Ethischen, nämlich seine Beziehung auf gut und bös, ausgeschlossen hat, bleibt ihm allerdings nichts übrig als diese niedrige und zugleich schiefe Auffassung des Ethischen. So begreift sich denn auch, warum die Ethik nur Fortsetzung, Weiterführung der Physik ist und warum Ethik ihm nie besser als Physik ist, nämlich weil seine Ethik, sowenig wie seine Physik, in den Bereich von gut und bös, in den Bereich des eigentlich Sittlichen und wahrhaft Ethischen fällt [2]).

Da die Idee des höchsten Gutes auf's engste zusammenhängt mit dem Begriff der sittlichen Aufgabe, indem das höchste Gut der Inbegriff der durch das sittliche Handeln producirten Güter ist, so ist noch näher auf den Begriff des sittlichen Handelns und seiner Aufgabe einzugehen. Nach Schleiermacher ist Ethik das Handeln der

---

daß sie im Grund sich nicht über das Gebiet der Oeconomie erhebt, verfällt er in den entgegengesetzten Fehler, dessen sich manche Nationalöconomen schuldig machen, welche wie z. B. Storch Wissen, Sittlichkeit, Religion u. s. w. als Theile der Nationalöconomie in besondern Abschnitten behandeln: Handbuch über von Rau, II. S. 337 ff.

[1]) III, 5. §. 205. und §. 206, Erläuterung. — [2]) Deßwegen sagt auch J. H. Fichte II, 5.: „Indem Schleiermacher Alles Handeln der Vernunft auf die Natur schon als ethisches faßte, verwischte er damit die scharfbestimmte Gränze dieses Begriffs zum Unbestimmten und ihm selber Ungewissen“.

Vernunft. Das Handeln der Vernunft aber bringt hervor Einheit von Vernunft und Natur, welche ohne dieses Handeln nicht wäre, und da ihm also ein Leiden der Natur entspricht, so ist es ein Handeln der Vernunft auf die Natur [1]). Daß in dieser Bestimmung etwas Unrichtiges liege, deutet schon der sprachlich unrichtige und gezwungene Ausdruck: handeln auf etwas an. Denn Handeln, womit die deutsche Sprache das sittliche Thun bezeichnet, ist ein absolut intransitives, objectloses Zeitwort; dadurch weist schon der deutsche Sprachgenius darauf hin, daß für das Sittliche des Handelns nichts verschlägt, an welchem Object die Thätigkeit sich vollzieht. Das Thun wird nicht sittliches durch das Object, worauf es sich richtet; dieß ist aber bei Schleiermacher der Fall, denn ihm wird das Thun des vernünftigen Menschen oder der menschlichen Vernunft sittliches Handeln eben dadurch, daß es sich auf die Natur richtet, deßhalb ist nun Schleiermacher genöthigt, dem Wort Handeln ganz sprachwidrig ein Object zu geben; es zeigt sich auch hier, daß Schleiermacher um dem Worte seinen bestimmten Sinn und Begriff unterlegen zu können, nicht bloß den ursprünglichen Sinn des Wortes verändern, sondern auch noch eine sprachlich unstatthafte Wendung (handeln auf etwas) erfinden muß. Freilich damit, daß in der Folge die Schleiermacher'sche Definition der Ethik beibehalten wurde, hat sich auch der unrichtige Sprachgebrauch so in der Wissenschaft fortgeerbt, daß das Sprachwidrige desselben kaum mehr gefühlt zu werden scheint. Das Thun also, das auf die Natur bezogen wird, wird durch dieß Object nicht zum sittlichen Thun; das Thun in seiner Beziehnng auf die Natur als Object ist nur Schaffen (ποιεῖν) oder aber Schauen (θεωρεῖν) je nach der Art dieser Beziehung. Dagegen das Thun in seiner Beziehung auf das thuende Subject selbst ist Handeln (πράττειν, gerere) und eben in dem guten und bösen Verhältniß, das durch die wechselseitige Beziehung zwischen dem Handelnden und seinem Handeln für beide gesetzt ist, besteht das Sittliche, Ethische des Handelns [2]). Bei dieser Begriffsbestimmung des sittlichen Thuns bleibt auch allein diesem die gehörige, ungemessene

---

[1]) III, 5. §. 77—§. 80.

[2]) Vgl. des Verfassers: Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins; in den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. XI, 1866 S. 489. und 490.; ebenso S. 496.: „Das Thun wird zum Handeln d. h. zum sittlichen Thun, wenn es unter dem Gesichtspunct seines Verhältnisses zur Sitte dem real gewordenen Guten) gebracht wird".

Freiheit der Richtung, die es nehmen will. Bei der richtigen Definition bleibt das Object, woran das Handeln sich vollzieht, uneingeschränkt, wogegen Schleiermacher das sittliche Thun einschränkt in die zu enge Gränze der Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur, als ob die Wirksamkeit der Vernunft auf die Vernunft, auf den Geist selbst, sei es der eigne oder der eines andern, entweder unmöglich sei, oder nicht in die Sphäre des sittlichen Thuns gehöre. Oder giebt es vielleicht wirklich kein Wirken der Vernunft auf die Vernunft selbst? Freilich so meint es Schleiermacher doch wieder nicht; er hat das, was unter dieser Wirksamkeit begriffen werden kann, z. B. Pädagogik, keineswegs aus der Ethik ausgeschlossen, allein zu dem Zweck muß er wieder den Begriff Natur bis in's geistige Gebiet ausdehnen und so nennt er nur das thätige, erkennende, wissende Princip, Vernunft, dagegen die Vernunft, sofern sie Wirkungen aufnimmt, die leidende Vernunft, rechnet er zur Natur, wie er umgekehrt auch die Natur Vernunft nennen muß, sobald sie Ideen und Zwecke in sich tragend und vorstellend gedacht wird [1]). Somit sind also auch die Begriffe „Vernunft“ und „Natur“ alterirt und erhalten einen neuen vom allgemeinen und wissenschaftlichen Sprachgebrauch differirenden Sinn, der nur für sein System speciell erfunden ist und dem somit nur ganz subjective Gültigkeit zukommen kann. Schleiermacher muß aber nothwendiger Weise das Sittliche des Handelns in das Verhältniß der Thätigkeit zu ihrem Objecte setzen, er kann nicht das eigentlich Sittliche des Handelns anerkennen im Wechselverhältniß des thuenden Subjects zu seinem Thun, da das handelnde Subject, wie Schleiermacher es bestimmt, allerdings unfähig ist, ein wahrhaft Sittliches, d. h. auf gut und bös bezügliches, zu constituiren.

Das Subject alles ethischen Thuns ist nach Schleiermacher nämlich die Vernunft, d. h. die allwaltende nach Gesetzen und Zwecken wirkende Kraft, die im Gegensatz zu dem Stoff des Materiellen und Physischen, (Schleiermacher nennt es Masse, III, 5 § 100

---

[1]) III, 5. §. 47.: „Selbst das Wissen als Gewußtes, also dinglich angesehen wird Natur. Die Vernunft muß gleich wieder als Natur gedacht werden, wenn sie Gegenstand sein und gewußt werden soll“. Das Ungewohnte dieser Unterscheidung sucht Schleiermacher selbst zu entschuldigen mit der „allgemeinen ebenso lächerlichen wie heilsamen Sprachverwirrung“ der wissenschaftlichen Ausdrücke! — Ueber das Schwankende und Unklare dieser Unterscheidung vgl. die eingehende Kritik J.. Fichte's I. 294 — 298.

und § 101) indem sie wirkt, Geist genannt wird. Diese Kraft ist es, die sich stufenweise immer vollkommener, in den Tausenden von Gestalten der Natur incorporirt und dadurch ihr Sein und Wesen entfaltet und offenbart, bis sie endlich den Höhepunct erreicht, wo sie Wesen auszubilden vermag, in denen sie mit Bewußtsein gegenwärtig ist, in denen sie sich vereinzelt, personificirt und durch die sie mit Bewußtsein wirken und sich selbst erkennen kann. Aber weil in allen diesen Personwesen die allgemeine Vernunft nur individuell gesetzt ist, kommt sie in keinem Einzelnen [1]) zur vollendeten Erscheinung, sondern nur die Gesammtheit derselben, deren einzelne Glieder sich ergänzen, bildet die bewußte Erscheinung und Darstellung der Vernunft selbst und wiederum diese nur im Verein mit der unbewußt wirkenden Erscheinung der Vernunft, bilden zusammen die Darstellung der gesammten Vernunftkraft. Das menschliche Geschlecht betrachtet Schleiermacher nicht als eine Gesammtheit vernünftiger Wesen überhaupt, sondern als die in dieser Organisation und unter den Bedingungen dieses Weltkörpers lebende Vernunft [2]). So sind es denn eigentlich nicht die Menschen, die Persönlichkeiten, die Einzelwesen, welche handeln, sondern die Vernunft ist es, welche durch sie handelt. Die Person ist für Schleiermacher nur der Ort, wo die Vernunft handelt; weßhalb er wiederum der Person keinen selbständigen Werth für sich und an sich zuschreibt, sondern sie nur als individualisirten „Vernunftpunct" bezeichnen kann [3]). Schleiermacher redet darum nie von der sittlich handelnden Menschheit und sittlich handelnden Menschen, sondern nur von dem Handeln der Vernunft in der Menschheit und in den Menschen. Wie sehr Schleiermacher auch die Bedeutung der Individualität und des individuellen Handelns im Verhältniß zur Gesammtheit der Menschen hervorhebt und begründet, so muß doch bemerkt werden, daß ihm keineswegs der Mensch und die Menschheit als solche Werth hat, sondern nur weil ihm der Mensch und die Menschheit ein Moment, eine Darstellung und Form der Vernunft ist. Alles sittliche Handeln kömmt auf Rechnung der Vernunft und nicht auf die des Menschen als solchen. Es gehört nicht hierher nachzuweisen, welcher philosophischen Anschauung und welchem System dieser Begriff der Vernunft entnommen ist [4]), wohl aber muß

---

[1]) Darum erklärt Schleiermacher III, 2, 463. als bloße Fiction, daß es einen Einzelnen geben könne, welchem die ganze sittliche Aufgabe zu lösen obliege. — [2]) III, 2, 471. — [3]) III, 5. §. 157.

[4]) Schleiermacher's Begriff der Vernunft, wornach sie nicht ein persönliches

darauf hingewiesen werden, daß wenn die Vernunft selbst als solche zum Subject der Ethik gemacht wird, wie Schleiermacher unzweifelhaft thut, und wenn die Menschen als Gesammtheit und Einzelne nur der Ort und die Puncte sind, wo und in und durch welche die Vernunft wirkt und handelt, daß dann die einfache logische Consequenz verlangt, daß auch die Tugenden und Pflichten der Vernunft selbst als handelndem Subject beigelegt werden müßten. Es ist durchaus inconsequent in der Güterlehre als eigentliches handelndes Subject die Vernunft aufzustellen und dann in der Tugendlehre und der Pflichtenlehre von der Vernunft als solcher zu abstrahiren und diesen nur den Menschen, die Person selbst zum Subject zu geben [1]). Der Vernunft selbst Tugenden und Pflichten zuzuschreiben, wäre freilich ganz unsinnig, da es allerdings keine gute oder böse Vernunft giebt, aber dann sollte auch nicht verkannt werden, daß der Tugendhaftgesinnte und der Pflichtmäßighandelnde überhaupt und immer das Subject der Ethik ist, dem das Sittliche zukommt, und nicht eine Ver-

---

an und für sich bewußtes Wesen, nicht „Gott" ist, sondern nur unpersönliche, aber allwaltende nach Gesetzen und Zwecken wirkende Kraft," durch deren Walten und Wirken die Natur zu einer „ethisch" bestimmten gemacht wird, hat ohne Zweifel seinen Ursprung in der Fichte'schen Anschauung, der Gott als die moralische Weltordnung bestimmte, worunter er auch keine Persönlichkeit, aber ebensowenig ein todtes Abstractum, sondern die sich in der Welt ewig verwirklichende Idee des Guten verstand. Die in diesem Sinne verstandene Weltordnung belegt Fichte in ungehöriger Weise mit dem Namen „Gott", während Schleiermacher um das Persönliche, das mit dem Begriff Gott verbunden zu werden pflegt, fern zu halten, diese Kraft der moralischen Weltordnung „Vernunft" nennt; beides sind nur verschiedene Namen; beide meinen dieselbe Sache.

[1]) Schleiermacher glaubt über diesen innern Widerspruch hinwegkommen zu können, indem er III, 5. §. 292. sagt: „der Gegenstand der Tugendlehre ist unmittelbar nicht die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur, sondern die Vernunft in dem einzelnen Menschen." Aber war denn in der Güterlehre der Gegenstand, von dem gehandelt wurde, d. h. das Subject immer nur die Totalität der Vernunft? War da nicht auch vielfach von der individuellen Vernunft der Einzelnen die Rede? Hier meint also Schleiermacher offenbar mit dem Wort „Totalität" etwas ganz Andres als den Gegensatz zum Individuellen, er meint die Vernunft selbst; die war allerdings in der Lehre vom höchsten Gut unmittelbar erstes und einziges Subject; die kann er aber hier nicht mehr als Subject gebrauchen, deßhalb escamotirt er sie unter dem Namen Totalität ganz als Subject hinaus. In der Tugendlehre versteht er nun aber auch unter dem Ausdruck „die Vernunft im einzelnen Menschen" nicht mehr einen bloßen „Vernunftpunct" wie in der Güterlehre, sondern den Menschen selbst, als actives, unmittelbar sittlich handelndes Subject, den er allerdings in seiner Güterlehre nicht brauchen konnte als unmittelbares Subject.

nunft, welche die Menschen gleichsam nur als ihre Puppen und Larven, als Gestalten, unter welchen und in welchen sie handeln könne, gebraucht. Wenn es nun aber so ist, daß 1) das Sittliche des Handelns keineswegs im Handeln der Vernunft auf die Natur besteht; 2) daß das Object des sittlichen Handelns auf eine zu enge Sphäre (Natur) begränzt ist; 3) daß das Subject des sittlichen Handelns gleichfalls in sich selbst widersprechender Weise bestimmt ist; — so folgt daraus: daß auch das höchste Gut nicht aus dem Handeln der Vernunft auf die Natur entstehen kann, daß es also keineswegs das Product dieses Handelns ist, sondern einen andern Ursprung und andere Entstehungsweise haben muß; es folgt aber ferner daraus, daß überhaupt der Begriff des höchsten Gutes ein anderer sein muß, zu dem man nur kommen kann dadurch, daß das sittliche Handeln auf andre Weise bestimmt wird.

Indem aber Schleiermacher die Ethik als Naturwerden der Vernunft und Vernünftigwerden der Natur bestimmt, wobei er unter „Natur" diese jetzt bestehende Natur meint, wie sie die Einheit des in materiellen Formen sich immer reproducirenden dinglichen Seins ist, so hat er damit das höchste Gut auch ganz und gar in die Schranken dieser irdischen Zeitlichkeit gebannt. Eine ewige Natur kennt Schleiermacher nur in dem Sinn einer endlos sich fort und immer höher entwickelnden Zeiträumlichkeit. Dagegen der Begriff einer Natur, die von den „massenhaften" Formen und dadurch auch von dem Unbestand ihrer Gebilde erlöst ist, die dem Wechsel des Entstehens und Vergehens entnommen ist, indem nämlich das „Werden" nicht durch die Negation des bestehenden bedingt ist, sondern in der immer volleren Position desselben besteht — eine solche Natur und deren Verhältniß zur jetzigen empirischen Natur zu erfassen — darauf sind die wissenschaftlichen Principien Schleiermacher's nicht eingerichtet. Und doch müssen nothwendiger Weise solche Principien gefunden und aufgestellt werden, wenn der Idee eines höchsten Gutes volle Genüge geschehen soll, d. h. wenn diese Idee in ihrer absoluten Idealität soll gedacht und erkannt werden können. Denn das, was nie zum bleibenden Bestand und somit zum Genuß seiner selbst oder, um es mit orientalischer aber sehr zutreffender Redeweise auszudrücken, was nie „zu seiner Ruhe" kommt, sondern immer wieder dem Sein entfällt, werdend in's Nichtsein zurücksinkt, kann wohl ein Gut sein, aber es ist nicht das höchste Gut. Ist das höchste Gut in seiner realen Existenz nur als eine Mannigfaltigkeit von Einzelwesen zu denken, so müssen dieselben auch wahrhaft seiend sein und solange sie nie „sind",

sondern immer nur werden, um wieder zu vergehen, solange können sie das höchste Gut nicht darstellen, sondern sind höchstens nur Schemata, Bilder, Vorstufen zur wahrhaften Darstellung desselben. Denn damit ist nichts gewonnen, daß die Gattungen im Wechsel der Einzelwesen dauernd bleiben, denn die Gattung ist ja doch wieder nur das Ideelle, Abstracte, das nicht „ist“. Das höchste Gut ist aber solange nicht das höchste denkbare, solange es in irgend einer Art und nach irgend einer Seite hin noch einem Unbestand unterworfen ist, solange sein Dasein und seine Erscheinungsweise noch mit dem „Nichtsein“ zu kämpfen hat und nicht wahrhaft seiend, d. h. ewig ist. Die Seinsweise, wonach die Einzelwesen untergehen, kann keine vollkommene sein, folglich muß die Seinsweise des höchsten Gutes eine höhere, vollendetere sein, weil zum Begriff des höchsten Gutes erforderlich ist, zwar nicht daß es existire, aber wohl, daß, wenn d. h. in dem Falle als es existiren soll, es auch nur in vollendeter, in allen Theilen und in jeder Beziehung unvergänglicher Sinnsweise existire. Somit müssen wir sagen, daß die jetzige Natur und die sichtbare Welt, die in dieser unvollkommnen Seinsweise zwischen Werden und Vergehen sich bewegt, überhaupt nicht der Ort sein kann für die reale Darstellung des höchsten Gutes; wir werden, wenn wir doch die Existenz und Realität des höchsten Gutes behaupten wollen, über diese Welt hinaus gewiesen. Wenn das höchste Gut überhaupt nicht bloß in der Idee sein sondern zur realen Existenz kommen soll, so kann es jedenfalls nicht in dieser, unter diesen Bedingungen und Lebens- oder vielmehr Todesgesetzen existirenden Welt zur Erscheinung kommen, sondern nur in einer andern, in welcher diese Bedingungen aufgehoben sind. Damit soll jedoch noch keineswegs entschieden sein, ob eine solche andre Welt und Natur sei oder nicht, sondern wir machen nur für die Existenz des höchsten Gutes geltend, was immer für Gottes Existenz geltend gemacht worden ist; Gott ist seinem Begriffe nach das absolut vollkommne Wesen; ob dasselbe existirt oder nicht, kann allerdings nicht aus dem Begriffe deducirt werden, aber wenn Gott existirt, so folgt aus dem Begriffe des vollkommnen Wesens, daß er auch nur in vollkommner und nicht in unvollkommner Seinsweise existire. Das Sein der Welt ist aber ein unvollkommnes, weil die Einzelwesen der Welt nicht sind, sondern werden und vergehen, folglich ist das Sein der Welt nicht das Sein Gottes. Ganz ebenso muß auch gesagt werden, der „Inbegriff der Naturdinge, auch wenn sie Organe und Symbole der Vernunft sind“, ist nicht

und kann nicht sein das existirende höchste Gut; denn wäre es so, so könnte immer über diesem höchsten Gut noch ein höheres, allerhöchstes Gut wenigstens gedacht werden, das der Inbegriff einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen wäre, die nicht immer wieder vergehen, sondern ewiges Leben haben. Wenn man dem entgegnet, es gehöre aber zum Wesen dieses materiellen, physischen, sinnlichen Seins, daß die Einzelerscheinungen vergänglich seien, so möchte dieß vielleicht sein, aber dann muß eben bestritten werden, daß überhaupt das höchste Gut sich realisiren, d. h. sinnlich und physisch existiren könne, wie wir auch bestreiten müssen, daß Gott ist, wenn es keine andre, reale, in sinnlich wahrnehmbaren Formen bestehende mehr geben könnte, außer dieser irdischen, vergänglichen Welt. Ehe wir auf Kosten der Idee selbst ihre Existenz behaupten, würden wir uns begnügen, die Existenz in Zweifel zu lassen, um nur die Idee in der Hoheit ihres reinen Wesens und in der Majestät ihrer absoluten Vollkommenheit zu belassen. Die reale Existenz des höchsten Gutes, die nur erkauft werden kann mit Darangabe eines Theils seines vollkommnen Wesens, ist eine durchaus werthlose, denn ein höchstes Gut, das immer nur wird, doch nie aber ist im absoluten Sinn, das ist doch nur ein relatives, nicht das absolut höchste Gut. —

Durch solche Herabziehung und Einschränkung des höchsten Gutes in die Sphäre dieser materiellen, in zeiträumlichem Proceß verlaufenden Welt wird aber das sittliche Leben und Streben der Menschen und der Menschheit in verderblichster Weise verzeitlicht. Denn wenn das höchste Gut nur in dieser irdischen Welt existirt, so verliert dasselbe auch für den Menschen, sobald er diese irdische Welt verläßt, alle Bedeutung und allen Werth. Der Mensch, der zur Versittlichung der Natur d. h. zur Realisirung des höchsten Gutes am meisten beigetragen hat, hat bei seinem Tode so wenig mehr vom höchsten Gut, wie der, der Nichts dazu beitrug. Es ist ein entschiedner Mangel des Schleiermacher'schen Gutes, daß, sofern es doch sittlicher Zweck und Ziel des Menschen und seiner ganzen Lebensthätigkeit ist, er es ganz und gar in das diesseitige Leben setzt; daß er das Erdendasein des Menschen nicht bloß als Weg, Vorstufe, Mittel zum höchsten Gut, sondern zugleich als die einzige Stätte auffaßt, wo das ethische Gut wirklich da ist, indem es immerzu wird und, wo die ethischen Güter zu erreichen und in ihrer Vollendung darzustellen seien. Wenn aber das höchste Gut durchweg in den Schranken der Zeitlichkeit liegt, dann müssen die Güter der Familie, des Staates, der Kirche, der freien Geselligkeit die letzten und höchsten sittlichen Zwecke des mensch-

lichen Daseins sein; der sittliche Lebenszweck ginge vollständig auf in diesen Verhältnissen; Familie, Staat, Kirche wären also um ihrer selbstwillen da und wären nicht nur die Mittel für noch höhere, über dieses Leben hinausreichende sittliche Zwecke, für ein, weil ewiges, darum auch erst in einer „Ewigkeit" real seiendes Gut des Menschen. Das Ziel des ethischen Processes ist nach Schleiermacher eine versittlichte d. h. vernünftige Welt, und das Endresultat ist ein vernünftiges Weltleben; diese Welt als absolut vernunftdurchdrungen, ist also das höchste Gut, um deswillen der ganze Proceß geschieht, und worauf Alles hinausläuft, und der Mensch hat in dieser Welt und diesem Proceß eigentlich nur die Rolle des bewußten Organisators und Symbolisators, des Darstellers und Vermittlers der vollendeten Welt, nicht er ist also Selbstzweck, sondern die Welt und er ist nur insofern als Zweck mitgesetzt, als er ein Theilchen der Welt ist; sein ethisches Handeln ist gar nicht oder doch nur scheinbar für ihn selbst, sondern nur für die Vernunftwelt. Die Menschen sind, nach Schleiermacher's Ansicht, degradirt zur Rolle des Mohren, der, wenn er seine Aufgabe und Arbeit gethan hat, ohne Dank und ohne Anspruch auch nur auf weitere Existenz vom Schauplatze abtreten muß; denn die Menschen sind ja nur die ihr Geschäft mit Bewußtsein verrichtenden Werkzeuge der Vernunft, deren die Vernunft sich wieder entledigt, sobald jeder derselben sein Stück Arbeit an der Versittlichung der Welt gethan hat. Nach Schleiermacher's ethischer Weltanschauung hat ein sterbender Mensch das höchste Gut im Rücken und nichts mehr vor sich, und insofern ist es nicht unrichtig, das höchste Gut dieser Ethik als ein höchst trostloses zu bezeichnen. Denn fürwahr eine trostlosere Rolle kann dem Menschen nicht zugetheilt werden, als in einer Ethik geschieht, in welcher nicht der Mensch, die Persönlichkeit Subject ist, sondern die „Vernunft" und wo der Mensch selbst, der Einzelgeist, im Grunde nichts ist und es zu nichts bringt, was dauernd wäre. Denn allerdings geht nach Schleiermacher der Mensch durch den Tod zurück in's „Allgemeine". In jedem Menschen lebt aber ein tiefes Bewußtsein oder zum mindesten eine lebhafte Ahnung, daß sein Personleben, sein Geist, ewigen Wesens sei, also auch einen ewigen, über dieses Zeit- und Weltleben hinausreichenden, sittlichen Lebenszweck habe und ebenso tief wurzelt in jedem Menschengeist die sittliche Ueberzeugung, daß er eben am Ende seines Zeitlebens erntet, was er gesät hat, daß er dann je nach seinem Maß Theil erhält am höchsten Gut; deßwegen ist es auch eine ebensoweit verbreitete, wie im Selbstbewußtsein tief begründete Ansicht, daß das

höchste Gut in seiner Vollendung erst in „einer andern Welt“ zur wahren Existenz komme. Diese Ahnungen, Meinungen, Ueberzeugungen haben wenigstens Anspruch auf wissenschaftliche Beachtung, solange sie nicht stricte widerlegt und als unvernünftig nachgewiesen sind, solange ihre Unmöglichkeit nicht bewiesen ist, solange bleiben sie Möglichkeiten, welche zu beachten die Wissenschaft nicht umgehen kann; es ist unwissenschaftlich, ein System aufzustellen, welches diese Möglichkeiten einfach ignorirt. Wenn es keine Unmöglichkeit ist, daß das höchste Gut erst in einer solchen Welt real ist, die seinem Wesen und Begriff besser entspricht als die jetzige Welt, wenn dies vielmehr die einzig haltbare Möglichkeit ist, so kann das philosophische System nicht das richtige sein, welches einerseits zwar die Realität des höchsten Gutes behauptet, andrerseits aber doch keinen Raum hat für eine höhere, der Realisirung des höchsten Gutes entsprechende Welt. Freilich mag es sehr schwierig sein, die Principien zu finden zur Construction eines solchen Systems, welches zwei Welten, diese niedere und eine höhere, diese diesseitige und eine jenseitige, diese zeitliche und eine ewige, eine materielle und eine intelligible, eine außergöttliche und eine göttliche Welt zu umspannen und zu begreifen vermag, bis dahin lasse man dann aber wenigstens die Existenz und das reale Sein solcher Ideen, wie die des höchsten Gutes eine ist, aus dem Spiel, weil sonst die erhabene und wahrhaft heilige Vollkommenheit dieser Ideen beschädigt und gleichsam entweiht wird. Sowenig gesagt werden kann, ohne den Begriff Gottes als des Absoluten zu beschränken, daß Gott real ist nur in und durch diesen Weltproceß, ebensowenig ist das höchste Gut nur in und durch denselben. Gleichwohl soll damit nicht gesagt sein, daß dieser Weltproceß keinen Bezug habe auf die Realisirung des höchsten Gutes und auf die Selbstdarstellung Gottes,[1]) sondern nur daß beides — Realität des höchsten Gutes und Weltproceß — nicht identisch seien, wie nach Schleiermacher der Fall ist.

Mit dieser Verendlichung des höchsten Gutes hängt aufs engste zusammen die vollständige Entgöttlichung desselben. Während es schon unter den Philosophen des Alterthums fast eine allgemeine Rede gewesen ist, Gott sei das höchste Gut, so setzt Schleiermacher dagegen das ethische Handeln außer alle Beziehung mit Gott, so daß

[1]) Vergl. Fr. v. Baader, S. W. VII. 331: „Es ist der crassefte Unverstand zu meinen, das Erdenleben und das ethische Leben des Menschen stehe in keinem solidären Nexus und ebenso die dem Menschen auferlegte Cultur in keinem solchen mit seinem Cultus.

auch das höchste Gut kein göttliches, sondern ein schlechthin weltliches ist. Sollte eingewendet werden, Schleiermacher's Ethik sei eben eine philosophische, keine theologische, so wäre dem entgegenzuhalten, daß Gott mindestens so gut wie die Natur ein Factor sein dürfte, mit dem zu rechnen auch für ein philosophisches System der Ethik sich ziemt. Denn solange nicht bewiesen ist, daß Gott nicht ist, solange bleibt die Möglichkeit, nicht bloß daß er ist, sondern daß die Menschen in einem realen, thatsächlichen Verhältniß zu Gott und Gott zu ihnen stehe und daß das sittliche Handeln sich nicht bloß auf die Natur, sondern ganz direct auch auf Gott beziehe, und direct von ihm sittliche Einwirkungen erhalte. Es bleibt also immerhin möglich, daß, wenn Gott ist, auch das höchste Gut nicht ohne ihn und nicht außer ihm zu Stande komme. Für solche Erwägungen ist aber in Schleiermacher's System absolut kein Raum. Er geht unbesehens über die Möglichkeit einer sittlichen Wirksamkeit eines persönlichen, lebendigen Gottes hinweg. Die beiden höchsten Begriffe, zwischen denen sich alles andre bewegt, sind in seiner Ethik: Vernunft und Natur und der Begriff Gott könnte nur hineingebracht werden, wenn man Vernunft und Gott für identisch erklären wollte, was freilich doch wieder nicht ganz nach dem Sinn und Geist Schleiermacher's sein dürfte, und deßwegen muß gesagt werden, daß für Gott in Schleiermacher's ethischem System absolut kein Raum ist. Wie er die Begriffe „gut und bös" aus der Ethik weist, so auch den Begriff „Gott". Die Religion und die Kirche sind ihm wohl auch ethische Begriffe, aber er verbindet eben wieder mit den Worten Religion und Kirche einen ganz andern Sinn, als der ist, welcher ihnen ursprünglich und eigentlich zukommt. Die Religion ist ihm nur einseitig ein Thun des Menschen, Gefühlsäußerung des Menschen; er redet wohl von Offenbarung, aber sie ist ihm nicht Offenbarung Gottes, sondern Offenbarung des Gefühls, symbolisirende Vernunftthätigkeit. Die Kirche ist ihm nur die Form, in welcher diese sogenannte ethische Thätigkeit zur Darstellung kommt, aber er ist weit entfernt, in ihr die Form zu sehen, in welcher das Verhältniß einer realen Gemeinschaft zwischen dem persönlichen Gott und der Menschheit sich verwirkliche. So erhalten denn Religion und Kirche bloß eine auf dieses Weltleben bezügliche Bedeutung, ihr letzter Zweck ist auch nur ein irdischer.[1]) Es muß aber ausdrücklich bemerkt werden, daß diese Ansichten vom höchsten

---

[1]) Grundriß der phil. Sittenlehre, herausgegeben von Twesten S. 166: Die höchste Tendenz der Kirche ist die Bildung eines Kunstschatzes."

Gut nicht nur aus der allgemeinan philosophischen Weltanschauung Schleiermacher's sich ergeben, sondern daß sie speciell die stricte Consequenz seiner Definition des sittlichen Handelns und der sittlichen Aufgabe sind. Schleiermacher selbst ist weit entfernt von der Inconsequenz, deren einige seiner Nachfolger sich schuldig machen, welche, nachdem sie das sittliche Handeln als ein Wirken der Vernunft oder des Geistes auf die Natur oder die Materie und dem ähnlich bestimmt haben, doch dem höchsten Gut oder einer seiner Formen, Religion und Kirche, eine überirdische Bedeutung und einen ewigen Zweck beilegen wollen.

Indem aber Schleiermacher, um das höchste Gut als ein reales, verwirklichtes zu haben, dasselbe und seine Realisirung in die Zeiträumlichkeit dieser Welt verlegt, erreicht er doch nicht seine Absicht, sondern macht es erst recht zu einem nie wirklichen. Wenn wir darum bisher gezeigt haben, wie die Beschränkung des realen höchsten Gutes auf diese zeiträumliche Welt nicht ohne Alterirung des Begriffes des höchsten Gutes geschehen könne, so bleibt uns schließlich noch übrig, nachzuweisen, wie diesem Uebelstand auch dadurch nicht abgeholfen wird, wenn man diesen zeiträumlich verlaufenden Proceß ins Endlose ausdehnt. Schleiermacher glaubt nämlich die Unendlichkeit und Ewigkeit der Idee, die er durch ihre Realisirung im Weltproceß verendlicht und verzeitlicht hat, retten zu können, indem er den Proceß des Naturwerdens der Vernunft und des Vernunftwerdens der Natur endlos und gränzenlos macht, sowohl in Bezug auf Anfang als auch in Bezug auf Dauer und Ende. Allein ein endloser, nie zum Ziel kommender Proceß ist weit entfernt ein ewiger zu sein und Vollkommnes produciren zu können, er kann vielmehr nur ein mangelhaftes, weil stets unfertiges, Product liefern, selbst wenn jedes einzelne Product des Processes ein relativ vollkommneres ist, als das vorhergehende. Endlosigkeit ist kein Vorzug, sondern ein Mangel.[1]) Ist der Proceß unendlich, so giebt es auch nie ein Ganzes; das höchste Gut muß aber ein in sich beschlossenes Ganze sein, sonst ist es

[1]) Vergl. Schelling S. W. II. 2. S. 43: „Ohne Anfang und ohne Ende sein, ist keine Vollkommenheit, sondern unvollkommen, ist Negation alles Actus, denn wo Actus ist, da ist Anfang, Mittel, Ende. Kein Anfang des Anfangs, kein Ende des Endes, dieß erst ist der positive Begriff des Ewigen und der Ewigkeit, während jene gewöhnliche Formel: Aeternum est, quod fine et initio caret, nur der negative Begriff der Ewigkeit ist. Das lateinische Wort absolutum bedeutet nichts andres als das Voll—endete, also nicht das, was kein Ende in sich hat, nicht das schlechthin Unendliche, sondern das in sich selbst Geendete und Beschlossene".

eben das höchste Gut nicht. Denn zum Begriff des höchsten, d. h. des absoluten Gutes gehört, daß es an keine außer ihm seienden Bedingungen geknüpftes, also ein in sich abgeschlossenes (omnibus numeris absolutum) sei. Handelt es sich um die Existenz, sei es als Wirklichkeit oder als Verwirklichung, so muß gesagt werden, daß es entweder gar nicht existirt, oder aber in einem absoluten d. h. in sich selbst abgeschlossenen, also zum Bestand und Ziel kommenden Sein existent wird. Wenn wir keinem Werke Werth und Bedeutung beilegen, was immer in Arbeit ist, und doch nie zu Stande d. h. zum feststehenden Ziele, wo die Arbeit stille stehen und das Werk bestehen kann, kommt, sollten wir da etwas als höchstes Gut annehmen können, was immer wird, ohne je zu Stande und Bestande, zum Ziele und zur Vollendung zu kommen? Wir würden es uns nicht gefallen lassen, wenn ein Künstler an unsrem Bilde in alle Ewigkeit fortmalen wollte und zwar noch mit solchen Farben, die sobald sie aufgetragen sind, wieder verblassen und vergehen, wir würden seine Kunst eine schlechte nennen, und das höchste Gut, wenn es eine Wirklichkeit werden soll, sollte in so stümperhafter Weise zur Existenz kommen und ein so jämmerliches Dasein führen, immer nur zu werden und nie zu sein! Das wäre nur möglich, wenn die Idee gleichsam durch blinden Zufall in die Existenz hineingetappt oder von einem bösen Verhängniß hineingestoßen worden wäre und nun sich nicht mehr aus dem endlosen Knäuel des Entstehens und Vergehens herauswinden könnte. Wohl ist Schleiermacher auf's tiefste durchdrungen von dem bedeutungsvollen und hohen Gehalt, der dem Weltproceß, dem sittlichen Handeln und Streben der Menschheit zukommt; er möchte ihm das höchste Ziel und den erhabensten Zweck beilegen, die ganze Weltgeschichte wäre ihm ein leeres zweckloses und sinnloses Spiel, wenn sie keinen Bezug hätte zu der höchsten Idee des höchsten Gutes, und darum eben erklärt er die Verwirklichung des höchsten Gutes für identisch mit dem Weltproceß. Aber indem wiederum theils seine ganze Welt- und Geschichtsanschauung ihm diesen Proceß als einen endlosen vorstellt, theils indem er der Unendlichkeit des höchsten Gutes glaubt dadurch gerecht werden zu können, verletzt er gerade am tödtlichsten die Größe dieser Idee, er zerreißt das in sich harmonisch beschlossne Ganze der Idee, in endlos viele auseinandergezerrte Theile, die sich niemals zum vollendeten Ganzen zusammenfinden können.

Fassen wir die Ergebnisse in Kürze zusammen, die aus der critischen Betrachtung des sachlichen Inhalts der Schleiermacher'schen

Gut nicht nur aus der allgemeinan philosophischen … Schleiermacher's sich ergeben, sondern daß sie specie… sequenz seiner Definition des sittlichen Handelns … Aufgabe sind. Schleiermacher selbst ist weit e… sequenz, deren einige seiner Nachfolger sich … nachdem sie das sittliche Handeln als ein … des Geistes auf die Natur oder die Nat… haben, doch dem höchsten Gut oder … und Kirche, eine überirdische Bedeut… legen wollen.

Indem aber Schleiermacher … verwirklichtes zu haben, dasselb… räumlichkeit dieser Welt verl… sondern macht es erst recht … rum bisher gezeigt haben … Gutes auf diese zeiträ… fes des höchsten Gut… … ungerecht sein, übrig, nachzuweisen … diese Schwierigkeiten alle fen wird, wenn … hätte vermeiden sollen, denn es ist lose ausdehnt. … sich ganz und gar sowohl über das Ewigkeit der … das wissenschaftliche Bewußtsein seiner Zeit endlicht un… wurzelt mit seinen Gedanken und Anschauungen in des Nat… auch den größten und tiefsten Denkern ist nur ver- Natur … diesem Bewußtsein heraus durch Hinzufügung neuer fang … mitzuwirken zur Fortbildung des allgemeinen und des wissen- nie …lichen Bewußtseins der Menschheit. Ihre Größe besteht darin, … sie aus Kindern ihrer Zeit Väter einer neuen Zeit werden. So wurzelt auch Schleiermacher's Denken in der damals besonders durch Fichte und noch mehr durch Schelling[1]) herrschend gewordnen philosophischen Weltanschauung und in dieser liegen die Ursachen, warum Schleiermacher's Bestimmungen des höchsten Gutes mit den

[1]) Vergl. Twesten, Grundr. der phil. Sittenlehre, Vorrede S. XXI. „Es ist die Idee des absoluten, mit dem Sein identischen Wissens selbst, wie sie durch Schelling als Grundidee der Speculation geltend gemacht worden war, von welcher ausgehend Schleiermacher, durch ein der früher auch von Schelling angewandter Methode ähnliches, doch zugleich die Selbstständigkeit seines Geistes und seiner wissenschaftlichen Anschauung bewährendes Verfahren, zu derjenigen Grundansicht des sittlichen Lebens gelangt, worauf seine Ethik gebaut ist, als eines Naturwerdens der Vernunft, oder eines solchen Handelns der Vernunft auf die Natur, durch welches diese ihr vollkommnes Symbol und Organ wird."

...n behaftet sind. Aber wahrlich Schleiermacher hat ...d Bedeutendes genug hinzugethan zur wissenschaft-...Darstellung der Idee des höchsten Gutes, denn ist ...s und Großes, den richtigen Ort dieser Idee ...eculativ wissenschaftlichen Ethik begründet, ...ickelt und in ihrer Ganzheit nach allen ...en! Mag man mit seinen letzten Prin-...en und darum auch seinen weiteren ...gen, oder mag man die Wahrheit ...man den Widerstreit dessen, was ...giebt, mit den unmittelbaren ...chweist — ein Kriterium, ...gt, den Vortheil gewährt, ...t zu verlassen braucht ... der Idee des höchsten ...roßartigkeit der Systematik be-...tellung ein unvergängliches Vorbild ...ell wissenschaftlicher Werth wird bemessen

...um wird es nöthig sein, zur Ergänzung obiger Ausführungen an das-... erinnern, was neuere Bearbeitungen der philosophischen und theologischen ... Kritik oder Correctur der Schleiermacher'schen Fassung der drei ethischen ...griffe, insbesondere seiner Idee des höchsten Gutes beigebracht haben. ...ielsweise sei hier verwiesen auf die Einwendungen der Herbartianer Har-... Stümpell, Thilo, Allihn gegen die Behandlung der Ethik als Güter-...wie auf die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der theologischen Sitten-...on Schmid, Palmer, Wuttke, Wendt, Culmann, Vilmar, besonders aber auf ...und Martensen und die Besprechungen dieser Werke in unsern Jahrbüchern. ...auch J. Köstlin, Studien über das Sittengesetz Jahrb. Bd. XIII, S. 421.

Anmerk. d. Redaction.

Idee hervorgehen, so werden wir nicht umhin können, zugeben zu müssen, daß bei allen Vorzügen der formellen Entwicklung und Darstellung Schleiermacher doch die Idee des höchsten Gutes nicht in ihrer ganzen Fülle und vollendeten Hoheit zu erfassen vermochte, denn

1. Er entkleidet die Idee ihres eigentlich ethischen Characters, indem er die Begriffe gut und bös davon ausschließt;
2. Er beschränkt das höchste Gut, indem er für das sittliche Handeln als einziges Object die Natur erkennt;
3. Er verendlicht dasselbe, indem er seine Realisirung mit dem sittlichen Weltproceß identificirt;
4. Er entwerthet dasselbe, indem er es nur als zeitlichen Lebenszweck des Menschen bestimmt;
5. Er entgöttlicht dasselbe, indem er es außer allen Bezug zu Gott setzt;
6. Er zerstört dasselbe, indem er ihm die Unvollkommenheit eines endlosen Werdens zuschreibt.

Es würde jedoch im höchsten Grade unbillig und ungerecht sein, wenn gefordert würde, daß Schleiermacher diese Schwierigkeiten alle hätte überwinden, die Mängel alle hätte vermeiden sollen, denn es ist durchaus unmöglich, daß Einer sich ganz und gar sowohl über das allgemeine als auch über das wissenschaftliche Bewußtsein seiner Zeit hinausstelle; jeder wurzelt mit seinen Gedanken und Anschauungen in seiner Zeit und auch den größten und tiefsten Denkern ist nur vergönnt, aus diesem Bewußtsein heraus durch Hinzufügung neuer Ideen mitzuwirken zur Fortbildung des allgemeinen und des wissenschaftlichen Bewußtseins der Menschheit. Ihre Größe besteht darin, daß sie aus Kindern ihrer Zeit Väter einer neuen Zeit werden. So wurzelt auch Schleiermacher's Denken in der damals besonders durch Fichte und noch mehr durch Schelling[1]) herrschend gewordnen philosophischen Weltanschauung und in dieser liegen die Ursachen, warum Schleiermacher's Bestimmungen des höchsten Gutes mit den

---

[1]) Vergl. Twesten, Grundr. der phil. Sittenlehre, Vorrede S. XXI. „Es ist die Idee des absoluten, mit dem Sein identischen Wissens selbst, wie sie durch Schelling als Grundidee der Speculation geltend gemacht worden war, von welcher ausgehend Schleiermacher, durch ein der früher auch von Schelling angewandter Methode ähnliches, doch zugleich die Selbstständigkeit seines Geistes und seiner wissenschaftlichen Anschauung bewährendes Verfahren, zu derjenigen Grundansicht des sittlichen Lebens gelangt, worauf seine Ethik gebaut ist, als eines Naturwerdens der Vernunft, oder eines solchen Handelns der Vernunft auf die Natur, durch welches diese ihr vollkommnes Symbol und Organ wird.“

gerügten Mängeln behaftet sind. Aber wahrlich Schleiermacher hat trotzdem Neues und Bedeutendes genug hinzugethan zur wissenschaftlich vollkommneren Darstellung der Idee des höchsten Gutes, denn ist es nicht schon ein Neues und Großes, den richtigen Ort dieser Idee in dem System einer speculativ wissenschaftlichen Ethik begründet, dieselbe nach Principien entwickelt und in ihrer Ganzheit nach allen ihren Seiten dargestellt zu haben! Mag man mit seinen letzten Principien sich nicht einverstanden finden und darum auch seinen weiteren Deductionen die Zustimmung versagen, oder mag man die Wahrheit seiner Grundansicht bestreiten, indem man den Widerstreit dessen, was sich aus ihrer weitern Entwicklung ergiebt, mit den unmittelbaren Aussprüchen des sittlichen Bewußtseins nachweist — ein Kriterium, das, wie Twesten am angeführten Orte sagt, den Vortheil gewährt, daß man dabei den Boden der Ethik selbst nicht zu verlassen braucht — immerhin wird eine jede neue Deduction der Idee des höchsten Gutes, was Klarheit, Schärfe und Großartigkeit der Systematik betrifft, an Schleiermacher's Darstellung ein unvergängliches Vorbild haben, wornach ihr formell wissenschaftlicher Werth wird bemessen werden.[1] —

1) Kaum wird es nöthig sein, zur Ergänzung obiger Ausführungen an dasjenige zu erinnern, was neuere Bearbeitungen der philosophischen und theologischen Ethik zur Kritik oder Correctur der Schleiermacher'schen Fassung der drei ethischen Grundbegriffe, insbesondere seiner Idee des höchsten Gutes beigebracht haben. Nur beispielsweise sei hier verwiesen auf die Einwendungen der Herbartianer Hartenstein, Stümpell, Thilo, Allihn gegen die Behandlung der Ethik als Güterlehre, sowie auf die neuesten Arbeiten auf dem Gebiet der theologischen Sittenlehre von Schmid, Palmer, Wuttke, Wendt, Culmann, Vilmar, besonders aber auf Rothe und Martensen und die Besprechungen dieser Werke in unsern Jahrbüchern. Vgl. auch J. Köstlin, Studien über das Sittengesetz Jahrb. Bd. XIII, S. 421.

Anmerk. d. Redaction.

Die Papstwahl von 1059 bis 1130.

Mit besonderer Rücksicht auf:

G. Waitz, über das Dekret des Papstes Nikolaus II. über die Papstwahl (Forschungen zur deutschen Geschichte IV. Band 1864. S. 103 ff.).

W. Giesebrecht, die Gesetzgebung der Römischen Kirche zur Zeit Gregors VII. (Münchener historisches Jahrbuch für 1866. S. 91 ff.).

P. Hinschius, das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Erster Band: System des katholischen Kirchenrechts I. Band. 1869. S. 248 ff.

R. Zöpffel, die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhange stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung vom 11. bis zum 14. Jahrhundert. Göttingen 1872. S. 395.

von Dr. **Carl Weizsäcker** in Tübingen.

Die genannten Abhandlungen und Schriften bilden nur eine kleine Auslese aus den zahlreichen Untersuchungen, welche in neuerer Zeit über das Papstwahldecret von 1059 angestellt worden sind, und in welchen wohl das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Es will auch mit gegenwärtigem nicht gesprochen werden. Die nächste Absicht ist vielmehr, auch einem weiteren theologischen Leserkreise die interessante Frage aus der Geschichte der Papstkirche und des Kirchenrechts ebenso wie des deutschen Kaiserthums, welche darin beschlossen ist, nahe zu legen. Gerade in diesem Augenblicke, wo die große mittelalterliche Gewalt eine krampfhafte Anstrengung macht, sich mit den alten Ansprüchen zu behaupten, oder vielmehr dieselben in gesteigerter Gestalt zu erneuern, kann alles, was zu dieser Geschichte gehört, wenn es sich auch nur um einen einzelnen enge begrenzten Gegenstand handelt, die Theilnahme nicht bloß der gelehrten, sondern überhaupt der denkenden Zeitgenossen beanspruchen. An tausend Anwendungen auf die Gegenwart, die sich von selbst nahe legen, fehlt es da nirgends. Sind die Verhältnisse noch so abweichend, so ist es doch derselbe Geist, den wir das gleiche Ziel verfolgen sehen, und im Kerne sind es daher immer die gleichen Gegensätze da und dort. Und gerade

in diesem Falle haben wir es mit einer Grundbedingung des großartigen Versuches zu thun, in welchem die Römische Kirche die Weltherrschaft erstrebt und auch bis auf einen gewissen Grad erlangt hat.

Auf der anderen Seite ist nichts fast so lehrreich für die Erkenntniß der Natur dieser kirchlichen Gewalt als gerade die Geschichte der Papstwahlen. Sie zeigen auf der einen Seite die ganze häusliche Noth der Macht, welche so großes und so kühn erstrebt hat, und in demselben Augenblicke oft der tiefsten Zerfahrenheit ihrer nächsten Organe und der Umgebung derselben erliegen zu müssen schien. Aber sie zeigen auch eben darin die unberechenbare Zähigkeit derselben Gewalt, welche sich auf wunderlichen Wegen wiederaufrichtet, weil und so lange sie der Menschheit ein Bedürfniß ist, oder doch als solches betrachtet wird.

Die letztgenannte Schrift von Zöpffel, welcher die Jahrbücher hiermit zugleich die gebührende Anzeige und Anerkennung der tüchtigen Arbeit die darin steckt widmen, beschränkt sich nicht auf das Decret von 1059, wenn gleich auch ihr dieses den nächsten Ausgangspunkt bildet. In ihrem weiteren Gange ihr wenigstens bis zu der Doppelwahl von 1130 zu folgen, der sie eine ausführliche Beilage gewidmet hat, empfiehlt sich schon darum, weil nur durch die Geschichte der bis dahin vollzogenen Papstwahlen sich eine sichere Erkenntniß jenes Decretes gewinnen läßt. Ebenso muß aber auch die dem Dekrete unmittelbar vorausgehende Zeit für denselben Zweck wenigstens in Kürze beigezogen werden.

I.

Das zehnte und elfte Jahrhundert mußten den regelrechten Vollzug der Papstwahl, sowie die Unabhängigkeit des Papstthums überhaupt auf's äußerste schädigen, ebenso durch die Gewaltthätigkeit der Römischen Adelsgeschlechter, welche den Stuhl Petri als ihre Domäne behandelten, als durch das Eingreifen der deutschen Kaiser. Zuletzt hatte Heinrich III. die Römische Kirche vom Untergang gerettet, indem er diesen Stuhl im Interesse der Kirche wie des Reiches, aber autokratisch besetzte. Unter seinem Schutze erhob sich ein neues Papstthum, das an der Hebung der Kirche arbeitete, das aber die Fessel der Bevormundung abwarf sobald es konnte, und die neugewonnene Kraft zum Kampfe gegen die Macht verlieh, die ihm dazu verholfen. Den Wendepunkt in dieser Richtung bezeichnet eben das Papstwahldekret von 1059.

Um dieses Dekret also zu verstehen, muß man zuvörderst die letztvorangegangenen Besetzungen des Römischen Stuhles sich vergegen-

wärtigen. Im Jahre 1046 war Heinrich III. in der Lage gewesen, drei um ihre Würde streitenden Päpsten gegenüber Gericht zu üben. Er hat sie alle drei abgesetzt; denn daß dieses auch von Gregor VI gelte, wird nach Jaffé's Darlegung niemand mehr bezweifeln können[1]). Aber nicht nur dieß. Er hat den Römern auch einen neuen Papst gegeben und zwar wiederholt, den ersten, Clemens II., in Rom selbst, so daß die Römer, soweit sie sich nicht grollend ferne hielten, wenigstens seine Aufstellung mit ihrem Zurufe begleiten konnten[2]), den zweiten, Damasus II. kurzweg von Deutschland aus[3]). Auch der dritte, Bruno von Toul, Leo IX. ist auf die Botschaft der Römer vom Kaiser erwählt und nach Rom geschickt, und dort nur mit den Zeichen seiner Würde bekleidet und inthronisirt worden[4]). Auch sein wortreicher und salbungsvoller aber ehrlicher Archidiakon von Toul, Wibert, weiß dieß nicht anders[5]). Nach seiner Erzählung sucht Bruno in Worms der auf ihn gefallenen Wahl mit allen Mitteln auszuweichen. Aber er muß erkennen: nullo modo se posse effugere imperiale praeceptum et commune omnium desiderium. So fügt er sich, aber er stellt die Bedingung, daß ihm in Rom die Zustimmung von Klerus und Volk entgegen komme[6]). In Rom angekommen, verkündet er die kaiserliche Erwählung und fordert dann auf, daß sie ihm offen darlegen, wessen sie gegen ihn gesonnen seien. Denn, setzt er hinzu, nach kanonischem Rechte gehe die Wahl des Klerus und Volkes der Verfügung Dritter vor. Gerne wolle er in seine Heimath zurückkehren, wenn seiner Wahl nicht die allgemeine Bestätigung zu Theil werde.

---

[1]) Bibliotheca rer. German. II. S. 594 ff.

[2]) annal. Rom. Mon. SS. V., S. 469, auch Watterich. Pontiff. Rom. vitae I. S. 73. — Bonitho ad am. lib. V. bibl. rer. Germ. II. S. 629. — Petr. Dam. lib. q. app. gratiss. XXXVI. opp. Cajet. III. 59a: Et quoniam ipse anteriorum tenere regulam noluit ut aeterni regis praecepta servaret, hoc sibi non ingrata divina dispensatio contulit, quod plerisque decessoribus suis eatenus non concessit, ut videlicet ad ejus nutum sancta Romana ecclesia nunc ordinetur ac praeter ejus autoritatem apostolicae sedi nemo prorsus eligat sacerdotem — Adalb. vit. Heinr. II. Mon. SS. IV. 800. — vergl. Giesebrecht, Kaiserzeit II. 410.

[3]) annal. Rom. Mon. SS. V. S. 469. Bonitho ad. am. V. bibl. rer. Germ. II. S. 631.

[4]) vergl. den Mönch von S. Remy bei Watterich I. S. 113 f.

[5]) Leonis IX. vita bei Watterich I. 150 f.

[6]) a. a. O.: coactus suscepit injunctum officium praesentibus legatis Romanorum, ea conditione, si audiret totius cleri ac Romani populi communem esse sine dubio consensum.

Er erreichte seine Absicht mit diesen Erklärungen, der Zuruf blieb nicht aus. An der Thatsache, wie die Besetzung des Stuhls zu Stande kam, ist damit nichts geändert. Erst in der Gregorianischen Zeit wird der Gang anders dargestellt, jetzt muß auch dieser Flecken an der Unabhängigkeit des Pontifikates wo nicht getilgt doch gemildert werden, der Bischof Bruno v. Segni hat diese Aufgabe gelöst [1]. Bei ihm läßt sich zwar der Bischof von Toul durch das Zureden der viri religiosi in der Umgebung des Kaisers überwältigen, aber die Bedingung lautet anders: er will nur annehmen, wenn in Rom ihn eine ganz freie kanonische Wahl beruft [2]. Wie er dann den Hildebrand, der mit Gregor VI. einst hatte Rom verlassen müssen [3] (nach unserem Autor aber discendi causa oder Klosterlebens wegen gegangen war) mitnehmen will, und dieser sich weigert den unkanonisch bestellten zu begleiten, da beruhigt er ihn mit der Erzählung seines Verfahrens. Und in Rom wird er jetzt secundum Romanam consuetudinem und zwar cum magnis laudibus [4] von Klerus und Volk gewählt. Hören wir über denselben Gegenstand Bonitho [5], so verhält sich womöglich die Sache noch günstiger für die freie Wahl. Hildebrand mahnt erst seinen Abt vom Verkehr mit dem Bischof allen Ernstes ab: nicht als apostolicus, sondern als apostaticus komme derselbe nach Rom, wenn er auf Befehl des Kaisers den Pontifikat an sich zu reißen versuche. Der Abt theilt es dem Bischof mit, dieser begehrt Hildebrand selbst zu hören. Der Erfolg ist, daß er die Abzeichen der päpstlichen Würde, die er schon trug, niederlegt, und als Pilger nach Rom zieht. Dort erklärt er in der Peterskirche vor Klerus und Volk: er sei gekommen als Pilger, um sein Andachtsgelübde zu erfüllen, aber auch, weil er ihre Gesandtschaft vernommen und sich ihnen zur Verfügung stellen wolle, da antworten ihm Bischöfe und Cardinäle, sie haben ihn berufen, um ihn zum Papst zu wählen, sofort wird durch den Archidiakon ausgerufen, der heilige Petrus habe ihn erwählt, das Volk bekräftigt es mit lebhaftem Zuruf und darauf wird er inthronisirt. Die Legende ist hier noch durchsich-

---

[1] Vita S. Leonis P. IX. Watterich I. S. 96 f.

[2] a. a. O.: Ego, inquit, Romam vado, ibique si clerus et populus sua sponte me sibi in pontificem elegerit faciam quod rogatis: aliter electionem nullam suscipio.

[3] Jaffé, biblioth. rer. Germ. II. S. 596.

[4] Was allerdings doch eigentlich nur die Anerkennung der Wahl bedeutet.

[5] ad am. V. Bibl. rer. Germ. II. S. 631. f.

sichtiger als in dem Berichte des Bruno von Segni. Aber historischen Werth hat die eine Darstellung sowenig wie die andere. Der Bischof Bruno von Toul kam als kaiserlicher Papst nach Rom. Für eine Wahl in Rom war kein Raum mehr, aber wie der Bericht Wiberts zeigt, achtete er es für klug, den Römern zu sagen, daß er nur in der Voraussetzung ihrer Zustimmung die Wahl angenommen habe. Alles andere zeigt uns nur, wie man einige Jahrzehnte später sich vorstellte, daß die Sache hätte gehen sollen.

Dieselbe Umbildung des Thatbestandes in der Geschichtschreibung läßt sich in der folgenden Wahl erkennen, und ebenso deutlich ist deßwegen auch noch dieser Thatbestand selbst. Die Römer schicken wieder an Heinrich und verlangen von ihm den Papst, er schickt ihnen den Bischof Gebhard von Eichstett, die Römer nehmen ihn an als Victor II.[1]). Der Mönch von Herrieden[2]) weiß schon, daß die Römischen Gesandten selbst keinen andern begehrten als Gebhard. Er fabelt weiter, daß Gebhard, um dem Antrage zu entgehen, in Rom üble Gerüchte über sich verbreiten ließ, (was übrigens gewissermaßen zur Etikette einer Candidatur gehörte und deßhalb fast stereotyp ist), doch vergeblich, aber er weiß es selbst besser; denn zuletzt als der Bischof sich entschließt anzunehmen, da läßt er ihn doch selbst sagen, daß er nur dem Befehle des Kaisers gehorche. Eben diese Schlußerklärung lautet nach unserem Gewährsmann: So ergebe ich mich ganz dem heiligen Petrus mit Leib und Seele; und wenn ich mich auch dieses heiligen Sitzes noch so unwürdig weiß, so gehorche ich doch eurem Befehle unter der Bedingung jedoch, daß auch ihr dem heiligen Petrus zurückgebet, was ihm von Rechtswegen gehört. Darauf ging der Kaiser ein und Gebhard wurde in Rom willig aufgenommen.[3]) Ob jene Worte so gesprochen wurden, müssen wir dahin gestellt sein lassen, vielleicht hat der Geschichtsschreiber damit nur den gemeinschaftlichen Plan des Kaisers und des Bischofs auf einen kurzen Ausdruck gebracht. Um dem neu begründeten Papstthum Festigkeit zu geben, mußte Macht und Ansehen desselben erweitert werden, und der Kaiser

[1]) annal. Rom. Mon. SS. V. S. 470.

[2]) anon. Haserens. lib. de episcopp. Eichstett, Mon SS. VII. 265. Watterich I. S. 180.

[3]) En, inquit ad Caesarem, sancto Petro totum me, hoc est corpore et anima contrado; et licet tantae sanctitatis sede me indignissimum sciam, vestris tamen jussionibus obtempero, ea scilicet pactione, ut et vos sancto Petro reddatis, quae sui juris sunt.

war gewiß der letzte, dieß nicht einzusehen und auszuführen. Bisthümer und Schlösser, erzählt derselbe Gewährsmann weiter, seien in Folge dieses Vertrages zum Theil auch über den Willen des Kaisers hinaus dem heiligen Petrus zurückgegeben, Ehren und Reichthümer der Römischen Kirche zugewendet worden [1]). Dagegen liegt schlechterdings kein Grund vor, die Worte des Bischofs auf die Wiederherstellung der kanonischen Papstwahl zu deuten [2]). Jedenfalls hat der Berichterstatter, dem wir sie verdanken, sie anders ausgelegt und ebensowenig entspricht diese Auslegung der Stellung Gebhards zum Kaiser. Die eigentliche Entstellung der Geschichte fängt aber bei Leo Marsicanus, dem Mönch von Montecassino an [3]). Jetzt ist es nicht mehr der Kaiser, der Gebhard für den päpstlichen Stuhl bestimmt, sondern Hildebrand hat sich ihn ausgesucht, und fordert gebieterisch vom Kaiser, ihm denselben zu überlassen kraft des Wahlrechts des clerus populusque Romanus, welches er jetzt hier in Deutschland stellvertretend ausübt, der Kaiser muß nachgeben, so schwer es ihm auch wird seinen vertrauten Staatsmann herzugeben. Noch mehr weiß wiederum Bonitho in der gleichen Richtung [4]); da wollen die Römer Hildebrand selbst wählen, mit Mühe nur hält er sie zurück, geht zum Kaiser, aber nur, um diesem darzulegen, welches Unrecht er bisher begangen mit der Einsetzung der Päpste. Der Kaiser sieht es ein legt diese tyrannische Gewalt des Patricius nieder und gibt dem Klerus und Volk von Rom ihr Wahlrecht nach den alten Privilegien zurück. Dann nimmt Hildebrand den Gebhard gegen den Willen des Kaisers mit sich und in Rom wird dessen Wahl in kanonischer Form vollzogen [5]). Diese Darstellung hat wiederum lediglich keinen anderen Werth, als daß sie mit allen ihren inneren Widersprüchen sehr durchsichtig errathen läßt, wie der wirkliche Hergang ein ganz entgegengesetzter war.

Heinrich III. starb vor Victor II. Noch wurde sein Bau durch den letzteren aufrecht gehalten. Als aber auch der Papst starb, da brach derselbe zusammen und das erste Zeichen war die neue Wahl.

---

[1]) vergl. Giesebrecht, Kaiserzeit, II. 510 f.

[2]) S. Zöpffel a. a. O. S. 85 ff.

[3]) Chron. Mon. Casin. Mon. SS. VII. 686 f.

[4]) ad am. V. bibl. rer. Germ. II. S. 636.

[5]) a. a. O.: Cumque in ecclesia beati Petri secundum morem antiquum clerus elegisset populusque laudasset, statim cardinales, ut moris est, eum intronizantes, alio nomine vocaverunt Victorem.

Jetzt wählten die Römer wieder, ohne Kaiser, den Cardinal, jetzt Abt von Montecassino Herzog Friedrich von Lothringen als Stephan X. Nicht die cluniacensische, kirchliche Partei war es, die zuerst die neue Unabhängigkeit an sich riß, sondern das lothringische Geschlecht und sein Anhang; dieß gab die Staffel für jene. Nicht sehr geordnet scheint das Verfahren gewesen zu sein. Man beeilte sich, ehe der abwesende Hildebrand zurückkam. In tumultarischer Weise wurde Friedrich von Lothringen als Papst Stephan verkündet und am folgenden Tage geweiht[1]). Daß es die erste Wahl war, die seit langer Zeit in Rom wieder stattfand, kann auch Bonitho nicht verbergen, ad. am. V. bibl. rer. German. II. 637. f. und zeigt dadurch am besten, was von den Angaben über die letzten Wahlen zu halten ist. Ob die Wahl etwa nachträglich durch Hildebrands Vermittelung die Genehmigung der Kaiserin erhalten hat, läßt sich nicht sagen. Geschehen ist nichts gegen sie vom kaiserlichen Hofe aus.

Beim Tode Stephans X. befand sich Hildebrand auf deutschem Boden, und der in Florenz sterbende Papst verordnete, daß die Wahl vor Hildebrands Rückkehr nicht vorgenommen werden solle. Diese Anordnung wurde in Rom nicht beachtet. Der Römische Adel hatte sich die Gelegenheit gemerkt, und glaubte jetzt, die Macht wieder an sich reißen zu können, welche ihm durch den verstorbenen Kaiser genommen worden war. Der Graf Gregor von Tusculum und seine Anhänger beeilten sich, den Bischof von Velletri als Papst Benedict aufzustellen. Daß dieses in gewaltsamer Weise, wohl auch mit Anwendung von Geld geschah, ist nach allen Berichten als Thatsache anzunehmen[2]). Nicht ebenso sicher läßt sich der Verlauf der Sache erkennen und namentlich die Frage beantworten, in wie weit sich auch der Klerus an dem Verfahren betheiligte[3]). Widerspruch ist von dieser Seite jedenfalls erhoben worden, an der Spitze desselben stand der Cardinalbischof von Ostia, Petrus Damiani, und nach seiner eigenen Erzählung[4]) mußten mit ihm die (Cardinal-) Bischöfe überhaupt vor der Gewalt des Gegners fliehen, nach der Chronik Leo's

---

[1]) Nach chron. Mon Casin. (Leo) Mon. VII. 693 waren zwei Parteien in Rom, eine gemäßigte, welche temporisiren wollte, eine entschiedene, welche rücksichtslos vorging.

[2]) Leo Casin. Mon SS. VII. 695. Petr. Dam. ad Henr. Rav. Opp. Cajet. I. epp. III. 4. S. 41.

[3]) Theilweise geschah es, nach Vita Bened. X. cod. Vat. 3762. f. Watterich I. S. 203.

[4]) Petr. Dam. a. a. O.

von Montecassino[1]) haben mit ihm die anwesenden Cardinäle überhaupt protestirt. Wie viele aber sich auch an diesem Widerspruche betheiligen mochten, er endete mit der Flucht seiner Urheber. Weder ein Cardinalbischof aber, noch auch nur ein Römischer Kleriker war aufzutreiben, um dem neuen Papste die Weihe zu geben. Der erste Presbyter von Ostia wurde dazu gedrängt, und dieses ganz unkanonische Verfahren war dann die entscheidende Instanz, aus welcher Petrus Damiani die Nichtigkeit dieser Stuhlbesteigung folgerte[2]). Nur die Aufstellung eines andern Papstes konnte noch gegen diese Gewalt durchdringen, Hildebrand hat sie vollzogen[3]). Da aber Rom in den Händen der Tusculaner war, konnte sie nur auswärts geschehen und ebensowenig war deßhalb auch möglich, die Form einer kanonischen Wahl einzuhalten. In Florenz gewann er den dortigen Bischof Gerhard und verkündete ihn als Papst. Er im that es Einverständniß mit dem Herzog Gottfried von Lothringen, der nicht gewillt sein konnte, die Tusculaner an seiner Stelle die Kaisermacht beerben zu lassen und versicherte sich wohl auch der Billigung der Parteigenossen in Rom; mit des Herzogs Hilfe brachte er seinen Papst nach Rom und erlangte die Zustimmung wenigstens der Mehrheit des Klerus, nicht ohne auch seinerseits alle Mittel der Macht einzusetzen. Von einer eigentlichen Wahl kann hier kaum die Rede sein, wenn auch einige Berechtigte, die auf der Flucht waren, sich mit Hildebrand noch in Siena vereingt haben mögen. Bei Bonitho freilich tagt eine geordnete Wahlversammlung von Cardinal-Bischöfen, Diakonen und Priestern in Siena, so unwahrscheinlich dieß ist[4]). Aber die Macht

[1]) Leo Cas. Mon. SS. VII. 695.

[2]) Petr. Dam. a. a. O.

[3]) Leo Cas. Mon. SS. VII. S. 705: Cum post obitum piae memoriae Stephani papae supradictus Hildebrandus reversus ab imperatrice contra ejusdem apostolici interdictum invasam a pessimis hominibus ecclesiam comperisset, Florentiae substitit suisque literis super hoc Romanorum meliores conveniens eorumque ad omnia quae vellet consensum recipiens mox annitente Gotfrido duce Girardum Florentinum episcopum in Romanum papam elegit simulque cum ipso et duce Romam mense jam Januario venit: ubi praefatus electus a Romano clero et populo in apostolica sede inthronizatus et Nicolai nomen indeptus est.

[4]) Zweideutig ist übrigens auch seine Darstellung, ad am. VI. bibl. rer. Germ. 642: Interea Deo amabilis Hildebrandus cum cardinalibus episcopis et levitis et sacerdotibus Senam conveniens elegit sibi Gerardum, Florentinae civitatis episcopum, quem alio nomine appellavit Nicholaum; vergl. auch Benzo VII. 2. Mon. S. S. XII. 672. — Zu beachten ist auch, daß Petrus Damiani dem Gegner wohl seine unkanonische Weihe vorwirft, für den electus aber nicht die richtige Wahl desselben geltend macht, darüber vielmehr hinweggeht.

Gottfrieds behielt den Sieg. Schwierig ist die Frage zu beantworten, ob dabei auf den kaiserlichen Hof irgend eine Rücksicht genommen wurde. Man hat oft angenommen, daß Hildebrand die Genehmigung der Kaiserin förmlich eingeholt habe, und Manche halten dieß auf Grund der Angaben des Lambert von Hersfeld[1]), sowie der Altaicher Annalen) für zweifellos und zwar in der Weise, daß zwar Hildebrand die fragliche Wahl in Siena veranstaltet habe, aber erst nach eingeholter Genehmigung der Kaiserin[2]). So ganz sicher aber ist die Mittheilung Lamberts doch keinenfalls. Auch bei Gregors VII. Erhebung noch berichtet er einen Vorgang, in welchem die Harmonie der beiden Gewalten ebenso zum Ausdrucke kommt, dort können wir aus Gregors eigenen Briefen die Grundlosigkeit dieser Darstellung nachweisen: wer bürgt uns dafür, daß sie hier besseren Grund habe? Sehr wenig stimmt zu der Nachricht Lamberts in jedem Falle die Abneigung des deutschen Episkopates gegen den neuen Papst Nikolaus, welche bald zum vollen Ausdrucke kam, sowie sein eigenes Verhalten, welches diesen Haß herausforderte. Dagegen scheint, wie wir weiter unten sehen werden, von Seiten des gewählten Papstes dann allerdings ein Schritt geschehen zu sein, wodurch das Consensrecht des Königs für die Papstwahl wenigstens im Princip anerkannt wurde.

II.

Hatte dieser Kampf zum letzten Male die Uebergriffe der Tusculaner gebrochen, so hatte er doch noch mehr gebracht, einen Papst, der wenn auch wesentlich durch Gottfrieds Schutz, doch unter diesem von klerikaler Seite aufgestellt war; dieß war ein Sieg auch über die kaiserliche Bevormundung, dessen Früchte bleibend gemacht werden sollten, und damit sind wir bei dem Papstwahldekrete angelangt, welches die im Lateran 1059 gehaltene Synode unter Nikolaus II. erlassen hat. Es ist kaum zu bezweifeln, daß dieses Dekret die Unabhängigkeit der kirchlichen Wahl, zu welcher man durch die letzten Ereignisse doch gelangt war, nach Maßgabe der jetzigen Umstände besiegeln sollte, und man darf sich in dieser Voraussetzung nicht irre machen lassen dadurch, daß zwei Jahrzehnte nachher die kirchliche Partei von demselben nichts mehr wissen wollte, und entweder eine Authentie oder seine Giltigkeit anzufechten begann. Aber was der In-

---

[1]) Lambertus ad ann. 1059. Mon. SS. V. 160. Nach ihm schickt der König, den die Römer um einen Papst bitten, ihnen den Bischof Gerhard.

[2]) Vergl. Giesebrecht Kaiserzeit III, 22 f. Zöpffel a. a. O. S. 90 f.

halt des Dekrets war, läßt sich nur annähernd bestimmen, denn es liegt uns in verschiedenen Texten vor[1]), und zwar beziehen sich die Differenzen nicht etwa auf Nebendinge, sondern dergestalt auf die Hauptpunkte der Bestimmungen, daß schon deßwegen der Grund der Verschiedenheit nur in absichtlicher Fälschung gesucht werden kann. Dieser ist aber auch, wie es scheint, gründlich gelungen, den wirklichen Text unsichtbar zu machen. Was wir besitzen, sind zwei Texte, für deren einen die erste Quelle eine Vatikanische Handschrift ist, während der zweite zuerst in der Chronik des Abtes Hugo von Flavigny erscheint[2]). Während der Vatikanische Text in der Regel als der bessere angesehen wurde, hat zuerst nach dem Vorgange von Cunitz und Gieseler[3]) mit umfassenderen Gründen Waitz das Verhältniß umgekehrt, und in der lebhaften literarischen Verhandlung, welche sich daran angeknüpft, sind seine Gründe im Allgemeinen zur Geltung gekommen, soweit sie den Vorzug des Vatikanischen Textes bestreiten, wobei aber auch der zweite Text mehr und mehr dem Urtheile verfallen will, seinerseits ebenfalls nicht mehr den ursprünglichen Text zu repräsentiren [4]).

Der Eingang des Dekretes gibt als das Motiv desselben die Wirren an, welche nach dem Tode des vorigen Papstes über die Neuwahl entstanden sind. Sie werden als symoniaca haeresis bezeichnet, und das Dekret soll dafür sorgen, daß sich nicht Aehnliches wiederhole [5]). Die hierauf folgenden Bestimmungen desselben gehen 1) auf die Classen der Wähler und die Ordnung ihrer Betheiligung, 2) gewisse Bedingungen der Wählbarkeit, 3) auf den Ort der Wahl.

---

[1]) Unter den vielen Zusammenstellungen der Texte empfiehlt sich Hinschius Kirchenrecht I. 248 ff. Dazu übrigens Waitz in Forschungen z. d. Gesch. X. S. 614 ff.

[2]) Waitz a. a. O. IV. 103.

[3]) Kirchengesch. II., S. 236 ff.

[4]) Waitz a. a. O. IV. 105. Giesebrecht a. a. O. Hinschius, Kirchenrecht I., S. 256.

[5]) Noverit beatitudo vestra, dilectissimi fratres et coepiscopi, inferiora quoque membra Christi non latuit, defuncto piae memoriae domino Stephano praedecessore nostro, haec apostolica sedes cui Deo auctore deservio, quot adversa pertulerit, quot denique per simoniacae haereseos trapezitas repetitis malleis crebrisque tunsionibus subjacuerit: adeo ut columna Dei viventis jamjam paene concussa videretur nutare et sagena summi piscatoris procellis intumescentibus cogeretur in naufragii profunda summergi. Unde, si placet fraternitati vestrae, debemus auxiliante Deo futuris casibus prudenter occurrere et ecclesiastico statui ne recidiva quod absit mala praevaleant in posterum providere.

Ueber die Punkte 2 und 3 ist keine Differenz. Alle Texte enthalten daß der Gewählte in der Regel de ipsius ecclesiae (d. h. der römischen) gremio genommen werden solle (was mit dem Dekret von 769 stimmt[1]), daß aber auch in Ermangelung eines geeigneten Römischen Candidaten derselbe aus einer andern Kirche genommen werden dürfe[2]). In Ansehung des Ortes ist ebenso übereinstimmend in den Texten enthalten, daß, wenn in Rom eine freie Wahl verhindert sei, dieselbe auch von einer kleinen Anzahl Berechtigter an einem andern Orte vorgenommen werden dürfe, und daß der Erwählte, auch bevor er in Rom inthronisirt werden könne, die Römische Kirche zu regieren voll berechtigt sein solle[3]). Alles dieses, die motivirende Einleitung des

[1]) Eligant autem de ipsius ecclesiae gremio, si repertus fuerit idoneus, vel si de ipsa non invenitur, ex alia assumatur. Das Dekret von 769 enthält nach c. 3 dist. LXXIX: oportebat ut haec sacrosancta domina nostra Romana ecclesia (juxta quod a b. Petro et ejus successoribus institutum est) rite ordinaretur, et in apostolatus culmen unus de cardinalibus presbyteris aut diaconis consecraretur, c. 4: nullus unquam laicorum neque ex alio ordine praesumat, nisi per distinctos gradus ascendens diaconus aut presbyter cardinalis factus fuerit ad sacri pontificatus honorem promoveri. — Was ist danach von Will's Behauptung zu halten (Forschungen z. d. Gesch. IV. 542. f.), daß diese Bestimmung eine Fälschung sein müsse, weil sich Nikolaus dadurch in Widerspruch mit dem ganzen früheren Rechte gesetzt hätte?

[2]) Diese Ausnahmsbestimmung war nach der Lage der Dinge unvermeidlich und bethätigte überdieß nur eine Uebung der letzten Zeiten, welche durch öftere Wiederholung fast schon zum Gewohnheitsrechte erwachsen war. Wenn damit der alte Grundsatz verletzt wird, wonach kein Bischof gewählt werden soll, so darf man doch nicht vergessen, daß kaum ein anderes Kirchengesetz seit Jahrhunderten so viel übertreten war, und daß es daher auch längst zwar fortwährend anerkannt, aber doch fast nur aus speciellen Motiven geltend gemacht wurde. Man darf daher auch nicht wohl, wie Zöpffel a. a. O. S. 41. thut, aus der Wiederholung des Dekrets von 769 in den Rechtsbüchern der späteren Zeiten des elften Jahrhunderts und weiterhin auf eine Agitation gegen die Cardinalbischöfe und zu Gunsten der Cardinalpresbyter schließen. (Deusdedit soll dabei S. 40. erst das Gesetz abschwächen, dann S. 41. dasselbe polemisch verwenden). Die Wiederholung hat ganz denselben Werth, wie die Aufrechterhaltung des alten Grundsatzes in Betreff der Bischöfe überhaupt.

[3]) Quodsi pravorum et iniquorum hominum ita perversitas invaluerit, ut pura, sincera atque gratuita electio fieri in urbe non possit, cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis licet paucis (Vat: — possit, licet tantum pauci sunt) jus potestatis obtineant eligere apostolicae sedis antistitem (V. pontificem) ubi (V. cum invictissimo rege) congruentius judicaverint. Plane postquam electio fuerit facta, si bellica tempestas vel qualiscunque hominum conatus malignitatis studio restiterit, ut is qu electus est in apostolica sede juxta consuetudinem intronizari non valeat, electus tamen sicut (V. verus) papa auctoritatem obtineat regendi sanctam Romanam ecclesiam et disponendi omnes facultates illius.

Ganzen ebenso wie die beiden angeführten Bestimmungen entsprechen so ganz den Vorgängen bei der Wahl Nikolaus II. selbst und dienen so sehr zur nachträglichen Legitimation derselben, daß schon deßhalb an der übereinstimmenden Ueberlieferung der Texte in diesen Stücken kaum gezweifelt werden kann.

Die wichtigsten Bestimmungen des Dekrets aber sind nun die Bestimmungen über die Wähler und die Ausübung ihres Rechtes, und hier treten uns nun auch die Differenzen des Textes entgegen, welche an sich selbst schon beweisen, daß es sich hier wenigstens zum Theile um eminent praktische Fragen handeln muß, und die Textverhältnisse des Dekrets selbst ein Stück Zeitgeschichte repräsentiren.

Zwei Punkte sind es, um welche es sich handelt, die Zusammensetzung des Wahlcollegiums einerseits und das Recht des Königs andererseits. Daß das letztere eine solche praktische Frage bilden muß, liegt auf der Hand. Jenes Recht, welches Heinrich III. ausgeübt hatte, ist von der Zeit des Dekretes an erloschen. Die Römische Kirche hat damit den Grund gelegt zu derjenigen Unabhängigkeit ihres Oberhauptes, welche dasselbe überhaupt befähigte, mit dem Kaiserthum um die Weltherrschaft zu streiten und die Fahne der Theokratie erfolgreich über die christliche Welt zu erheben. Darin liegt das welt-historische Moment dieser Urkunde. Die Zusammensetzung des Wahlcollegiums ist an sich nicht von der gleichen Bedeutung. Das Dekret gibt aber jedenfalls in dieser Rücksicht merkwürdige Aufschlüsse zur Geschichte der Papstwahl überhaupt. Und außerdem hängt diese Bestimmung mit der ersteren auf's engste zusammen. Wenn die Unabhängigkeit des Papstthums durch die Unabhängigkeit der Wahl wiederhergestellt beziehungsweise neu begründet werden sollte, so kam alles darauf an, ein sicheres Organ zu schaffen oder doch wieder zur Geltung zn bringen, welches diesem Zwecke dienen konnte.

Der letztere Punkt ist übrigens derjenige, in Betreff dessen der historische Inhalt des Dekretes verhältnißmäßig leichter festzustellen ist, und von welchem sich daher auch am besten ausgehen läßt. Die Ansicht, welche jetzt vorherrschend werden zu wollen scheint, geht in kurzem dahin, daß das Dekret eine Neuordnung des Wahlcollegiums versucht hat, durch welche das Privilegium der eigentlichen Wahl den Cardinalbischöfen übertragen wurde, daß diese Ordnung indessen keinen Bestand hatte, vielmehr die Cardinalpresbyter sich in der nächsten Zeit des Wahlrechts bemächtigten, und daß eben dieser Streit wesentlich auf die Papstwahlen der folgenden Zeit jedenfalls bis tief in das elfte Jahrhundert eingewirkt hat.

Der Sachverhalt der Quellen ist nun folgender: der Vatikanische Text verordnet als erste Bestimmung, daß beim Tode eines Papstes in erster Linie die Cardinäle in sorgfältigster Ueberlegung verhandeln und sich über die Neuwahl vereinigen sollen, alle übrigen (abgesehen vom Könige, wovon weiter unten zu reden) sollen sich dann ihrer Leitung anschließen. Dagegen bestimmt der andere Text: in erster Linie sollen die Cardinalbischöfe in sorgfältigster Ueberlegung verhandeln, sofort dann die clerici cardinales beiziehen, und sodann sich der übrige Klerus und das Volk zustimmend der Neuwahl anschließen. Der Schluß ist derselbe. Denn beide Texte enthalten, daß religiosi viri die anderen leiten sollen, und als Motiv dafür, daß im Gange der Sache kein Raum gelassen werden soll für das Eindringen des morbus venalitatis[1]). Der zweite Text aber enthält noch einen Zusatz, welcher im anderen fehlt, denn er motivirt die in diesem fehlende Vorzugsstellung der Cardinalbischöfe und zwar mit dem Gesetze Leo's des Großen, wonach zur Legitimation eines Bischofs gehört, daß derselbe von den Comprovinzialbischöfen auf die Entscheidung des Erzbischofs hin geweiht sein muß. Da nun, ist die Anwendung, Rom keinen Erzbischof hat, müssen an seiner Stelle die Cardinalbischöfe bei der Erhebung des Papstes fungiren. Das will also heißen: sie haben denselben nicht nur zu weihen, sondern sie haben über die Wahl selbst den entscheidenden Spruch abzugeben, welcher bei anderen Bischöfen dem Metropoliten zusteht[2]).

[1]) Vat. Text.

— Statuimus, ut obeunte hujus Romanae ecclesiae universalis pontifice, inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes (salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrici) ad consensum novae electionis accedant: ut nimirum, ne venalitatis morbus qualibet occasione subripiat, religiosi viri (cum reverendissimo filio nostro rege Heinrico) praeduces sint in promovenda electione, reliqui autem sequaces.

Text Hugo's Flav.

— Decernimus atque constituimus, ut obeunte hujus Romanae universalis ecclesiae pontifice inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant, ut nimirum ne venalitatis morbus qualibet occasione subripiat, religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione, reliqui autem sequaces.

[2]) Et certe rectus atque legitimus hic electionis ordo perpenditur, si perspectis diversorum patrum regulis seu gestis etiam illa b. Leonis sententia recolatur, „nulla, inquit, ratio sinit, ut inter episcopos habeantur qui nec a clericis sunt electi nec a plebibus expetiti nec a comprovincialibus episcopis metropolitani judicio consecrati.“ Quia vero sedes apostolica cunctis in orbe terrarum praefertur ecclesiis atque ideo

Müssen wir nun über diese Differenz urtheilen, so kommt zuerst in Betracht, daß ein Vorzugsrecht der Bischöfe, wie der zweite Text dasselbe gibt, eigentlich nie praktisch geworden ist, und daß sich auch nicht nachweisen läßt, wo und wie dasselbe wieder beseitigt worden wäre. Diese Thatsache kann zunächst dahin führen, daß der Text selbst verdächtig wird. Allein wir dürfen uns auf der anderen Seite nicht verbergen, daß auch die Entstehung einer Fälschung sich aus ähnlichem Grunde nicht gut denken läßt. Denn es ist uns ja eben auch keine folgende Zeit bekannt, wo ein solches Recht für die Cardinalbischöfe thatsächlich in Anspruch genommen worden wäre. Am ersten könnte man noch geneigt sein anzunehmen, daß das ursprünglich summarisch gehaltene Gesetz durch diese Umarbeitung mit den allgemeinen kanonischen Normen über die Bischofswahlen und über den Antheil von Bischöfen, Klerus und Volk an denselben conformirt werden sollte. Da aber, wie wir sogleich sehen werden, überwiegende Gründe für die Authentie der Bestimmung sprechen, so werden wir vielmehr vorsichtig sein müssen in der Auslegung des Textes d. h. in der Bemessung des Rechtes, welches den fraglichen Bischöfen eingeräumt werden soll.

Zwei Gründe sind es, welche für die Authentie dieses Textes entscheiden, der eine relativ, der andere absolut. Für's erste nämlich ist der Vatikanische Text in diesem Stücke offenbare Verkürzung unseres Textes. In dem letzteren heißt es: ut inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant. Im Vatikanischen Text lautet die Parallele: — inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes — ad consensum novae electionis accedant. Woher hier das accedere ad consensum kommt, ist nur erklärlich, wenn man in der Parallele des anderen Textes sieht, daß dasselbe sich ursprünglich auf den reliquus clerus et populus bezieht, und durch die Verkürzung des Textes erst auf die cardinales bezogen ist. Ja, noch mehr: beide Texte fahren nach dem obigen fort: ut nimirum — religiosi viri praeduces sint in promovendi pontificis electione (promovenda electione), reliqui autem sequaces. Die „reliqui" sind ebenfalls im zweiten Texte ganz an ihrer Stelle, wo eben diese untergeordneten Factoren vorher genannt sind. Da-

super se metropolitanum habere non potest, cardinales episcopi procu dubio metropolitani vice funguntur, qui electum antistitem ad apostolici culminis apicem provehunt.

gegen im Vatikanischen Texte sind sie eben, weil dieß nicht vorausgegangen ist, auch nicht an ihrem Platze[1]).

Der zweite entscheidende Grund liegt in den gleichzeitigen Zeugnissen, nach welchen eine derartige Bestimmung über die Cardinalbischöfe getroffen worden ist. Zuerst von Nikolaus II. selbst. Ein päpstliches Rundschreiben über die Synode[1]) sagt: primo — est statutum, ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit: ita ut, si quis apostolicae sedi sine praemissa concordi et canonica electione eorum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum et laicorum consensu inthronizatur, is non papa vel apostolicus, sed apostaticus habeatur. Das Dekret ist hier als Kanon redigirt, und mit den übrigen canones der Synode zusammengestellt.[2]). An der Aechtheit ist kein Grund zu zweifeln. Hiezu kommt ein zweites Dekret des Papstes, das sogenannte decretum contra simoniacos, das man einer späteren Synode des Papstes zuzuschreiben pflegt[3]), ohne daß sich jedoch dafür sichere Gründe geben lassen: nihilominus auctoritate apostolica decernimus quod in aliis conventibus nostris decrevimus: ut si quis — — sine concordi et canonica electione ac benedictione cardinalium episcoporum ac deinde sequentium ordinum religiosorum clericorum fuerit apostolicae sedi inthronizatus, non papa vel apostolicus, sed apostaticus habeatur, liceatque cardinalibus episcopis cum religiosis et Deum timentibus clericis et laicis invasorem etiam cum anathemate — — a sede apostolica repellere. Wir dürfen in diesem Aktenstücke um so mehr eine Bestätigung unseres fraglichen Textes sehen, als auch hier in der Rückbeziehung die Wahl durch die Cardinalbischöfe in die engste Verbindung mit der Weihe durch dieselben gesetzt ist[4]). Daß dann auch

[1]) Ganz dieselbe Wahrnehmung wiederholt sich noch einmal in der oben angeführten Bestimmung über die Wahl an einem anderen Orte. Der zweite Text sagt: — cardinales episcopi cum religiosis clericis catholicisque laicis, licet paucis jus potestatis obtineant eligere. — Wenn dagegen der Vatikanische Text ohne vorausgehendes Subject hat: licet tantum pauci sint, jus tamen potestatis obtineant etc. so ist doch ganz unverkennbar, daß hier eben das Subject ausgefallen ist, weil die cardinales episcopi übergangen werden sollten wie oben.

[2]) vergl. Mansi XIX. 897. Hefele Concilien-Geschichte IV. 759.

[3]) vergl. Hefele a. a. O. Das vom Papst proponirte und von den Mitgliedern der Synode unterschriebene Dekret bleibt daneben immer das Gesetz, dagegen dient der Kanon dazu, eben, weil er dieses abkürzt, zu beleuchten, was in demselben die Hauptsache war. [4]) vergl. darüber Hefele a. a. O. S. S. 761. 773.

[5]) Darum darf man auch annehmen, daß dieser begründende Satz des Dekretes mit Unrecht bezweifelt worden ist.

die Worte sequentium ordinum etc. abhängig von electio ac benedictio erscheinen, während denselben doch bloß ein Antheil an der electio zukam, ist eine Ungenauigkeit des Ausdruckes, welche nichts weiter auf sich hat[1]). Endlich findet aber der Text noch eine schlagende Bestätigung durch den Cardinal Petrus Damiani, der gleich nach der folgenden Papstwahl in einem Briefe den Gang der Wahl mit den Worten beschreibt[2]): nimirum cum electio illa per episcoporum cardinalium fieri debeat principale judicium, secundo loco jure praebeat clerus assensum, tertio popularis favor attollat applausum. — Diese Beschreibung entspricht vollkommen dem Texte des Dekretes in der zweiten Form und wir haben daher in derselben ein ebenso unbefangenes als sicheres Zeugniß für diesen Text und dürfen daraus nicht bloß auf seine Priorität vor dem Vatikanischen, sondern auch darauf schließen, daß er in diesem Stücke den ursprünglichen Inhalt des Gesetzes bewahrt hat. Und derselbe Gewährsmann hat überdieß noch einmal den gleichen Gang kurz dargestellt, wenn er in der disceptatio[3]) als den rechtmäßigen Papst bezeichnet: ille potius, quem cardinales episcopi unanimiter vocaverunt, quem clerus elegit, quem populus expetivit.

Wir können hieran gleich die Besprechung der Frage anschließen, worin denn nun das Vorzugsrecht der Cardinalbischöfe bei der Wahl wirklich bestand. Waitz hatte sich darauf beschränkt zu constatiren, daß dieselben in erster Linie berechtigt sein sollten[4]). Dagegen glaubte Hinschius aus den andern Publicationen des Papstes Nikolaus II. schließen zu müssen, daß dieser Papst die entscheidende Stimme über die Wahl ausschließlich in die Hand der Cardinalbischöfe gelegt habe, und daher die Worte, welche im Texte auch den übrigen Cardinälen und weiter selbst dem Klerus und Volk Antheil an der Entscheidung zuschreiben, dem ächten Dekrete dieses Papstes nicht könnten angehört haben[5]). Und ebenso nimmt auch Zöpffel an, daß das Dekret diesen Bischöfen die eigentliche Wahl, welche bei ihm den Namen tractatio bekommen hat, ganz und allein übertrage[6]). Es scheint aber, daß man besser bei der Ansicht von Waitz geblieben wäre.

[1]) Sie fordert deßhalb auch nicht eine Textänderung wie Hinschius a. a. O S. 255. will.

[2]) Petr. Dam. ep. ad Cadaloum, opp. Cajet. tom. I. lib. I. ep. 20. S. 19. vergl. ebend. S. 17: quid tibi de cardinalibus videtur episcopis? qui videlicet et Romanum pontificem principaliter eligunt.

[3]) discept. synod. opp. Cajet, III. S. 29. [4]) a. a. O. S. 109.

[5]) a. a. O. S. 254 f. [6]) a. a. O. S. 70.

Hinschius hat sich vorzüglich auf den Kanon des Rundschreibens von 1059 gestützt, der allen übrigen Klerikern neben jenen Bischöfen nur einen consensus einräume, wie auch den Laien. Er versteht aber auch darunter nicht ein wirkliches Consensrecht, sondern wie er es ausdrückt, nur ein formelles Beitrittsrecht[1]). Denn nach der Lage der Zeit und den Vorgängen bei der Wahl des Papstes habe man nicht daran denken können, den Laien weiter ein Consensrecht einzuräumen, aber auch unter den Klerikern nur der kleinen Zahl der Cardinalbischöfe die Wahl übergeben können, deren kirchliche Gesinnung ebenso wie ihre Unabhängigkeit von den Römischen Adelsparteien sicher gewesen sei. Das Letztere ist, im Gegensatze gegen die Cardinalpresbyter gesagt, ein bloßes Postulat, welches sich nicht erweisen läßt[2]). Dagegen begünstigt der Text jenes Rundschreibens allerdings diese Auffassung. Aber wir werden auf die Wortfassung desselben nicht allzuviel Gewicht legen dürfen. Es ist offenbar, daß wir es hier mit einem Auszuge aus unserem Texte des Dekretes zu thun haben, der nur in dem Hauptpunkte der Stellung der Cardinalbischöfe sicher ist, weil darauf als auf dem eigenlichen Zwecke des Gesetzes der Nachdruck lag, der aber die Betheiligung der übrigen Stände summarisch angeben konnte, und eben deßhalb auch den Klerus mit den Laien zusammenwerfen, das heißt, beiden den bloßen consensus zuschreiben konnte. Der schwerfällige Bau macht dieß sehr wahrscheinlich[3]). Das Dekret gegen die Simonisten leidet an einer Ungenauigkeit in anderer Richtung, indem es so redet, als ob die übrigen Stände nicht bloß an der electio, sondern auch an der benedictio Theil hätten. Die Vermuthung, daß hinter — clericorum auch hier consensu gestanden habe und ausgefallen sei, ist nicht zwingend[4]). Ganz unbegründet aber ist es, daß der consensus sich dann gar nicht auf die Wahl, sondern auf die Inthronisation[5]) beziehe. Und

[1]) a. a. O. S. 255.: das secundo praebeat clerus assensum (bei Petr. Dam.) bedeutet dem judicium der Cardinalbischöfe gegenüber nur ein formelles Beitrittsrecht.

[2]) Wie sich die Cardinalbischöfe zu den Cardinalpresbytern in der fraglichen Rücksicht bei der letzten Wahl verhielten, ist unbekannt, und es ist an sich nicht abzusehen, warum nicht gerade Bischöfe unter Umständen es mit den Adelsgeschlechtern halten sollten, die späteren Wahlen beweisen mehrfach gegen diese Voraussetzung.

[3]) sine praemissa concordi et canonica electione eorum ac deinde sequentium ordinem religiosorum clericorum et laicorum consensu. vgl. auch die Fassung in dem parallelen Schreiben an die Bischöfe der Kirchenprovinz Amalfi, Mansi XIX. S. 907. [4]) Hinschius a. a. O. S. 255.

[5]) Hinschius, ebendas. S. dagegen Zöpffel, a. a. O. S. 127.

schließlich, was soll man sich unter einem solchen bloß formellen Beitrittsrecht denken? also einer bloßen Ceremonie, auf welche mit einem Male alle Jahrhunderte lang ausgeübten [1]) Rechte der Cardinäle und des Klerus überhaupt herabgedrückt wären? Und wie war in jener Zeit es auch nur als möglich zu denken, dieses auszuführen?

Auch die Ausführungen Zöpffels haben diese Ansicht nicht wahrscheinlicher gemacht. Für ihn ist die Frage eigentlich schon dadurch entschieden, daß das Dekret den Cardinalbischöfen das tractare der Wahl zuschreibt, und daß ihm tractatio identisch ist mit dem eigentlichen Wahlakte [2]), welcher ihm in die zwei Theile, die denominatio, das heißt die Stimmenabgabe [3]), und die deliberatio oder die Prüfung des Gewählten nach den kanonischen Erfordernissen zerfällt, und wir müssen daher zunächst auf diese Voraussetzung selbst eingehen [4]).

Die fragliche Terminologie ist wohl kaum eine glückliche Schöpfung zu nennen. Die Ausdrücke in den Quellen schwanken allerdings mannigfaltig und es ist ganz richtig, daß eligere und electio bald engeren, bald einen weiteren Sinn hat, das heißt sowohl von dem eigentlichen Wahlakte der hiezu Berechtigten als von dem ganzen Complexe der Wahlhandlungen gebraucht wird. Ebenso unbestimmt aber ist der Begriff tractare und pertractare, der vor allem nur in der Zusammensetzung: tractare de electione oder de substituendo pastore etc. vorkommt. Soweit sich aber für dieses Wort eine Art von technischer Anwendung nachweisen läßt, geht dasselbe nicht auf den Wahlakt im engeren Sinne, sondern auf die Vorberathungen, die Besprechungen, welche demselben vorausgehen. So kommen nach Pandulph's vita Gelasii die Wähler Gelasius' II. zusammen, ut juxta scita canonum de electione tractarent. Dieß geschieht zunächst mittelst einer disceptatio diutina, in welcher voluntates diversae sich kundgeben, bis es endlich zum concordare kommt, nämlich darüber, wen man wählen will [5]). So berichten die Wähler Anaklet's II. [6]) — Cumque diutius inter nos de futuri pontificis esset electione tractatum, domnus papa tunc cardinalis presbyter primus libere prorupit in vocem et quendam de fratribus manu et voce propria assignavit. Das tractare geht also voraus

[1]) Vergl. lib. diurn. t. 2. de ord. summi pontif. bei Hinschius, a. a. O. S. 221., ebd. S. 237. Thomassin, Par. 1684. II. 2. S. 25 f. ꝛc.

[2]) a. a. O. S. 20. vgl. 29 ff. — [3]) a. a. O. S. 32 ff. — [4]) a. a. O. S. 39. — [5]) Watterich II, S. 95. — [6]) Ebend. S. 186.

und hat schon längere Zeit gedauert, ehe nur überhaupt eine Person für die Wahl genannt wird. Damit soll übrigens gar nicht gesag sein, daß dieser tractatus, wie er öfter genannt wird, sich immer nur um die Wahl überhaupt drehte, das heißt etwa über die Bedürfnisse des Römischen Stuhles, die zu nehmenden Rücksichten, die erforderlichen besonderen Eigenschaften des zu wählenden sich verbreitete. Es wird auch die Aufstellung von Vorschlägen und ihre Besprechung darunter begriffen, aber auch in diesem Sinne geht die Verhandlung dem entscheidenden Akte, das heißt der Wahl selbst, voran. So ist in dem von Zöpffel angeführten Berichte der Wähler des Papstes Alexander III.[1]) die denominatio plurium personarum in das tractare deutlich eingeschlossen, aber das Resultat der Verhandlung ist dann erst die Uebereinkunft, von allen anderen abzusehen und nur den einen zu wählen, wie denn das gleiche Verhältniß auch in anderen Berichten über die gleiche Wahl, namentlich von Alexander selbst ausgedrückt ist. Das Gleiche kann auch leicht aus einer Reihe anderer Stellen abgenommen werden [2]). Da nun übrigens der Zweck des tractare de electione jedenfalls die Wahl selbst war und diese daher den Schluß der Verhandlung bildet, so mag es am Ende als ein Wortstreit erscheinen, ob man das tractare de electione, wie bei Zöpffel geschieht, mit der Wahlhandlung identificirt, oder die letztere als nachfolgenden Akt davon unterscheidet. Allein es handelt sich dabei auch um eine sachliche Differenz, die nicht übersehen werden darf. Im ersteren Falle wird nämlich offenbar die Vorstellung von dem sogenannten tractare eine zu enge, wie sich sofort ergibt, wenn wir auf die angegebenen Momente derselben eingehen. Nach Zöpffel ist der erste Theil der Verhandlung oder tractatio die denominatio und die tractatio fängt daher mit der Nennung der Wahlkandidaten an. Zu dieser Anschauung sind wir aber durch die Berichte über die einzelnen Wahlen dieser Zeit keineswegs berechtigt. Diese zeigen vielmehr, daß ein solcher Hergang jedenfalls nicht die Regel war. Der Bericht über die Wahl Alexanders III., auf welchen die Vorstellung zunächst gestützt wird [3]), besagt gar nichts anderes, als daß im Laufe einer langen Verhandlung über die Wahl nach und nach eine Reihe von Denominationen das heißt von Personalvorschlägen, gemacht waren, man sich dann aber mit Beiseitelassung der anderen auf eine Person vereinigte. Aber damit ist keines-

---

[1]) vergl. Zöpffel a. a. O. S. 31. — [2]) die von Zöpffel S. 30. f. selbst angeführten Stellen mögen hiefür genügen. — [3]) a. a. O. S. 31.

wegs gesagt: daß man das Ganze mit diesen Vorschlägen eröffnet habe [1]). Und bei der Doppelwahl haben von 1130 wir noch mit einem Berichte zu thun, in welchem geradezu gesagt ist, daß die Wahlverhandlung schon lange dauerte (cum diutius inter nos de futuri pontificis esset electione tractatum), bis endlich ein Cardinalpresbyter das Eis brach und einen Vorschlag machte (— cardinalis presbyter primus libere prorupit in vocem et quendam de fratribus manu et voce propria assignavit [2]). Mit solchen laut und öffentlich gemachten Vorschlägen darf man aber nicht die Abstimmung verwechseln, von welcher zum erstenmale genau gesprochen wird in den Berichten über die Wahl Alexanders III. [3]). Hier ist von aufgestellten Scrutatoren die Rede, und ohne Zweifel dem entsprechend von geheimer Stimmgebung. Wenn hiebei dieses Verfahren als consuetudo der Römischen Kirche bezeichnet wird, so wissen wir allerdings nicht, wie weit sich diese zurückerstreckte. Aber daraus, daß im Jahre 1130 ein Cardinal einen öffentlichen Vorschlag macht, darf man nicht schließen, daß dieselbe damals noch unbekannt gewesen sei [4]). Solche Vorschläge oder denominationes konnten gemacht werden, und dann, wenn nicht einer derselben auf dem gleichen öffentlichen Wege zum Resultate führte, doch noch eine Abstimmung nachfolgen, das heißt, um mit dem späteren Rechte zu reden, wenn es nicht mittelst der Quasiinspiration ging, so wurde das Scrutinium angewendet [5]). Im Sinne der Quasiinspiration ist uns in den angezogenen Berichte die Entschei-

[1]) — in ecclesiam beati Petri convenimus et ibi diutius de pastoris substitutione tractantes post denominationem plurium personarum in hoc tandem omnes exceptis — Deo inspirante convenimus — In dem Berichte an Didacus Comp. ist unterschieden: — deliberato consilio — — unanimiter concorditer ac feliciter elegerunt. s. Watterich II. S. 189.

[2]) in der schon angezogenen Stelle des Berichtes an Lothar, vgl. Watterich II, S. 186. — [3]) Watterich II, S. 463.

[4]) Zöpffel, S. 37. ꝛc. bei welchem durchgehends der Vorschlag einer Person in der Berathung und die Abstimmung verwechselt werden.

[5]) Bei dieser Gelegenheit kann auch noch aufmerksam darauf gemacht werden, daß auch in den späteren Constitutionen über die Papstwahl der Sprachgebrauch den tractatus ganz genau als vorausgehende Besprechung von der folgenden Wahl unterscheidet, und die Unzulänglichkeit der von Zöpffel aufgestellten Terminologie bestätigt. So verbietet die constitutio aeterni Gregors XV. von 1621 für den Fall der Wahl durch Quasiinspiration jeden vorausgehenden specialis tractatus de persona, d. h. von dieser bestimmten Person, während eine Besprechung anderer Vorschläge wohl vorhergehen kann.

dung bei der Wahl Anaklets II. geschildert, dagegen bei der Wahl Alexanders folgt auf die Besprechung verschiedener Personalvorschläge zuletzt die Entscheidung durch das Scrutinium. Wie diese Vorschläge der Verhandlung angehören, welche der Wahl selbst vorausgeht, zeigt noch das Rundschreiben der Cardinäle [1]) über Alexanders III. Wahl vom Jahr 1260, in welchem gesagt ist: in einer längeren Verhandlung (tractantes) über die Wiederbesetzung wurden zwar mehrere Personen vorgeschlagen, aber man einigte sich schließlich dahin, alle anderen Vorschläge aufzugeben, und den jetzigen Papst zu wählen, zu confirmiren und zu consecriren. Die Vorschläge heißen auch hier denominatio, gehen der electio voran, der dann wiederum die Anerkennung des Wahlresultates folgt. Da die letztere den Wahlakt selbst erst perfect macht, so kann man sie als ein Moment des letzteren rechnen. Sie vollzog sich wie hier angegeben und sonst vielfach zu sehen ist durch die confirmatio, d. h. Unterschrift des Protokolls.

Ganz parallel mit tractare, tractatus geht auch der Ausdruck deliberare, deliberatio. Derselbe bezeichnet ganz ebenso die Berathschlagung, welche der Wahl selbst vorausgeht. In keinem anderen Sinne kann es gedeutet werden, wenn Victor IV. im Schreiben an die geistlichen und weltlichen Würdenträger am kaiserlichen Hofe [2]) sagt: post longam vero collationem et diutinam deliberationem — sumus electi, oder wenn Innocentius III. [3]) und Urban IV. [4]) davon sprechen, daß die Wahl des Papstes eine amplior deliberatio erforderte, der tractatus darüber majorem deliberandi copiam veranlaßte, so ist in allen diesen Fällen ja deutlich von der Ueberlegung vor der Wahl und für die Wahl die Rede. Man kann also nicht einen Akt der deliberatio aufstellen, der gleich der Prüfung des fertigen Wahlresultates wäre, wie denn auch Zöpffel selbst im weiteren Verlaufe die sogenannte deliberatio nicht mehr als kanonische Prüfung des Wahlergebnisses, sondern als Besprechung gemachter Wahlvorschläge darstellt, womit aber die ganze erste Vorstellung aufgehoben wird [5]). Auch kann es keineswegs ein regelmäßiges Bedürfniß gewesen sein, die kanonischen Eigenschaften eines Gewählten nun nach der Wahl durchzusprechen. Nur als Ausnahme kann es

[1]) Watterich. II. S. 494. — [2]) Ebendas. 461. — [3]) Innocent. III. epp. Bal. I. 1. — [4]) Urbans IV. Schreiben bei Raynald annal. III. S. 76. ad ann. 1261. 127. Auch für das, was man fortgehend unter tractare verstand, ist dieses Schreiben lehrreich. — [5]) a. a. O. S. 49.

angesehen werden, wenn nach Verkündigung des Resultates von gegnerischer Seite die kanonischen Fähigkeiten des Gewählten angefochten wurden [1]). War das nicht der Fall, so war eben nur die formelle Anerkennung des Wahlresultates noch zu vollziehen.

Steht es so unsicher mit der sogenannten tractatio und ihren Theilen, so läßt sich auch nicht aus der Anwendung des Wortes tractare in dem Dekrete von 1059 sofort schließen, daß nach demselben die Cardinalbischöfe allein das Recht der Wahl im engeren Sinne haben sollten, und wir müssen daher diese Frage auf anderem Wege zunächst aus dem Wortlaute zu beantworten suchen.

Ein ausschließliches Wahlrecht der Cardinalbischöfe ist durch das Dekret nicht angezeigt; denn das Dekret verordnet, daß dieselben zunächst über die Wahl für sich verhandeln sollen, diese Verhandlung aber besteht in der diligentissima consideratio, und scheint daher vielmehr Vorberathung als irgend etwas anderes zu sein. Wenn das Dekret dann fortfährt: — mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant, so steht jedenfalls fest, daß den Cardinalklerikern etwas Anderes als das accedere ad consensum welches nur dem reliquus clerus et populus vorbehalten ist, zukommt. Was im Unterschiede hiervon die Cardinäle, wenn sie von den Bischöfen zugezogen werden, zu thun haben, ist nicht gesagt, aber es ergibt sich aus dem Folgenden. Denn offenbar wird erst durch ihre Zuziehung dasjenige feste Resultat gewonnen unter dessen Voraussetzung es nunmehr (sicque) möglich ist, die übrigen nur im weiteren Sinne Wahlberechtigten zum accedere ad consensum novae electionis aufzufordern. Wo Jemand beitreten soll, muß die Sache für den Beitritt fertig sein. Wäre sie dieß aber schon vor der Zuziehung der Cardinalkleriker, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch ihnen das bloße accedere zugetheilt sein sollte. So wie die Worte lauten, können wir daher nur annehmen, daß die Cardinalkleriker mit den Cardinalbischöfen die von den letzteren vorbereitete Wahl selbst (im engeren Sinne) vornehmen.

Dabei läßt sich freilich die Frage aufwerfen: wenn dem so war, warum ist diese Function der Cardinäle nicht ausdrücklich beschrieben, und durch ihr Uebergehen der Schein eines anderen Verhältnisses erweckt? Die Antwort liegt darin, daß dieses Gesetz, wie alle älteren Papstwahlgesetze, nicht die Absicht einer umfassenden neuen Ordnung

[1]) Ein außerordentlicher Fall ist jedenfalls in dieser Rücksicht der Vorgang bei der weiter unten zu besprechenden Wahl Victors III.

der Wahl überhaupt, sondern vielmehr den Charakter einer Novelle hat, und mithin das bestehende Recht voraussetzt, wie dieß in ähnlichem Falle, im Gesetze Alexanders III. von 1179 nachmals ausdrücklich erklärt wurde [1]). Daran aber, daß der Cardinalklerus vorher das Wahlrecht im engeren Sinne ausübte, läßt sich kaum zweifeln [2]). Es ist daher an sich, wie schon bemerkt, unwahrscheinlich, daß der Versuch gemacht worden wäre, demselben dieses Recht zu nehmen. Es ist aber um so unwahrscheinlicher, als dieß im Widerspruch wäre mit dem ganzen alten kanonischen Rechte über die Bischofswahlen überhaupt [3]). Vergegenwärtigt man sich das Letztere, so begreift sich um so leichter, daß das Gesetz gerade das nicht ausspricht, worauf es uns hier ankommt; denn es verstand sich in der That von selbst. Die Cardinalbischöfe müssen die Cardinalkleriker eben deßwegen zuziehen (adhibere), weil nur durch diese die Wahl zu Stande kommen kann.

Wurde demnach den Cardinalpresbytern ihr Wahlrecht nicht entzogen, so ergab sich dessenungeachtet für die Cardinalbischöfe bei dem vorgeschriebenen Verfahren ein Uebergewicht, das von entscheidender Wirkung sein konnte. Was den Bischöfen für sich zustehen soll, ist eine Wahlberathung, die sie zuerst und allein vornehmen; sie sollen dadurch eine maßgebende Stellung für die Wahl bekommen, weil sie so den Presbytern mit fertigen Entschlüssen gegenübertreten. Dieß ist nun freilich nicht das Privilegium eines ausschließlichen Wahlrechts, aber es ist immerhin ein weitgreifender Vorzug. Wurde derselbe wirklich behauptet, so konnte der Papst in dem Rundschreiben von 1059 wohl sagen, er habe die Sache so geordnet: ut electio Romani pontificis in potestate cardinalium episcoporum sit etc. [4]). Wir können aber weiter gehen, indem wir als wahrscheinlichen Sinn des Dekretes annehmen, daß durch diese Bestimmung die Cardinalbischöfe ein maßgebendes Vorschlagsrecht erhalten sollten. Ihr Privilegium ist im Dekrete damit begründet, daß sie das Recht der Weihe des Pap-

---

[1]) Licet de vitanda discordia in electione Romani pontificis manifesta satis a praedecessoribus nostris constituta manaverint — —

[2]) Vgl. oben S. 503. Anm. Dazu z. B. der Abriß der Geschichte der älteren Wahlen bei Phillips, Kirchenrecht, V. S. 739 ff.

[3]) vergl. Bingham, origines. ed. Hal. II, 96 ff.

[4]) Man vergleiche, wie Thomassin aus dem Privilegium der Prüfung und Sanctionirung der Bischofswahl durch die Bischöfe nach seinem Standpunkt argumentiren kann, daß bei der Bischofswahl die summa potestas oder summa auctoritas in der alten Kirche den Bischöfen zugekommen sei; Vet. et nov. discipl. p. II. L. II. c. 4. 5. etc.

stes haben, also an die Stelle treten, welche die Comprovinzialbischöfe beziehungsweise der Erzbischof bei anderen Bischöfen haben. Auf sie geht daher über, was in diesem Zusammenhange als das judicium metropolitani bezeichnet und durch die erzbischöfliche Ermächtigung zur Weihe ausgesprochen ist, das heißt, weil sie ohne Erzbischof die Weihe zu vollziehen haben, müssen sie die kanonische Befähigung des consecrandus prüfen, ehe sie die Weihe vollziehen. Und dieß wird am besten dadurch vorbereitet, das heißt alle Weiterungen werden am besten abgeschnitten, wenn sie von vornherein die Wahl vorbereiten und einleiten. Am wirksamsten wird dieser Einfluß, wenn sie mit einem Vorschlage den Presbytern begegnen. Ueberdem konnte ihnen eine solche Stellung zur Wahl um so eher eingeräumt werden, als sie ähnlich den benachbarten Bischöfen bei der Bischofswahl dem wählenden Klerus der bischöflichen Kirche gegenüber durch mancherlei ältere Gesetze überhaupt zuerkannt war [1]). Das Eigenthümliche in der Stellung der Cardinalbischöfe war nur das, daß sie vermöge ihrer besonderen gottesdienstlichen Beziehungen zur Römischen Kirche [2]) neben dem Rechte, welches aus ihrer Weihebefugniß fließt, auch in die Reihe des wählenden Klerus selbst treten können.

Wir bewegen uns aber mit allem diesem keineswegs bloß auf dem Gebiete einer Exegese, die immerhin dem Zweifel Raum übrig ließe. Sondern die Auslegung des Dekretes hat ihre Richtschnur in den Aussagen eines klassischen Zeugen, welcher gleich nach dem Dekrete schreibt, offenbar dasselbe vertritt, wie er es denn mit beschlossen hat [3]). Wir haben in seinen schon zum Theil angezogenen Worten den Beweis gefunden, daß das Dekret von 1059 den Cardinalbischöfen eine privilegirte Function bei der Papstwahl überwies, aber dieselben Stellen dienen auch zum Beweise dafür, daß dieses Privilegium nicht das ausschließliche Wahlrecht (im engeren Sinne) gewesen sein kann. Petrus Damiani schreibt an Cadalus: [4])

Nimirum cum electio illa per episcoporum cardinalium

---

[1]) So bestimmt unter den 56 canones einer Synode von Arles aus dem fünften Jahrhundert (Mans. VII, 835) der c. 54, daß die Comprovincialbischöfe drei Candidaten zur Wahl durch Clerus und Laien der Gemeinde vorschlagen.

[2]) vergl. Phillips Kirchenrecht, VI, 158 ff. 168 ff. — [3]) Mansi XIX, 904.

[4]) Petr. Dam. opp. Cajet. I, S. 19.

fieri debeat principale judicium, secundo loco jure praebeat clerus assensum, tertio popularis favor attollat applausum. —

Derselbe schreibt aber noch deutlicher in der disceptatio synodalis [1].: quis ergo — videbitur — praeferendus? — — — aut ille potius, quem cardinales episcopi unanimiter vocaverunt, quem clerus elegit, quem populus expetivit — — — Zur Ergänzung kann weiter dienen seine Frage im Briefe an Cadalus: — quid tibi de cardinalibus videtur episcopis? qui videlicet et Romanum pontificem principaliter eligunt — — — [2]).

Das principale judicium, welches die Bischöfe haben sollen, wird in der Vorberathung, welche dieselben nach dem Dekrete vornehmen, aufgestellt. Haben sie sich auf einen oder mehrere Candidaten geeinigt, so theilen sie dieß den Klerikern mit, und so ist die Wirkung dieses judicium's das vocare, das heißt der Vorschlag zur Wahl, welchen sie an die Wähler bringen. Die Wähler aber sind die clerici; der assensus, welchen ihnen die erste Stelle zuschreibt, ist durch die zweite zweifellos als das eigentliche eligere präcisirt. Wir dürfen hinzusetzen, daß wiederum die Aeußerungen des Petrus Damiani in einem Punkte durch das Dekret selbst erläutert werden. Denn wenn Petrus kurzweg vom Klerus spricht als den Wählern, so kann man deßwegen doch nicht annehmen, daß nach seiner Auffassung die Cardinäle überall gar kein besonderes Recht hätten. In dieser Rücksicht darf man seine Angaben durch den Text des Dekretes ergänzen. Auch dieses zeigt uns eine Betheiligung von Berechtigten in dreifacher Abstufung. Aber an der Stelle, an welcher Petrus kurzweg clerus setzt, hat das die bestimmte Bezeichnung clerici cardinales, und in dritter Linie stellt es den reliquus clerus in eine Reihe mit dem populus zusammen. So ergänzen sich beide Quellen vollständig. Was aber durch Petrus fragelos festgestellt wird, ist, daß die Cardinalbischöfe nicht ein ausschließliches Wahlrecht damals bekommen haben, daß vielmehr gerade der specifische Wahlact einer anderen Classe zukam.

Die Maßregel, welche Nikolaus II. auf diese Weise traf, entsprach vollständig dem Bedürfnisse, oder den Motiven, welche die letzten Erfahrungen nahe legten. Es ist nirgends eine Spur davon, daß der Cardinalklerus sich bei der letzten Wahl so verhalten hätte, daß man ihn deßwegen durch Entziehung des wichtigsten Rechtes strafen

[1]) Petr. Dam. Caj. III. 29a. — [2]) das. Caj. I. S. 17a.

mußte. Aber es war nahe genug gelegt, die Ausübung dieses Rechtes überhaupt vor schädlichen Einflüssen zu bewahren, und dieß geschah, wenn dasselbe in gewisser Art centralisirt wurde, aber das ist es, was durch diese Regulirung geschehen sollte. Außerdem war der schwerste Vorwurf gegen die Wahl Benedikts X. der, daß man ihn hatte durch einen Presbyter weihen lassen. Wollte man auch die Versuchung zu einer solchen Ungesetzlichkeit beseitigen, so geschah dieses gewiß am besten, wenn man sicherte, daß bei jeder Wahl die Cardinalbischöfe die leitende Stellung hatten, also gar Niemand gewählt werden konnte, den sie nicht bereit wären zu weihen.

War aber nur dieß der Sinn des Dekretes, so erklärt sich, daß wir weiterhin keine geschichtlichen Beziehungen auf dasselbe finden, daß nirgends in der Folge von einem ausschließlichen Wahlprivilegium der Cardinalbischöfe die Rede ist, daß ein solches nicht ausgeübt, aber auch nicht bekämpft oder aufgehoben wird; dieß ist geradezu unerklärlich, bei der Voraussetzung, daß ein solches Privilegium geschaffen war. Dagegen das Recht der Cardinalbischöfe, bei der Wahl das erste Wort zu haben, konnte auch leichter wieder übersehen werden, wenn nur die Substanz desselben gewahrt wurde, man konnte dem Zwecke dieser Bestimmung immerhin zu entsprechen denken, wenn ihr kanonisches Urtheil bei der Wahl zum strengen Vollzug kam. In dem Berichte des Petrus Pisanus über die Wahl des Papstes Paschalis II. werden die zur Wahl gehörigen Akte in den an den Erwählten gerichteten Worten zusammengestellt: Ecce te in pastorem sibi dari expetit populus urbis, te eligit clerus, te collaudant patres, denique in te solo totius ecclesiae quievit examinatio [1]). Da die patres ohne Zweifel die Bischöfe sind, ist hier die Auffassung vertreten, wonach dieselben als eigenthümlichen Beruf das Urtheil über die Wahl haben. In dem Wahlstreite von 1130 berufen sich die Anhänger Anaklets II., wenn man ihnen vorhält, daß mehrere Bischöfe zur anderen Partei gehören, darauf, daß die Cardinalbischöfe kein anderes Recht haben, als über den Gewählten zu urtheilen [2]), und ein Cardinalbischof, Petrus von Portus, der zur Partei Anaklets gehört, bestätigt dieß mit dürren Worten, und zwar in einem Briefe an seine bischöflichen

[1]) Watterich II. S. 2.

[2]) — quibus nulla vel minima est in electione potestas — Watterich II. 188. In dem gleichen Schreiben wird das Wahlrecht der Cardinäle auf das bestimmteste behauptet, wie überhaupt mehrfach bei den Wahlen in den ersten Zeiten des zwölften Jahrhunderts: — priores cardinales cum reliquis

Collegen selbst [1]). Es war dieß doch keine Verläugnung des Dekretes von 1059, im Principe hielt man auch so an den Aufstellungen desselben fest, auf den Modus allerdings, welchen dasselbe hatte aufstellen wollen, scheint kein Gewicht mehr gelegt zu werden, er ist wenigstens nicht erwähnt.

Nicht zu übersehen ist endlich für die Entscheidung der ganzen Streitfrage, daß von Auslegungen kirchlicher Gesetze in der Regel diejenige den Vorzug verdient, welche den geschichtlichen Zusammenhang des kirchlichen Rechtes wahrt, das sich mit so merkwürdiger Zähigkeit fortsetzt und auch da seine Einheit behauptet, wo auf den ersten Blick eine Unterbrechung vorzuliegen scheint.

Größere Schwierigkeit als die erörterte Bestimmung des Dekretes bietet die zweite, die in Frage steht, sowohl was das Verhältniß der Texte als was den Sinn der Anordnung betrifft, nämlich diejenige, welche vom Rechte des Kaisers handelt. Beide Texte geben in Verbindung mit den übrigen Wahlbestimmungen einen Vorbehalt zu Gunsten dieses Rechtes, sie unterscheiden sich aber in diesem Stücke nicht weniger eingreifend als in der Feststellung des Wahlrechtes zwischen den Cardinalbischöfen und den übrigen Cardinälen. Der Text, welchem wir bisher den Vorzug geben mußten, bespricht das fragliche Recht in den Worten: Salvo debito honore et reverentia dilecti nostri filii Henrici, qui impraesentiarum rex habetur et futurus imperator deo concedente speratur, sicut jam sibi concessimus, et successorum illius qui ab hac apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint. Die Worte bilden einen Satz für sich, und dieser folgt im Dekret auf die Bestimmung über die passive Wahlfähigkeit, welche das Erforderniß der Zugehörigkeit zur Römischen Kirche als Regel aufstellt, übrigens Ausnahmen von derselben zuläßt. Andererseits steht er vor der Anordnung, wonach im Nothfalle auch in einer anderen Stadt als in Rom gewählt werden kann. Weiteres über das Recht des Königs findet sich dann nicht im Dekrete.

Ganz anders verhält es sich damit im Vatikanischen Texte[2]). Zwar enthält auch dieser im Wesentlichen den gleichen Satz, nur mit einer kleinen Ergänzung, wonach er lautet: salvo debito honore et reverentia dilectissimi filii nostri Heinrici, qui impraesentiarum

cardinalibus, ad quos cum clero Romani pontificis spectat electio. — ebendas. 189. Dieß ist nicht Anmaßung eines neuen Rechtes, sondern Berufung auf ein notorisches.

[1]) vergl. Baron. ann. XVIII. S. 433. [2]) s. oben.

rex habetur, et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam sibi mediante ejus nuntio Langobardiae cancellario W. concessimus et successorum illius, qui ab hac apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint. Aber diese Worte stehen hier an einem anderen Orte. Sie sind eine nähere Bestimmung zu der ersten Vorschrift über die Wahl selbst: inprimis cardinales diligentissima simul consideratione tractantes, salvo debito — impetraverint ad consensum novae electionis accedant. Das Recht des Königs ist zwar den Worten nach auch hier ebenso unbestimmt wie dort bezeichnet, aber der Ort der Einschaltung des Satzes giebt schon eine bestimmtere Bedeutung. Folgen die Worte der Wahlvorschrift selbst nach, wie es im anderen Texte geschieht, so kann es sich fast nur um eine nachträgliche Genehmigung des Königs handeln, denn daß die Wahl ohne ihn perfekt wird, ist eben in der Vorschrift über dieselbe zu erkennen. Werden die Worte aber in diese Wahlvorschrift selbst eingerückt, so ist zwar immer noch möglich, daß nur von einer solchen Genehmigung die Rede sei, viel näher aber liegt, an ein königliches Recht zu denken, welches in die Wahl selbst eingreift. Und so will es dieser Text sicher verstanden wissen. Denn in dem früher erwähnten Schlußsatze der Wahlvorschrift ist weiter eingeschoben: ut nimirum — — religiosi viri cum reverendissimo filio nostro rege Heinrico praeduces sint in promovenda electione, reliqui autem sequaces[1]). Also der König soll mit den Wählern ersten Ranges sich vereinigen. Sie haben in Gemeinschaft mit dem König zu wählen. Und zu weiterer Bestätigung wiederholt sich ein ähnlicher Zusatz noch einmal, da nämlich wo von der etwaigen Verlegung der Wahl in eine andere Stadt die Rede ist. Auch hier wird angenommen, daß die wählenden Cardinäle sich mit dem König über die Frage vereinigen müssen[2]). Wie an der Wahl selbst, so soll der König auch an dieser eingreifendsten Maßregel ebensogut als die ersten Wähler berechtigt sein.

Mit Recht hat sich das Urtheil dieser Sachlage gegenüber jetzt ziemlich allgemein dahin gewendet, daß weder der eine, noch der andere Text die ursprüngliche Gestalt darbieten könne[3]). Gegen den

---

[1]) Baron. ann. XVIII. S. 433. [2]) Quod si — — electio in urbe fieri non possit, licet tantum pauci sint, jus tamen potestatis eligere apostolicae sedis pontificem, ubi eam invictissimo rege congruentius judicaverint.

[3]) Vgl. auch Waitz Forschungen z. d. Gesch. X. 614, besonders aber Giesebrecht, Münch. Jahrb. 1866. a. a. O.

zuerst besprochenen zeugt die unpassende Stellung des Satzes, die zwar nicht absolut zu seiner Verwerfung nöthigt, die ihn aber doch jedenfalls sehr unwahrscheinlich macht. Noch mehr aber spricht gegen diesen Text die gänzliche Unklarheit, in welcher er uns über das gemeinte Recht des Königs selbst läßt.

Gegen den andern Text spricht ebenso offenbar die Unmöglichkeit des Inhalts [1]). Eine solche Betheiligung des Königs an der Wahl wäre die völlige Verläugnung des Motives, das dem ganzen Gesetze vorangeschickt ist und geradezu widersinnig ist, daß der König mit den religiosi viri, welche zur Vermeidung aller Simonie in der Wahl vorangehen sollen, zusammengestellt wird.

Ueberdieß aber widersprechen sich in diesem Texte die einzelnen Stellen, welche von dem Rechte des Königs handeln. War es wirklich, wie die zweite Stelle gibt, ein Mitwahlrecht, wie konnte es dann an der ersten Stelle mit der unbestimmten Formel salvo debito honore etc. bezeichnet werden? Man sieht vielmehr deutlich, daß diese Formel vorgefunden ist und die weiteren Einschiebsel bestimmt sind, derselben eine gewisse Deutung zu geben, welche ihr von Haus aus nicht zukommt.

Endlich ein dritter entscheidender Grund gegen die Vatikanische Recension liegt in der Structur des Satzes über die Wähler, von der schon oben zu reden war. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Satz in entstellender Weise verkürzt ist, die Ursache der Verkürzung aber ist offenbar keine andere, als daß der Zusatz salvo debito etc. eingeschoben ist. Durch diese Einschiebung ist das richtige Subject zu accedant verdrängt worden. Macht man sich dieß klar, so kann man nicht annehmen, daß das Dekret ursprünglich an dieser Stelle gemäß dem Vatikanischen Texte das königliche Mitwahlrecht aufgestellt habe [2]). Eben so wenig aber kann man dabei stehen bleiben, daß der ursprüngliche Text zwar nicht das Mitwahlrecht, wohl aber die fragliche unbestimmte Formel an dieser Stelle enthalten haben werde [3]). Denn auch dieß ist durch die gleichen Gründe ausgeschlossen.

---

[1]) Am meisten wird diesem Texte noch eingeräumt von Giesebrecht a. a. O. 163 ff. Hinschius a. a. O. 252. [2]) Hinschius a. a. O. S. 252.

[3]) Giesebrecht a. a. O. S. 167. läßt, obwohl er die Uebertragung des vollen von Heinrich III. geübten Rechtes annimmt, doch im Dekrete, sowie er dasselbe reconstruirt, nur die Formel salvo debito etc. stehen, wogegen ihm die den Sinn erläuternden beiden Zusätze: cum — — rege — — ausfallen.

Wir haben demnach sicher in keinem der beiden Texte in diesem Stücke mehr die ursprüngliche Gestalt des Dekretes; da uns nun aber auch ferner keine andere Quelle mit einem einschlägigen Citate des Dekretes zu Hilfe kommt, so ist klar, daß wir überhaupt nicht mehr sagen können, wie dieselbe gelautet hat, und alle Versuche, die Urgestalt jetzt noch herzustellen, bleiben unsichere Vermuthungen[1]). Nur das Eine läßt sich mit Sicherheit sagen, daß dieselbe uns weder im einen noch im anderen unserer Texte erhalten ist. Wir müssen aber noch weiter gehen und hinzufügen: nicht einmal darüber wissen wir etwas Gewisses, ob das ursprüngliche Dekret überhaupt einen derartigen Satz von den Rechten des Königs enthalten hat. Denn nicht der Schluß ist zu machen: weil doch beide Texte, wenn gleich an verschiedener Stelle und mit verschiedenem Sinne, den Satz salvo debito honore etc. enthalten, so müsse das ursprüngliche Dekret wenigstens überhaupt diesen Satz an irgend einer Stelle enthalten haben[2]), sondern wir haben vielmehr zu schließen: weil dieser Satz in keinem der beiden Dekrete an einem Orte steht, wo er ursprünglich gestanden haben kann, so ist es möglich, daß derselbe überhaupt ein dem ursprünglichen Texte fremder Zusatz ist. Mehr als diese Möglichkeit aber läßt sich zunächst allerdings nicht aussagen, und dieselbe erlangt nur dadurch einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß in den sonstigen Anführungen des Dekretes von Seiten des Papstes schlechterdings von einem Rechte des Königs nicht die Rede ist. Man stoße sich nicht an diesem Gedanken durch die Argumentation, daß ein gänzliches Ignoriren des Königs, ein indirectes Ausschließen desselben von jedem Einfluß auf die Wahl in dem Augenblicke, da das Dekret erlassen wurde, unmöglich gewesen sei. Wer sagt denn, daß das Schweigen dieses Dekretes diesen Sinn haben mußte? Es kann sich dabei doch ebensogut um ein vorläufiges bloßes Umgehen der Frage handeln. Denn wir müssen auch diesem Punkte gegenüber uns gegenwärtig halten, daß das Dekret nicht das ganze Recht erschöpfend ordnen will und zu ordnen braucht.

Wir sind aber auch bei diesem Anlasse wieder in der Lage, Auskunft über die Fragen, welche unsere Texte offen lassen, aus Petrus Damiani schöpfen zu können. Der Cardinal hat sich über das Recht des Königs geäußert aus Anlaß des Wahlstreites bei Alexander II.

---

[1]) Vergl. auch Jaffé's Urtheil hierüber bei Waitz Forschungen ꝛc. X. S. 614. Anm.
[2]) So im Wesentlichen Giesebrecht a. a. O. S. 157.

dem Nachfolger des Nikolaus II. In dem ersten Schreiben an den Gegenpapst, Cadalous von Parma, ist auch über diesen Gegenstand seine Auffassung der gleichen wichtigen Stelle zu entnehmen, welche uns über die Rechte der Cardinäle belehrt. Denn nach den Worten: nimirum cum electio illa — — tertio popularis favor attollat applausum, fährt er unmittelbar fort[1]: sicque suspendenda est causa, usque dum regiae celsitudinis consulatur auctoritas, nisi, sicut nuper contigit, periculum fortassis immineat, quod rem quantocius accelerare compellat. In dieser dem Wahldekrete unmittelbar folgenden Zeit wurde demnach von der kirchlichen Partei als Recht anerkannt, daß nach kanonischer Vollziehung der Wahl der König um seine Zustimmung zu befragen sei, von welcher die Giltigkeit der Wahl und daher die Vornahme der derselben folgenden Akte abhängig ist. Worauf aber dieses Recht beruhe, ist hier nicht gesagt. Dagegen läßt im Dialoge der aus Anlaß des gleichen Streites geschriebenen disceptatio synodica derselbe Petrus den Regius advocatus sich auf ein dem Könige von dem Papste Nikolaus ertheiltes Privilegium berufen. Der Advokat sagt nämlich[2]: verumtamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis, piae memoriae Henricus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi Pontificis principatum. Huc accedit, quod praestantius est, quia Nicolaus Papa hoc domino meo regi privilegium, quod ex paterno jam jure susceperat, praebuit et per synodalis insuper decreti paginam confirmavit. — Der defensor Romanae ecclesiae antwortet darauf: privilegium invictissimo regi nostro ipsi quoque defendimus et ut semper plenum illibatumque possideat vehementer optamus. Aber, fährt er fort, es waren Recht und Gründe vorhanden, dießmal dasselbe zu suspendiren. Der praktische Grund, führt er aus, sind die bürgerlichen Unruhen in Rom gewesen, welche eine Zögerung nicht zuließen. Wogegen dann der Advokat des Königs wieder geltend macht, in der Zeit von ungefähr drei Monaten, welche zwischen dem Tode des vorigen und dem Amtsantritte des neuen Papstes verflossen, wäre doch Gelegenheit genug gewesen, daß hätte können ab aula regia pragmaticae sanctionis vobis apocha reportari[3].

---

[1]) a. a. O. S. 19a.

[2]) opp. Caj. III. 23a. [3]) Ebendas. S. 26b.

Was ergiebt sich nun aus diesen Aeußerungen über die ursprüngliche Gestalt unseres Textes? Man kann nach denselben nicht zweifeln, daß Seitens des Nikolaus II. eine Anerkennung des königlichen Rechtes stattgefunden hat, welche wir im allgemeinen mit dem fraglichen Inhalte des Dekretes identificiren dürfen. Keineswegs ist aber damit auch die Frage schon entschieden, ob diese Anerkennung oder, wie es Petrus darstellt, Verleihung eines Rechtes gerade durch das Dekret von 1059 in seiner ersten Gestalt erfolgte, und daher als urspruüglicher Bestandtheil desselben anzusehen ist. Es wird dieß vielmehr zweifelhaft dadurch, daß der Satz selbst sich auf einen schon vorangegangenen Akt zurückbezieht, woraus sich auch allein seine Kürze und Vieldeutigkeit erklärte.

Zwar ist auch dieß streitig, ob der Akt, dessen das Dekret mit Rückbeziehung gedenkt, sich auf das Wahlrecht des Königs bezieht. Vergegenwärtigen wir uns die Worte: salvo debito honore et reverentia dilecti filii nostri Henrici, qui impraesentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam sibi concessimus, et successorum illius qui ab hoc apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint. Was ist der Gegenstand der Concession, die dem König gemacht sein soll? Man hat es wohl auch des nächsten Zusammenhanges wegen auf die Zusage der Kaiserkrönung bezogen [1]). Aber im allgemeinen steht dem entgegen, daß wir nirgends sonst das königliche Recht bei der Papstwahl in einem solchen Zusammenhang mit der Kaiserkrönung gebracht sehen. Sodann muß das, was dem König Heinrich schon gewährt ist, offenbar einerlei sein mit dem jus, von welchem nachher bei seinen successores die Rede ist. Nun wird man aber nicht läugnen können, daß die Worte: qui personaliter hoc jus impetraverint nicht gut auf die Kaiserkrönung passen. Und demnach kann es sich auch bei Heinrich IV. nicht um diesen Akt handeln. Was die successores des Königs von dem apostolischen Stuhle persönlich erst empfangen sollen, kann nichts Anderes sein als eben ihr Privilegium für die Papstwahl selbst [2]). Dann haben wir aber auch bei dem Satze sicut jam sibi concessimus an die Einräumung des gleichen Privilegiums an König Heinrich zu denken, und dürfen diese Worte nicht auf seine künftige Kaiserkrönung beziehen. Weil diese

[1]) So früher Giesebrecht.

[2]) Ob dieß durch Uebertragung des Patriciates geschehe, wie Will (Anfänge der Restauration der Kirche rc. II S. 172) meint, kann hier unerörtert bleiben.

dem König gemachte Concession als bekannt vorausgesetzt wird, so kann auch das betreffende Recht bei den Nachfolgern ohne weitere Erläuterung als hoc jus aufgeführt werden. Ist aber ein solcher Akt außerhalb des Dekretes von 1059 vollzogen worden, so könnte auch die Angabe des Petrus Damiani in der disceptatio synodica ebensogut auf diesen gehen, als auf das Dekret, und bliebe es daher immerhin noch fraglich, ob eben das Dekret von 1059 ursprünglich eine Bestimmung über das Recht des Königs enthalten habe und wenn wir aus Petrus Damiani erfahren, daß der Cardinal Stephan die Mission bekam, das Dekret an den Hof zu bringen un zu erläutern, [1]) so folgt daraus nur, daß es mit dem Zusatze dorthin gebracht wurde, nicht aber, daß es von Anfang so abgefaßt war.

Um so mehr kommt darauf an, welchen Charakter die Einschaltung des Satzes hat. Gründe, dem ohne eine Erwähnung des Königs abgefaßten Wahldekrete von 1059 einen solchen Zusatz mit der Formel salvo debito etc. beizufügen, konnten früher oder später mannigfaltige eintreten. Man denke an den peinlichen Eindruck, welchen ohne Zweifel das ganze Wahldekret am königlichen Hofe hervorbrachte. Aber wenn wir die fraglichen Motive richtig würdigen wollen, so werden wir nicht bloß an eine Beschwichtigung in dieser Richtung denken dürfen, wir haben vielmehr vorzugsweise den Umstand zu beachten, daß das königliche Recht als Ausfluß der persönlichen Vergünstigung des Papstes an den einzelnen König charakterisirt ist. Schon die Erklärung, welche Nikolaus nach dem Zeugnisse des Dekretes, sowie des Petrus Damiani dem Hofe gab, hat sich ohne Zweifel eben nur auf die Person des Königs bezogen ohne weitere Erörterung darüber, ob das Recht persönlich sei. Hier ist aber nun ausdrücklich gesagt, daß dasselbe jedesmal etwa von persönlicher Verleihung abhängig sein solle. Damit bekommt die Concession einen Charakter, der sie mit den Ansprüchen des Römischen Stuhls versöhnt, aber der Satz des Dekretes bekommt auch auffallende Aehnlichkeit mit den Privilegien Carls des Großen

[1]) Dioc. Syn. a. a. O. S. 27. Die Sendung des Cardinals Stephan, welche am kaiserlichen Hofe so schroff abgewiesen wurde, betraf nicht die Wahl Alexander's II., sondern den Beschluß der Synode von 1059, wie schon Hefele, Conc.-Gesch. IV. S. 781 gegen die ältere Ansicht sicher bewiesen hat und auch hierin von Will, Anfänge II. 172 f. nicht widerlegt worden ist, vgl. auch Giesebrecht, Kaisergesch. III. 65. Diese Sendung ist daher ein Beweis, daß man den Hof beschwichtigen wollte, und macht es nur wahrscheinlich, daß man dem Dekret für diesen Zweck einen Zusatz über das königliche Recht gab.

und Otto des Großen[1]), das heißt, er vertauscht eine unliebsame Thatsache mit einer ähnlichen Fiction.

Wir haben aber noch genauer zu erörtern, was für ein Recht des Königs der Zusatz, wie er zunächst in der bisher besser erfundenen Textgestalt vorliegt, bezeichnen will. Diese Frage weiter zu verfolgen ist um so mehr Ursache vorhanden, als sich Petrus Damiani in seinen für uns entscheidenden Aeußerungen nicht gleich bleibt. Mit der Auffassung, welche wir aus unserem Texte gewinnen, stimmt ohne allen Zweifel die oben angeführte Aeußerung in dem Briefe an Cadalous von Parma [2]) überein. Hiernach vollzieht sich die Wahl in Rom vollkommen frei und kanonisch, und erst wenn sie vollzogen ist, so ist die Genehmigung des Königs einzuholen; sicque suspendenda est causa usque dum regiae celsitudinis consulatur auctoritas etc. Es versteht sich von selbst, daß wenn die Bestätigung vom König verweigert würde, eine neue Wahl vorgenommen werden müßte. Nicht so ganz durchsichtig sind die Angaben in der zweiten Aeußerung des Petrus, in der disceptatio [3]). Dort geht der Advokat der Sache des Königs, wie wir sahen, von dem Patriciate Heinrichs III. aus, den er in Verbindung mit dieser Würde von den Römern in electione semper ordinandi Pontificis principatum erhalten läßt [4]). Man kann darunter nicht ein Recht wie das der bloßen Bestätigung sondern nur die Initiative bei der Wahl selbst, also sofern eine Wahl dabei doch gedacht zu werden scheint, etwa einen maßgebenden Vorschlag denken. Nun wird aber hinzugefügt, eben dieses Privilegium, das dem König schon von seinem Vater her zugekommen wäre, sei ihm nun überdieß auch von dem Papste Nikolaus förmlich verliehen worden. Der Defensor der Römischen Kirche erwidert dann, daß auch sie das Privilegium des Königs keineswegs angreifen, sondern gewahrt wissen wolle. Hier liegt also eine andere Definition des königlichen Rechtes vor als in dem Briefe an Cadalous. Uebrigens bleibt sich auch in dieser Schrift die Vorstellung von dem Pri-

---

[1]) vgl. Hinschius a. a. O. S. 229 f. und S. 240 ff.

[2]) s. oben. — [3]) Auf sie stützt sich vornehmlich Hinschius a. a. O. S. 252 zu Begründung der Ansicht, daß es sich nur um eine Concurrenz des Königs bei der Wahl selbst handeln konnte.

[4]) Veruntamen tu hoc negare non potes, quod pater domini mei regis piae memoriae Heinricus imperator factus est patricius Romanorum, a quibus etiam accepit in electione semper ordinandi pontificis principatum. P. D. opp. Caj. II. 23a.

vilegium des Königs keineswegs gleich. Die Klage des Regius advocatus, von welcher die ganze Erörterung ausgeht, ist nur im allgemeinen darauf gerichtet, daß man jetzt eine Wahl vorgenommen habe sine consensu domini nostri regis [1]). Auch gegen die Entschuldigung der zur Eile drängenden Umstände erwidert derselbe nachher nur, es wäre doch immerhin Zeit gewesen, diesen consensus zu erwarten, ehe der neue Papst die Nachfolge angetreten habe [2]). Wenn wir aus diesen Aeußerungen des Petrus ein einheitliches Ergebniß zu ziehen suchen, so können wir ganz von der Frage absehen, wie es sich mit der Verleihung des Patriciates als Quelle des Rechtes bei der Papstwahl von Seiten der Römer gegenüber Heinrich III. verhalte, das heißt ob die hierin liegende Fiction wirklich von den Römern oder nur von der nachträglichen Erzählung gemacht werde [3]). Das Recht, welches aus der Uebernahme des Patriciates durch Heinrich III. folgen soll, ist jedenfalls kein anderes, als die Einsetzung des Papstes [4]). Nun ist nicht zu läugnen, daß Petrus dieses Recht identificirt mit dem durch Nikolaus dem Nachfolger verliehenen. Aber wir dürfen deßwegen doch nicht zu rasch schließen, daß wirklich von Seiten des Papstes, sei es in dem Dekrete von 1059 oder in anderer Form die Anerkennung eines so weit gehenden Rechtes erfolgt sei. Die Darstellung des Petrus leidet an einer gewissen Unklarheit, seine Aeußerungen sind geradezu widersprechend. Wir müssen daher vermuthen, daß er hier nur eine Identität glauben machen will, welche in Wirklichkeit nicht besteht. Hatte doch die kirchliche Partei ein Interesse daran, zwar das königliche

---

[1]) Ad querelam coram sanctis sacerdotibus deponendam sufficiat nobis dicere, quoniam inthronizastis Papam sine consensu domini nostri regis, ad injuriam scilicet atque contemtum regiae majestatis. ebend. 22.

[2]) Dicitis, quia necessitate constricti et velut angusti temporis brevi spatio coarctati nequaquam potuistis in electione pontificis exspectare consensum regiae majestatis, — — — Videamus ergo si per tam morosam longitudinem, trimestris videlicet spatii, non potucerit ab aula regia pragmaticae sanctionis vobis apocha reportari.

[3]) Das Bedenkliche an der ganzen Ueberlieferung von der Uebertragung des Patriciates ist eben der Umstand, daß von demselben nur im Zusammenhange mit der Papstwahl die Rede ist, daß der Patriciat überall nur für diesen Zweck verliehen wird. Und unter den Gewährsmännern allen könnte allein Petrus Damiani ernsthaft in Betracht kommen, wenn nicht gerade bei ihm der Zweifel wegen der Tendenz seiner Erzählung berechtigt wäre.

[4]) Vergl. Zöpffel gegen Giesebrecht, a. a. O. S. 75 ff.

Recht auf alle Weise zu beschränken, aber den Schein festzuhalten, als ob es in der Sache sich ganz gleich bleibe. Was diese Partei damals wirklich zugeben wollte, das hat Petrus überall deutlich gesagt, wo er eben ohne solche Nebenbeziehungen redet. Er will die freie kanonische Wahl und für den König nicht mehr als den consensus, der auch wo jene stattfindet, das einzige noch mögliche Recht auf seiner Seite ist. Nun hatte Heinrich III. allerdings etwas Anderes ausgeübt, was eben Petrus den Vertretern der königlichen Sache in seinem Dialoge als den principatus bei der Wahl bezeichnen läßt. In der That hatte er den Papst statt aller Wahl von sich aus bestellt. Wenn nun aber Petrus dessenungeachtet den regius advocatus nichts weiter fordern läßt, als daß der consensus des Königs eingeholt werde, so will er damit offenbar der Sache die Wendung geben wie wenn von Seiten des Hofes selbst schon nichtsmehr weiter gefordert werde, als ein Consensus-Recht, wie wenn man darin die genügende Wahrung seines principatus in electione anerkenne. Umsomehr dürfen wir auch den Schluß machen, daß die Erklärung des Papstes Nikolaus gegen den Hof, deren Thatsächlichkeit vorausgesetzt, nichts Anderes besagt haben kann, als daß dem König der consensus jederzeit vorbehalten bleiben solle. Das ganze Verfahren des Petrus bestätigt daher gerade denjenigen Text des Dekretes, nach welchem das Recht des Königs der vorangehenden freien Wahl keinen Eintrag thut. Es bestätigt aber ferner die Vermuthung, daß der Satz des Dekretes im Sinne der kirchlichen Partei in die Anerkennung des königlichen Rechtes eine principielle Abschwächung, ja eine Verkehrung desselben legen wollte. Und wir dürfen aus dieser Parallele zugleich schließen, daß der Zusatz zum Dekrete mindestens sehr frühe gemacht worden ist.

In gleicher Richtung dürfen wir auch noch einen weiteren Zug in der Darstellung des Petrus beachten. Der Defensor der Römischen Kirche in der disceptatio gibt nämlich allerdings das Privilegium, welches Nikolaus dem Könige verliehen habe, zu. Aber er stellt es sofort lediglich als einen Ausfluß der Vollmacht der Kirche dar [1]). Wenn er daher sich darauf beruft, daß der König gegenwärtig, so lange er noch Knabe sei, es doch nicht wohl ausüben könne, so weist er zugleich darauf hin, daß die Kirche sich auch hier als

[1]) Nur der regius advocatus geht davon aus, daß Heinrich IV. das Privilegium schon vor der Bestätigung durch den Papst paterno jure besessen habe. Der Defensor Rom. eccles. dagegen bezieht sich nur auf das durch die päpstliche Verleihung erlangte Recht.

Mutter verhalte, welche verleihen, aber auch entziehen und durch das Entziehen selbst bewahren kann, was sie verleiht. Im Wesentlichen ist dieß der gleiche Standpunkt, welchen der Satz des Dekretes deutlich bekennt, wenn er das Recht nur denjenigen Nachfolgern des Königs zuschreibt, die es von demselben ausdrücklich für ihre Person erhalten. Je tendenziöser diese Darstellung hier erscheint, desto mehr erscheint es auch als wahrscheinlich, daß der Satz im Dekrete ein Einschiebsel ist, welches eben den Zweck hatte, dieser beschränkenden Auffassung der vorangegangenen Concession Geltung zu verschaffen.

Gehört nun der Standpunkt der Einschaltung so ganz dem Zeitgenossen und Miturheber des Dekretes an, so dürfen wir zum Schlusse noch beifügen, daß der Zusatz keineswegs erst nach der Synode von 1059 gemacht sein muß. Hatte Nikolaus die in dem Dekrete erwähnte Erklärung an den Hof vor der Synode von 1059 abgehen lassen, so kann auch auf der Synode selbst der Beschluß der gleichen Anerkennung gefaßt worden sein, welcher dann dem zunächst für andere Zwecke und daher auch ohne Erwähnung dieses Punktes beschlossenen Wahldekret aus Klugheit noch in Form dieser Reservation beigeschrieben wurde — sei es auch nur für die Mittheilung an den Hof. Wobei aber in der Fassung derselben eben das Ziel verfolgt wurde, der geschehenen Anerkennung königlichen Rechtes den Charakter einer bloß persönlichen Bewilligung zu geben. Der Ursprung und Sinn unseres Textes bleibt auch in diesem Falle der gleiche, wie wenn das Dekret kurz darauf interpolirt wurde. Es empfiehlt sich aber diese Vermuthung vielleicht deßwegen, weil Petrus Damiani doch unverkennbar auf die Anerkennung des königlichen Rechtes in einem Synodaldekrete hinweist [1]). Andererseits erklärt sich bei dieser Annahme immer noch, daß die übrigen Schreiben des Papstes das Dekret ohne Erwähnung des königlichen Rechtes reproducieren; denn die Erwähnung des letzteren bleibt auch so ein dem ersten Beschluß des Dekretes fremder Anhang.

Wenden wir uns endlich noch zu dem Vatikanischen Text des Dekretes, so liegt hier die Sache einfacher, und ist in den neueren Untersuchungen von Gieseler, Waitz und zuletzt besonders Giesebrecht zur Genüge aufgehellt worden. Der Cardinal Deusdedit

---

[1]) — privilegium — per synodalis insuper decreti paginam confirmavit. Petr. Dam. opp. III. 23a. Ferner — nullatenus debuit immutari quod Papa concessit, quod decreto constituit, quod scriptione firmavit. vgl. auch oben S. 518 Anm. 1.

(contra invasores) — nach früherer Meinung wird die Aeußerung in der Regel unter dem Namen Anselms von Lucca aufgeführt [1]) — berichtet, daß Wibert von Ravenna, das heißt der Gegenpapst Gregors VII, Clemens III. das Dekret gefälscht und dadurch ganz in sich widersprechend gemacht habe [2]). Was er im Auge hat, ist ohne Zweifel die Fälschung, deren Resultat uns im Vatikanischen Texte vorliegt. Denn was in diesem vorgeschrieben ist, das entspricht ungefähr den Vorgängen bei der Wahl Wiberts selbst in Brixen 1080, oder dem, was man sich schon früher, wie Giesebrecht will [3]) 1076 auf der Wormser Versammlung als wünschenswerth und erreichbar vorstellte, nämlich eine Wahl, von Cardinälen aber in Gegenwart des Königs und unter seiner Mitwirkung vollzogen. Die Bestimmung über das Recht der Cardinalbischöfe paßte dabei freilich nicht, denn wie konnte man in Deutschland die Cardinäle überhaupt so vollständig beisammen haben? Um so weniger bedachte man sich, dieselbe bei der Einschiebung des Vorbehaltes für den König aus dem Hauptsatze des Dekretes verschwinden zu lassen. Man kann sich dann fast nur darüber wundern, daß das Dekret in dieser gefälschten Gestalt der kirchlichen Partei so beschwerlich wurde, daß selbst von Gregor VII. berichtet wird, er habe Lust bezeugt es zu widerrufen, und daß der Abt Desiderius von Monte Cassino, dasselbe zwar nicht ganz ohne Zweifel an der Aechtheit hinnahm, aber doch vorzugsweise es durch den Tadel der Thorheit, die darin liege, zu entkräften suchte [4]). Allein wir haben damit nur einen weiteren Beitrag zu den vielen ähnlichen Fällen mittelalterlicher Kirchengeschichte, wo solche Fälschungen ebenso von Gegnern wie von Freunden hingenommen, und zum höchsten nur mit der gleichen Unbehilflichkeit wie hier bekämpft werden.

Nur ein Punkt ist noch im Zusammenhange mit dem Vorigen zu erwähnen. Deusdedit behauptet eine Fälschung des Decretes durch Wibert auch in Ansehung der Fluchformel, welche einen Einbring-

---

[1]) Vergl. Giesebrecht a. a. O. S. 180 ff.

[2]) praeterea autem praefatus Wibertus aut sui, ut suae parti favorem ascriberent, quaedam in eodem decreto addendo, quaedam mutando, ita illud reddiderunt a se dissidens, ut aut pauca aut nulla exemplaria sibi concordantia valeant inveniri. Quale autem decretum est, quod a se ita discrepare videtur, ut quid in eo potissimum credi debeat, ignoretur. Mon. SS. XII. S. 8. Man darf hiebei nicht übersehen, daß die Worte des Verfassers gegen seine Absicht den Thatbestand bezeugen, daß nicht nur eine sondern mehrere Aenderungen geschehen waren und den Text unsicher gemacht hatten.

[3]) Giesebrecht a. a. O. S. 169 ff. — [4]) Vergl. Giesebrecht a. a. O. S. 173.

ling, der den päpstlichen Stuhl gegen die Vorschriften des Gesetzes besteige, trifft [1]. Nun stimmt aber der Vatikanische Text gerade in diesem Stücke mehr mit der kurzen Angabe des päpstlichen Rundschreibens, dessen Formel er nur durch den kleinen Zusatz sed satanas noch verstärkt [2]. Dieß ist jedoch in keinem Falle entscheidend für das Verhältniß der beiden Texte. Denn das Rundschreiben verhält sich hier als Auszug, die Wibertische Fälschung hat möglicher Weise auch seinen Text hereingezogen, um den Fluch desto schlagender zu machen. Traf er doch so auch den Papst, der ohne den König gewählt war. In diesem Sinne hat denn nachweislich schon die Wormser Versammlung den Fluch des Dekretes gegen Gregor VII. zu verwerthen gesucht [3]. Und wegen dieser Verwerthung hatten dann die Kirchlichen Anlaß, auch diesen Punkt der Abweichung hervorzuheben.

Das Ergebniß der Untersuchung über das Dekret von 1059 ist daher im ganzen folgendes:

a. Das Dekret suchte die Unabhängigkeit der Wahl zu sichern und fremden Einfluß auf dieselbe abzuwehren, indem es die Leitung der Wahl in die Hände der Cardinalbischöfe legte, ohne übrigens damit dem überlieferten Wahlrecht im engeren Sinne auf Seiten der Cardinalpresbyter, sowie im weiteren Sinne der übrigen Geistlichkeit und der Laien zu nahe zu treten.

b. Ueber den Antheil des Königs an der Besetzung des Römischen Stuhles enthielt das Dekret ursprünglich wahrscheinlich gar nichts.

c. Dagegen hatte der Papst Nikolaus II. am Hofe mit Beziehung auf den Vorgang bei seiner eigenen Wahl die Versicherung gegeben, daß die Römische Kirche in der Zukunft ein Consensrecht des Königs immer wahren werde.

d. Mit Beziehung hierauf hielt die kirchliche Partei dann bald auch für gut, sei es noch auf der Synode von 1059, sei es später eine Verwahrung zu Gunsten dieses königlichen Rechtes in das Dekret selbst einzuschalten, in allgemeinen Ausdrücken über den Umfang des Rechtes, aber mit der bestimmten Cautel, daß daßelbe immer nur persönlich dem König verliehen werde.

---

[1] a. a. O.: excommunicatio autem, quae in praefato decreto terribiliter profertur, a Wiberto aut a suis fautoribus indita creditur, quoniam in antiquioribus ejusdem decreti exemplaribus longe aliter habetur.

[2] Das Rundschreiben hat: — non papa vel apostolicus sed apostaticus habeatur. Der Vatikanische Text des Dekretes: — non papa sed satanas, non apostolicus sed apostaticus — habeatur —.

[3] Vergl. Giesebrecht a. a. O. S. 169 f.

e. In der Zeit Gregors VII. dagegen hat die königliche Partei diese Einschaltung benutzt und den Text derselben in der Richtung umgestaltet, daß dem König das Recht zugeschrieben wurde, bei der Wahl mit den Wahlberechtigten im engeren Sinne zusammen zu wirken.

f. Die Unsicherheit, welche dadurch in den Text des Wahldekretes kam, bewirkte, daß dasselbe bald nicht mehr beachtet wurde.

III.

Die Geschichte des Dekretes von 1059 führt von selbst in die Geschichte der nächsten Papstwahlen. Die unmittelbar folgende hat uns bereits die wichtigsten Quellen geliefert, welche zur Beurtheilung des Dekretes selbst angewendet werden können. Sie zeigt aber auch, wie in raschem Fortschritte die kirchlichen Bestrebungen sich klären, in welche uns das Dekret selbst versetzt.

Nach dem Tode des Papstes Nikolaus II, ist die Wahl seines Nachfolgers Alexander II. in kanonischer Weise vorgenommen worden. Sie geschah in Rom, unter richtiger Betheiligung aller berechtigten Parteien, der Cardinalbischöfe, des Klerus, des Volkes. Classischer Zeuge dafür ist Petrus Damiani, und da er sich im Streite mit den Gegnern in aller Breite darauf beruft, ist kein Zweifel an seinen Angaben leicht möglich. Gerade diese Angaben sind uns die Quelle gewesen, nach welcher wir die Frage über die Wähler im Wahldekrete von 1059 in erster Linie beantworten konnten.[1]) Ebenso sicher aber erfahren wir von demselben Gewährsmann, daß der königliche Hof bei dieser Wahl ganz unberücksichtigt blieb. Wahl und Inthronisation wurden vollzogen, ohne daß man mit demselben verhandelte. Wir kennen schon zum Theil die Entschuldigungsgründe, welche Petrus dafür hat. Er bestreitet das Privilegium des Königs, welches auf der persönlichen Verleihung des Papstes an denselben beruht, nicht im Princip. Aber der König ist noch ein Kind: wenn die Kirche daher dießmal einseitig vorgegangen ist, so hat sie ihm sein Recht nicht entzogen, sondern sie hat die Pflicht des Vormundes übernommen und es selbst für ihn ausgeübt. Gedrängt war sie aber zu diesem Verfahren durch die

[1]) Eben deßwegen weil Petrus in dieser Schrift wiederholt sich auf das Dekret von 1059 beruft, ja dieß in gewisser Beziehung den Angelpunkt seiner Erörterung bildet, müssen wir annehmen, daß auch, was er über die Functionen der verschiedenen Classen von Wahlberechtigten sagt, in Uebereinstimmung mit dem Dekrete ist. Mithin kann das Dekret unmöglich eine Wahlordnung aufgestellt haben, bei welcher die Wahl selbst ausschließlich in den Händen der Cardinalbischöfe wäre.

Unruhen in Rom, welche keinen Aufschub und darum keine Verhandlungen zuließen. Nur in zweiter Linie macht er noch auf andere Umstände aufmerksam, welche die Beschwerde über das Verfahren entkräften können. Einerseits nämlich ist das Recht, über dessen Verletzung man von Hofe aus klagt, nicht so zweifellos. Denn die Deutschen haben auf einem Concil den Papst Nikolaus verworfen und alle seine Gesetze mit, sie haben auch die Auseinandersetzung über das Dekret, die versöhnliche Mittheilung, welche der Cardinal Stephan überbringen sollte, ungelesen, ungehört zurückgewiesen, sie können also auch jetzt nicht die Geltung des Papstwahlprivilegiums beanspruchen. Andererseits hat die kirchliche Partei bei aller Entschiedenheit ihres Schrittes doch auch jetzt noch ihren versöhnlichen Sinn bewiesen, denn sie haben in Anselm von Lucca einen Mann gewählt, der am Hofe gelebt hatte.[1]) Aber das letztere ist auch Alles, was er als Zeichen scheinbarer Rücksicht auf den Hof anzuführen im Stande ist. In der That hatte man auf jedes vorausgehende Einverständniß mit demselben verzichtet. Der Tod des Papstes Nikolaus war eingetreten, nachdem es zwischen ihm und dem Hofe zum vollkommenen Bruche gekommen war. Die Hildebrandische Partei konnte in diesem Augenblicke kaum hoffen, daß selbst ihre Unterwerfung dort angenommen würde. Ihre Römischen Gegner, dieselben welche bei der Wahl Nikolaus II. den Versuch gemacht hatten sich von ihr frei zu machen und welche damals schon sich als Vertreter des kaiserlichen Interesses geltend zu machen versuchten, hatten sich nach Nikolaus Tod sogleich mit dem Hof in Verbindung gesetzt, der Graf Gerard war mit anderen selbst dorthin gegangen. Umso weniger war an den Erfolg einer Annäherung Hildebrands, auch wenn er sie hätte versuchen wollen, zu denken. Alles, was man thun konnte, war, daß man selbst mit der Aufstellung eines Papstes dem Hofe zuvorkam. Unter diesen Umständen könnte nur auffallen, daß Hildebrand damit dennoch drei Monate zögerte, wenn wir nicht sehen würden, daß der Parteikampf in Rom selbst anfangs schwer genug war. Fürs erste hielt er es daher für gerathen, der Wahl eines Römers auszuweichen. Er reiste selbst ab und bestimmte den Bischof Anselm von Lucca die Wahl anzunehmen. Ferner aber wurde

[1]) quia in eo quod sibi pontificem populus Romanus elegit majestati regiae potissimum ministravit, nec ei, sicut dicebatur, privilegium tulit sed potius roboravit, dum non de Romana ecclesia, sed ex aula regia sacerdotem ad apostolicae sedis culmen evexit, Petr. Dam. ed. Caj. III. S. 29b.

den Abt Desiderius von Montecassino und durch ihn Richard von Capua gewonnen.[1]) Vielleicht versicherte man sich jetzt schon der Rolle, welche der Herzog Gottfried nachher gespielt hat.[2]) In jedem Falle ging die Zeit mit Vorbereitungen und Rüstungen hin. Der Hof beantwortete die einseitige Wahl mit der Aufstellung eines Gegenpapstes. In dem Streite über das Schisma, welcher jetzt entstand, hielt man es dann Seitens der kirchlichen Partei doch für klüger, zu erklären, daß man das dem Könige verwilligte Recht im Princip immer noch anerkenne, daß nur die Umstände und die Bosheit der Deutschen selbst seine Anwendung verhindert haben, und daß nach dem älteren Recht eine Papstwahl dadurch nicht ungiltig werde. Dies ist die Aufgabe, die Petrus Damiani in der disceptatio synodalis gelöst hat. Es wiederholt sich hier factisch dasselbe Spiel, welches man schon bei dem Beschlusse von 1059 und seiner Ergänzung getrieben hatte. Blutiger Kampf gab keine völlige Entscheidung, diplomatisches Geschick, und die Parteiungen im deutschen Episcopat brachten dem Erwählten Hildebrands und kirchlich gewählten Alexander II. den Sieg.

Wenn wir annehmen dürfen, daß Petrus Damiani die Politik der kirchlichen Partei vertreten hat, wie sie nach der Wahl Alexanders II. noch maßgebend blieb, so zeigt die Wahl Hildebrands selbst als Gregor VII, wie rasch jetzt unter dem Eindrucke des Erfolges die Ansprüche gewachsen sind und wie leicht man deßhalb selbst die Position noch überschritt, die man unter Nikolaus II. eingenommen und bei der Wahl Alexanders II. wenigstens noch nicht ganz verläugnet hatte. Die Frucht der vieljährigen Hildebrandischen Politik war reif geworden, sie fiel von selbst.

Vor allen Dingen steht zweifellos fest, daß die Wahl Gregor's in Rom ebenso wie die seines nächsten Vorgängers völlig unabhängig vollzogen wurde. Ferner läßt sich erkennen, daß sie zwar tumultuarisch geschah und die Formen nicht eingehalten wurden, daß sich aber die Wahlberechtigten dennoch widerspruchlos dabei vereinigten und deßhalb auch ihre formelle Anerkennung abgaben.

Wir haben das Wahlprotokoll dieser Wahl[3]) welches die genügende Wahrung der Formen hinreichend beweist. Die Wahl ist vollzogen

---

[1]) Leo Casin, III. 19. Mon. S. S. VII 711. Benzo ad Heinr. imp. VII. 2. Mon. S. S. XI. 672.

[2]) Bonitho ad ann VI. bibl. rer. Germ. II. S. 646.

[3]) reg. Greg. I.; bibl. rer. Germ. II. S. 9.

am Begräbnißtage Alexanders II., in der Kirche des heiligen Petrus ad Vincula. Als Wähler erscheinen die Cardinalkleriker der Römischen Kirche, und zwar sind als solche aufgeführt: Akoluthen, Subdiakonen, Diakonen und Presbyter. Sie wählen in Anwesenheit (praesentibus) der Bischöfe und Aebte, der übrige Klerus und die Mönche geben ihren Consens. Das Volk, Männer, Weiber, Leute aller Stände geben ihren Zuruf ab. Das Protokoll schließt mit den Worten: placet vobis? placet. vultis eum? volumus. laudatis eum? laudamus. Denn es war Sitte die Zustimmung von Klerus und Volk durch dreimalige Frage bestätigen zu lassen.[1]) Die Bischöfe zählen nach diesem Protokoll nicht zu den Wählern. Daraus aber daß sie blos als praesentes aufgeführt und daß ihnen hierbei auch die Aebte zur Seite gestellt sind, darf man noch nicht ohne weiteres schließen, daß sie aus der ihnen nach dem Dekrete von 1059 angewiesenen Stellung verdrängt sind.[2]) Ihre Anwesenheit kann immerhin bedeuten, daß sie eine Aufsicht führen und wenn sie sich bei der Wahl passiv verhalten, so schließt dieß nicht einmal aus, daß sie vorher dafür in ihrer Befugniß thätig gewesen. Das Protokoll hat keinen anderen Gegenstand als den Vollzug der Wahl im engeren Sinne.

In Wirklichkeit war nun allerdings der Gang nicht so ganz ordnungsmäßig gewesen. Gregor selbst berichtet, daß bei dem Tode des Papstes die Römer wider ihre Gewohnheit ganz ruhig blieben und ihm volle Freiheit der Anordnungen ließen, welche er als Archidiakon der Römischen Kirche zu treffen hatte.[3]) So verkündete er, daß erst ein dreitägiges Fasten mit Litanien zur Vorbereitung auf die Wahl gehalten werden sollte. Aber als nun der Papst in der Laterankirche beigesetzt wurde, wurde diese Anordnung sofort gebrochen und Hildebrand tumultuarisch als Papst begehrt und ausgerufen.[4]) Nach Boni-

[1]) vgl. Petr. Pisan. bei Paschalis II. Wahl, Watterich II. S. 2. rc.

[2]) Wie Zöpffel thut, a. a. O. S. 105.

[3]) reg. I. 1b bibl. r. G. II. S. 10: nam in morte quidem ejus Romanus populus contra morem ita quievit et in manu nostra consilii frena dimisit, ut evidenter appareret, ex dei misericordia hoc provenisse.

[4]) Ebendas. S. 12: sed subito cum praedictus Dominus noster papa in ecclesia salvatoris sepulturae traderetur, ortus est magnus tumultus populi et fremitus, et in me quasi vesani insurrexerunt, nil dicendi nil consulendi facultatis aut spatii relinquentes. Violentis manibus me in locum apostolici regiminis, cui longe impar sum, rapuerunt.

tho's Angabe spielte hierbei der Cardinalpresbyter Hugo Candidus eine Hauptrolle, insofern er die lärmende Masse mit einer Ansprache anfeuerte und Hildebrand selbst an abwehrendem Auftreten verhinderte.[1]) Gregor selbst hat den Cardinal gleich nachher mit einer Mission belohnt, und im Empfehlungsschreiben hervorgehoben, daß derselbe neuerdings sich ihm rückhaltslos angeschlossen[2]) habe. Woraus übrigens auch der Werth zu bemessen ist, welchen wir Gregor's Aeußerungen über den Zwang, der ihm angethan worden, beilegen dürfen. Dieß war also die Scene, welche die Wahl entschied, die Ceremonie in St. Petrus ad Vincula folgte nach. Sie mußte dann die Vorwürfe decken, welche von Gegnern gegen jene Gewaltthätigkeit erhoben wurden, auch die Beschuldigungen, daß Hildebrand selbst den Vorgang veranstaltet und durch Bestechung bewerkstelligt habe.[3]) Die Parteigänger behaupteten dagegen, gerade in diesem Gange den schlagenden Beweis der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu sehen.[4])

Darüber nun aber, ob in Betreff dieser Wahl irgend eine Verhandlung mit dem König stattgefunden, finden wir bei Gregor selbst keine directe Aussage, bei den Geschichtschreibern dagegen manigfaltige und widersprechende Nachrichten. Auf der einen Seite erzählt Lambert von Hersfeld, die Römer haben die Wahl ohne Befragen des Königs vollzogen. Darauf stellen die Lombardischen Bischöfe dem König vor, daß es besser sei, gegen den gefährlichen Mann sogleich einzuschreiten, als daß man ihn erst seine Stellung befestigen lasse. Der König schickte daher den Grafen Eberhard von Nellenburg nach Rom, um den Römischen Adel zu Rede zu stellen, von Gregor selbst aber, wenn er sich nicht genügend zu entschuldigen wisse, die Niederlegung seiner Würde zu verlangen. Gregor erwiederte diesem, daß er selbst gezwungen worden sei, daß er aber seine Ordination aufgeschoben habe, bis er der Zustimmung des Königs und der deutschen Fürsten

---

[1]) Von ihm stammt die bekannte Erzählung, daß Hildebrand das Volk zurückzuhalten die Kanzel besteigen will, aber Hugo Candidus ihm zuvorkommt und mit kurzen Worten die Versammlung erinnert, wie Hildebrand seit den Tagen Leos die Römische Kirche erhöht und die Stadt Rom befreit habe und wie sie jetzt keinen besseren wählen können. Bon. ad am. VII. bibl. rer. Germ. S. 656.

[2]) a. a. O. S. 15. — [3]) Wido ep. Ferrar. Mon. SS. XII 154 und 169. — [4]) So der Abt Wilhelm an Gregor, vergl. Watterich, I, 74. Et unde quaeso tanta unanimitas, tanta potuit esse concordia, nisi ex spiritus illius instinctu, cujus olim adspiratione plebs primitiva credentium unum cor et unam animam habuisse describitur?

gewiß wäre. Der König nahm dies als Genugthuung an und befahl, daß seine Ordination vollzogen werde.[1])

Ganz anders stellt Bonitho den Hergang dar. Gewaltsam war der Papst gewählt und sofort inthronisirt worden, es war geschehen, ohne daß er selbst zu klarer Besinnung zu kommen vermochte. Am folgenden Tage erwachte um so stärker in ihm das Bewußtsein seiner gefährlichen Lage. Daher zeigt er dem König seine Wahl an, damit derselbe sich entscheide; er selbst aber bittet ihn dringend, die Genehmigung zu versagen; er droht ihm, anderenfalls werde er rücksichtslos gegen die Vergehen des Königs einschreiten. Aber wunderbarer Weise läßt der König sich dadurch nicht bestimmen, vielmehr schickt er den Kanzler von Italien, den Bischof Gregor von Vercelli, damit derselbe die königliche Genehmigung verkünde und der Consecration als Stellvertreter des Königs anwohne. Die Feierlichkeit bekommt aber noch weiteren Glanz, denn auch die Kaiserin Wittwe sowie die Markgräfin Beatrix wohnen derselben bei. Alle Mächte vereinigen sich gleichsam hierdurch, Pathenstelle bei diesem Pontifikate zu übernehmen[2]).

Diese beiden Darstellungen zeigen uns die Richtungen, in welchen sich die Vorstellung über diese Verhältnisse bei der Wahl Gegors VII. erging. Was man überhaupt für die eine oder die andere derselben geltend machen kann, ist lediglich die Thatsache, daß von der Wahl Gregors bis zu seiner Weihe etwas über zwei Monate verflossen. Wenn übrigens in diesem Punkte die Angaben des Bonitho richtig sind, daß er nämlich in jejunio pentecostes die Priesterweihe und in natale apostolorum (Petrus und Paulus) die Bischofsweihe empfangen wollte, so braucht es dafür keiner weiteren Erklärung. Die bedächtige Feierlichkeit bezeichnet die stolze Sicherheit, mit welcher er seinen Weg ging, ließ er dabei auch etwaigem feindlichen Dazwischenkommen noch offenen Raum. Sonst haben wir nur die eine Spur in dem Schreiben des Abtes Wilhelm an den Erwählten, daß sich Gregor von Vercelli alle Mühe[3]) gab seine Anerkennung zu hintertreiben, ohne Zweifel beim König.

Diese Anerkennung ist nun allerdings zweifellos thatsächlich erfolgt, ob aber formell in der einen oder anderen Art, müßten wir Angesichts jener Berichte zunächst dahin gestellt sein lassen, von wel-

---

[1]) Lambert, ann. Mon. SS. V. 194. — [2]) Bon. ad am. VII. bibl. rer. Germ. II. 657. — [3]) a. a. O.

chen der des Lambert zu stark die irenische Tendenz, der des Bonitho ebenso den Trieb der wunderbaren Verherrlichung verräth, als daß der eine wie der andere auf große Glaubwürdigkeit Anspruch machen könnte. Der Zweifel aber wird zur Gewißheit durch die Briefe Gregor's selbst. Nicht nur ist darin von einem Verkehre zwischen ihm und dem König über die Wahl keinerlei Spur, sondern derselbe ist auch durch die Aeußerungen über sein Verhältniß zum König geradezu ausgeschlossen. Entscheidend sind hiefür der 9. und 11. Brief des ersten Buches, jener an den Herzog Gottfried, dieser an die Gräfinnen Beatrix und Mathildis[1]) der erstere ist 14 Tage nach der Wahl geschrieben. Gregor sagt darin, daß er mit seinen Sorgen und Wünschen den Ruhm des Königs in Gegenwart und Zukunft vor Augen habe. Bei der ersten Gelegenheit sei daher seine Absicht, ihn durch eine Gesandtschaft in väterlicher Liebe und Mahnung darüber zu verständigen, was er, der Papst, für erforderlich halte zum Nutzen der Kirche und zu Ehren der königlichen Würde.[2]) Höre er auf ihn, so werde der Papst sein Wohl wie das eigene betrachten, wo nicht, so solle auf ihn, den Papst, das Wort Jeremia 48, 10: verflucht wer sein Schwert zurückhält vom Blute, keine Anwendung finden, denn es stehe ihm nicht frei, aus persönlicher menschlicher Gunst das Gesetz Gottes hintanzusetzen. Nun beachte man: 1. Vierzehn Tage nach der Wahl hat der Papst noch überhaupt dem König gegenüber keinen Schritt gethan, keine Beziehung zu ihm angeknüpft, und ist über die Stellung, welche der König gegenüber von ihm einnehmen wird, ganz im Zweifel. 2. er will nun allerdings eine Gesandtschaft an ihn schicken, bei diesem Plane handelt es sich aber von nichts weniger als von der Bestätigung seiner Wahl, sondern seiner Stellung in dieser Beziehung, ganz sicher hat er keine anderen Gedanken, als den König zum Eingehen auf seine großen kirchlichen Plane zu ermahnen. Immerhin wäre es möglich, daß noch nach der Abfassung dieses Briefes von der einen oder der anderen Seite etwas in Betreff der Wahl geschehen wäre. Aber auch dieß ist ausgeschlossen durch den zweiten der ange-

[1]) reg. Greg. bibl. rer Germ. II. 18 f. 21 f. — [2]) Est etiam haec voluntas nostra, ut primum oblata nobis opportunitate per nuntios nostros super his, quae ad profectum ecclesiae et honorem regiae dignitatis suae pertinere arbitramur, paterna cum dilectione et admonitione conveniamus Quodsi nos audierit, non aliter de ejus quam de nostra salute gaudemus; quam tunc certissime sibi lucrari poterit, si in tenenda justitia nostris monitis et consiliis acquieverit.

führten Briefe. In diesem Briefe wiederholt er die Absicht, die im ersten ausgesprochen war, nämlich einer Gesandtschaft an den König, welche zum Zwecke hat, denselben durch Mahnungen zur Liebe der Römischen Kirche und zu einer entsprechenden Regierungsweise zu bewegen.[1]) Er wiederholt sie unter der gleichen Drohung mit der gleichen finsteren Entschlossenheit. Daß es sich dabei noch um den gleichen Plan handelt, ist dadurch bewiesen, daß Gregor auf sein früheres Schreiben zurück verweist. Aber auch abgesehen davon, sagen die Worte hier wie im vorigen ganz deutlich, daß es sich nicht um eine einzelne Sache, sondern um den ganzen kirchlichen Plan Gregor's handelt. Nun ist aber dieser Brief fünf Tage vor seiner Bischofsweihe abgefaßt. In diesem letzten Momente befindet sich demnach Gregor noch ganz auf dem gleichen Punkte wie gleich nach seiner Wahl, und in der ganzen Zwischenzeit kann keine Verhandlung zwischen ihm und dem König stattgefunden haben. Bonitho's Bericht über die päpstliche Gesandtschaft an den König ist also rein unmöglich. Aber ebenso ist auch Lamberts Darstellung ausgeschlossen. Wenn der Papst in der Weise, wie Lambert es darstellt, mit dem König in's Reine kam, so ist der zweite Brief Gregor's undenkbar. Die Briefe des Papstes beweisen zweifellos, daß vor seiner Bischofsweihe kein Verkehr der beiden Gewalten stattgefunden hat. Beide standen sich beobachtend und lauernd gegenüber. Von Seiten des Papstes bezeugt überdies seine ganze erste Correspondenz, daß er seine Stellung nach allen Seiten, welche ihm erheblich schienen, durch Bundesgenossen zu stützen gesucht hat.[2]) Um die Gunst des Königs hat er nicht geworben, er denkt von Anfang an einen anderen Gang, den er mit ihm machen werde.

Dieses Verfahren Gregor's bei seiner Wahl hat den ersten Grund zu dem Schisma gelegt, welches länger dauerte als sein Pontificat, obwohl der Friede scheinbar noch eine Zeit lang bestand. Es ist auch damit die Ursache geworden, daß die nächsten Wahlen zwar ohne den Kaiser vor sich gingen, aber um so mehr auch an den Erfordernissen der richtigen Ordnung Mangel litten. Sie waren Noth-

---

[1]) De rege autem, ut antea in literis nostris accepistis, haec est voluntas nostra, ut ad eum religiosos viros mittamus, quorum ammonitionibus inspirante Deo ad amorem sanctae Romanae nostrae et suae matris ecclesiae eum revocare et ad condignam formam suscipiendi imperii instruere et expolire valeamus. —

[2]) vgl. reg. Greg. I., 1—4. 9. 11.

wahlen im eigentlichen Sinne, und der Kaufpreis der Freiheit von königlicher Wahlbeherrschung war ein großer; es war Gefahr, daß Willkür, Leidenschaften, Privatinteressen das Grab des neuen kirchlichen Zeitalters wurden.

Für die Wahl Victor's III. sind wir fast ganz auf die Aufzeichnungen des Petrus von Montecassino gewiesen, der immerhin hier als guter Gewährsmann gelten kann, wo es sich um den Abt von Montecassino, denselben Desiderius handelt, welchen Gregor als Bundesgenosse zu werben, sich seiner Zeit beeilt hat, wie ihn denn auch älteres und neueres Urtheil als solchen anerkennt. Wie jetzt die Dinge lagen, mußten die Vorbereitungen außerhalb Roms getroffen werden. Man kam daher im Kloster von Montecassino zusammen, und sicherte sich von hier aus vor allem den Beistand der Normannischen Fürsten. Dringend wurde Desiderius selbst angegangen, und zwar unter Berufung auf des verstorbenen Papstes Ausspruch, daß er den Pontificat auf sich nehmen solle. Doch weder konnte sich Desiderius entschließen, noch entschloß man sich nach Rom zu gehen. Ein Jahr ging so vorüber, ohne daß es die kirchliche Partei zur Aufstellung eines Papstes brachte. Da an Ostern des folgenden Jahres versammelte sich die Partei in Rom und Desiderius mit ihr. Auch jetzt noch hielt es schwer, überhaupt nur den Entschluß zu einer Wahl hervorzurufen. Dann weigerte sich der Abt selbst, dem sie angetragen wurde, auf's neue der Annahme, er schlug den Bischof von Ostia vor, und erbot sich auf Verlangen, dem Gewählten Zuflucht in Montecassino zu gewähren; aber auch diese Wahl scheiterte am Widerspruche eines Cardinals gegen ihren unkanonischen Charakter, und schließlich vereinigen sich Bischöfe und Cardinäle, den Abt dennoch zu wählen, und er wird zur Annahme fast mit Gewalt genöthigt. Widerstrebend hatte er sich gefügt; niedergebeugt von der ersten Verfolgung der Gegenpartei beeilte er sich bald darauf, die Zeichen seiner Würde wieder abzulegen, und ging nach Montecassino zurück. Wieder verging ein Jahr, bis er auf einer Synode in Capua gedrängt wurde, dieselben Insignien wieder aufzunehmen, sich von den Fürsten von Capua und Salerno nach Rom führen und sich nach Erstürmung der Peterskirche daselbst consecriren zu lassen [1]). Die Rolle, welche Desiderius in der ganzen Zeit spielte, ist unter allen Umständen eine klägliche. Sie wird noch peinlicher, wenn wir nach dem Berichte des

[1]) Petrus Casin. bei Watterich I. S. 558—62.

Erzbischofs Hugo von Lyon annehmen dürfen, daß Desiderius schon unter Gregor ein zweideutiges Spiel gespielt hatte, und daß er schließlich alle seine bisherigen angeblichen Bedenken gegen Annahme der Wahl zu einer Komödie machte, indem er selbst zu seiner Nöthigung herausforderte [1]). Die Wahl selbst ist auch wohl mehr dem Scheine nach kanonisch gewesen [2]).

---

[1]) Nach dem Berichte des Erzbischofs Hugo von Lyon, den Hugo von Flavigny überliefert hat, Mon. SS. VIII. 466 ff., auch Watterich I. 562 ff. Man muß die Bekenntnisse des Abtes Desiderius über sein zweideutiges Verhalten wohl unterscheiden von den Confessionen, welche die Erwählten vor oder nach der Wahl den Wählern zu machen pflegten, mit dem angeblichen Zwecke, die Wahl dadurch von sich abzulenken. Diese Bekenntnisse der Unwürdigkeit werden so oft erwähnt, daß man sie nur zur Etikette der Wahl rechnen kann, ganz ebenso wie von lange her die Flucht des Candidaten. Der Abt Desiderius aber hat, wenn Hugo's Bericht wahr ist — und er trägt sehr den Stempel der Glaubwürdigkeit — über seine frühere zweideutige Haltung offen gesprochen, weil er sich derselben wohl als besonderer Klugheit rühmen zu dürfen glaubte, und weil ihm jetzt nicht mehr Gregor's VII. Persönlichkeit Zwang auferlegte. Aber die strengen Anhänger des letzteren faßten die Sache anders auf. Da ihm nun eine Untersuchung nachträglich drohte, erwachte auf's neue seine Scheu vor der Last der Stellung und er wollte zwiefach lieber verzichten; und doch war schließlich der Ehrgeiz stärker und er brachte es durch ein schlaues Spiel zur Anerkennung seiner Wahl (nicht zweite Wahl), ohne daß eine Untersuchung stattgefunden hätte. Nachdem dieß geschehen, hat Hugo von Lyon ihm die Anerkennung keinen Augenblick verweigert, denn er war der letzte, welcher die Einheit der Kirche auf's Spiel gesetzt hätte, vgl. Mon. SS. VIII. 467. (Watterich S. 564 f.). Diese eisernen Männer setzten Gregor's Werk in seinem Geiste fort.

[2]) Mox enim episcopi et cardinales una cum clero et populo, in Desiderii duritiem stomachantes et videntes, se nil posse cum eo precibus agere, statuerunt violenter causam perficere. Tandem itaque universi pariter uno consensu et animo illum capientes, invitum et renitentem attrahunt, et ad ecclesiam praedictam Christi martyris Luciae perducunt, ibique juxta morem ecclesiae eligentes Victoris ei nomen imponunt. Petrus Cas. a. a. O. Watt. S. 561. Der Papst selbst beruft sich nachher im Gegensatze zu Wibert darauf, daß er selbst unanimi concordia episcoporum et cardinalium et comprovincialium episcoporum et cleri ac populi Romani gewählt worden sei. Aber die vorstehende Erzählung läßt immerhin den gewaltsamen Verlauf des Verfahrens durchscheinen. In Capua handelte es sich nachher nicht um eine wiederholte Wahl, sondern um die Prüfung der ersten und einzigen, oder wie Hugo von Lyon es ausdrückt, um die recuperatio electionis. Auch diese ist nicht ordnungsmäßig verlaufen, eben weil man nicht untersuchte, sondern vorzüglich dem Einflusse des von Desiderius gewonnenen Herzogs Roger nachgab. Doch scheint nach Hugo's zweitem Schreiben die Mehrheit der Bischöfe und Cardinalpresbyter auch dießmal für Desiderius gewesen zu sein. — Beiläufig ist auch die Geschichte dieser Wahl ein

Ganz unregelmäßig, aber durch den Zwang der Zeitlage so bedingt ist die Wahl Urban's II. Fast ebenso mühsam wie die vorige kam sie überhaupt zu Stande, unter dem Drängen von Montecassino und von den Normannischen Fürsten aus. Eine Versammlung in Terracina hat sie vollzogen. Angelegentlich bemüht man sich, das Außerordentliche dabei in Einklang mit der vorgeschriebenen Ordnung zu bringen, ihm den Anstrich der Legitimität zu geben. Und gerade dadurch ist diese Wahl belehrend und ergiebig für die Kenntniß dieser Ordnung [1]). Die Versammlung in Terracina war eine Synode von benachbarten Bischöfen der kirchlichen Partei, 21 nach Urban's Angabe, wozu vier Aebte und sechs Römische Cardinalbischöfe kommen. Petrus von Montecassino zählt dann in runder Summe vierzig Bischöfe und Aebte [2]). Es war eine Partei-Versammlung kirchlicher Würdenträger, beseelt von dem Gedanken, daß ein Papst trotz aller Schwierigkeit der Verhältnisse aufgestellt werden müsse. Man hatte sich nach Rom gewendet, mit der Aufforderung, daß Parteigänger von dort, Kleriker und Laien, so viel irgend möglich, sich einfinden sollen, die übrigen sollten ihr Mandat urkundlich auf bestimmte Stellvertreter übertragen. Dies geschah, und zwar hatten die anwesenden Cardinalbischöfe den Auftrag, den ganzen Römischen Wahlklerus (mit Ausnahme der Cardinäle), soweit er zur Partei hielt, zu vertreten. Der Abt Oderisius von Montecassino führte die Stimme der (Cardinal-) Diakonen, der Cardinalpriester Rainerius von S. Clemente die der Cardinäle (Presbyter) und endlich vertrat der Präfect Benedictus die gesammte Laienschaft. So berichtet Urban selbst an die deutschen Bischöfe. Es ist offenbar nur eine ungenaue Kenntniß, in welcher Petrus von Montecassino den Cardinalbischof von Portus Johannes die sämmtlichen Cardinäle und Kleriker, den Präfekten aber die Laien von Rom vertreten läßt. Dagegen dürfen wir ihm folgen, wenn er erzählt: daß die Cardinalbischöfe von Portus, Tusculum und Albano den Vorschlag machen auf den Bischof Otto von Ostia, und dieser durch allgemeinen Zuruf gewählt wird. Dieser Vorschlag als solcher entspricht

---

schlagender Beweis dafür, daß die Cardinalpresbyter nicht jetzt sich erst ein Wahlrecht erwerben oder in dasselbe sich eindrängen mußten, sondern daß sie stets nur ihr altes und unzweifelhaftes Recht ausübten.

[1]) Vergl. zu dem Folgenden das Schreiben Urban's an den Erzbischof von Salzburg 2c., abgedruckt bei Watterich I. 576 f. (Mansi XX. 703 f.); ferner an Hugo von Cluny: Bouquet XIV. 689.

[2]) Petr. Casin. IV. 2. Mon. VII. 760, Watt. I. 574 f.

der Anordnung des Dekretes von 1059. Als die eigentlichen Wähler aber erscheinen die Cardinalbischöfe selbst auch hier nicht. Nur zwei Classen zeichnen sich durch ihre besondere Vertretung von selbst als Wähler im engeren Sinne aus, die Cardinaldiakonen und die Cardinalpresbyter, der übrige Clerus bildet eine Classe, wie andererseits die Laien, beide eben dadurch Wähler im weiteren Sinne [1]).

Urban's im Ganzen so erfolgreiche Papstregierung hatte jedenfalls so geendet, daß die Wahl seines Nachfolgers Paschalis II. wieder in Rom und in aller Ordnung vorgenommen werden konnte. Nach dem Berichte des Cardinals Petrus Pisanus [2]) treten zur Wahlhandlung in San Clemente zusammen: patres cardinales et episcopi, das heißt Cardinalpresbyter und Cardinalbischöfe, ferner diaconi primoresque Urbis, und endlich werden auch noch die primiscrinii und scribae regionarii aufgeführt. Die beiden letzteren haben nach dem Verlaufe des Berichtes die Function, das Protokoll zu besorgen und zu verkünden. In der Versammlung werden nun zuerst mancherlei Vorschläge gemacht [3]), aber man schließt damit, sich auf den Cardinal-Priester Rainerius von der Kirche, in welcher man tagte, zu vereinigen. Er war schon bei Urban's Wahl durch das Mandat zu Vertretung sämmtlicher Cardinalpriester ausgezeichnet. Der genannte Biograph berichtet, daß der Erwählte sich sträubt [4]), und durch Zuspruch bewogen werden muß, wobei in den charakteristischen Worten: Ecce te in pastorem sibi dari expetit populus Urbis, te eligit clerus, collaudant patres [5]) zu beachten ist, daß auch hier den Bischöfen (denn nur an sie kann man hier bei patres denken), eine entscheidende Gutheißung der Wahl zugeschrieben wird, die wenigstens ganz der Grundlage entspricht, von welcher das Dekret von 1059 in der Feststellung des Antheils der Cardinalbischöfe bei der Wahl ausgeht [6]).

---

[1]) Für die richtige Beurtheilung des Wahlrechts ist dieser Fall von um so größerer Wichtigkeit, als die ganze Sache offenbar vom Episcopat (den Cardinalbischöfen und anderen) ausgeht. Die Veranstaltung, welche von dieser Seite aus getroffen wird, um in einer Compromißwahl die richtigen Factoren vertreten sein zu lassen, beweist um so unbefangener, was hierüber hergebrachtes und zweifelloses Recht war.

[2]) Er ist die einzige erhebliche Quelle. Vergl. Watterich II. 1 f.

[3]) hic dum de multis agitur, subito de hoc commodius placuit.

[4]) Die obligate fuga.

[5]) a. a. O. S. 2.

[6]) Dieses besondere Recht der Bischöfe besteht also in der Hauptsache ebenso gleichmäßig und unangefochten fort, wie andererseits das Wahlrecht die

Für die Wahl Gelasius II. haben wir in der vita des Papstes von dem Cardinaldiakon Pandulf einen protokollarischen Bericht [1]). Wir sehen daraus, wer an der Versammlung im Kloster Palladium Theil genommen, aber auch wer hierauf die Wahl unterschrieben hat. Denn auf die Unterschrift sind die aufgezählten Namen zurückzuführen. Aufgezählt sind außer vier Cardinalbischöfen eine Reihe von Cardinalpresbytern [2]) und Cardinaldiakonen, darauf die Subdiakonen und an der Spitze derselben der primicerius cum scola cantorum [3]). So weit werden die Namen genannt oder doch ergänzend die bestimmte Zahl angegeben. Außerdem nehmen an der Versammlung Theil: archiepiscopi [4]) quam plures, sed et alii minoris ordinis clerici multi Romani; de senatoribus ac consulibus aliqui etc. Lange wogt die Berathung hin und her und mancherlei Wünsche durchkreuzen sich, bis man sich auf die Wahl des Kanzlers Johannes vereinigt [5]), unter dem Namen Gelasius II. Der Berichterstatter hebt, indem er die schließliche allgemeine Uebereinstimmung behauptet, insbesondere auch das Einverständniß der Cardinalbischöfe hervor, jedoch nicht ohne die Bemerkung, daß ihre Gewalt bei der Papstwahl sich ganz beschränke auf die Bestätigung, sowie auf die Handauflegung, während die Wahl in erster Linie den Cardinälen, in zweiter den

---

übrigen Cardinäle. Nirgends ist da eine Spur von Verdrängung der Einen und Usurpation der Anderen, oder von besonderen Kämpfen und Transactionen, welche deßhalb stattgefunden hätten.

[1]) Vergl. Watterich II. 94 f. Nach dem Berichte war bei dem Tode des Papstes der Kanzler Johannes auf Montecassino abwesend, die Wähler gaben ihm Nachricht und er wurde dann herbeigeholt. Selbst dieser Verkehr über die Wahl mit dem abwesenden, der doch ganz nur einen vorbereitenden Charakter haben kann, fällt unter die Kategorie des tractare: — pertractare coeperunt cum domino cancellario, in monasterio Casinensi commanenti, de his sic gestis modis omnibus inscio. So wenig deckt sich der Begriff tractare mit der Wahlhandlung selbst.

[2]) Nämlich sämmtliche achtundzwanzig mit Ausnahme eines einzigen abwesenden, größtentheils mit Namen aufgezählt.

[3]) Er selbst ist als Subdiakon betheiligt bei der Wahl, die scola cantorum aber brauchte man zum Tedeum.

[4]) wahrscheinlich 6 episcopi (im Unterschied von Cardinalbischöfen).

[5]) In quo loco, videlicet post disceptationem diutinam ac voluntates diversas nunc haec nunc illa petentes, tandem aliquando communicato consilio, illo etiam mediante qui fecit utraque unum pari voto ac desiderio in hoc unum unanimiter concordarunt, ut dominum Johannem cancellarium in papam eligerent et haberent etc.

anderen zusteht[1]). Dieß schließt selbstverständlich nicht aus, daß sie an der, der Wahl vorausgehenden Verhandlung vollen Antheil nehmen, wie es der Verfasser selbst darstellt. Ja die vorausgehenden Vorbesprechungen werden geradezu nach seiner Darstellung von dem Bischof Petrus von Portus als dem angesehensten der Cardinalbischöfe geleitet[2]). Die Wahl ging übrigens nicht so ruhig zu Ende, wie sie vollzogen war. Schon der Ort, welchen man für dieselbe zu bestimmen für nöthig fand, zeigt, daß man Ursache hatte, auf's neue die Gewaltsamkeiten des Römischen Adels bei der Papstwahl zu fürchten. Man wählte dazu das Kloster Palladium, weil es zwischen den Burgen der Pierleoni und der Frangipani lag[3]). Aber Cencius Frangipane ließ sich dadurch nicht abhalten, eine jener wilden Scenen aufzuführen, die in der mittelalterlichen Geschichte Roms nicht eben selten sind. Im Zorne über die Wahl überfiel er den Papst und seinen Anhang in der Kirche, mißhandelte ihn und setzte ihn gefangen. Zwar dieser Anfall ging schnell vorüber, denn Cencius mußte seinen Gefangenen vor der drohenden Uebermacht anderer Geschlechter, die Pierleoni an der Spitze, schnell wieder freigeben. Aber bald nahte die Bedrängniß des Papstes in schwererer Gestalt durch Heinrich V., der jetzt die alten Ansprüche erneuert und dem Papste erklären läßt, daß er ihn anerkennen werde, wenn er die Verträge seines Vorgängers mit dem Kaiser beobachten, wid rigenfalls einen andern einsetzen werde[4]), und der Verlauf des Streites zwischen beiden Gewalten, welcher diesen Papst in so große Bedrängniß brachte, bedingt auch den Verlauf bei der Wahl seines Nachfolgers.

---

[1]) approbatur ab omnibus, nec non etiam ab episcopis, quorum nulla prorsus est alia in electione praesulis Romani potestas, nisi approbandi vel contra, et ad communem omnium cardinalium primum et aliorum petitionem electo manus solummodo imponendi. — Man darf übrigens auch aus dieser Aeußerung nicht auf einen Streit über das Wahlrecht zwischen beiden Classen bei dieser Gelegenheit schließen. Beachtet man, wie der Bericht bei den Wählern die vollzählige Anwesenheit der einzelnen Classen nachzuweisen bemüht ist, und daß doch nur vier Cardinalbischöfe anwesend sind, so erklärt sich der Zweck jener Bemerkung von selbst, ohne daß wir zu weiteren Folgerungen schreiten dürften.

[2]) Ebend. S. 94.

[3]) in monasterio quodam, quod Palladium dicitnr, infra domos Leonis et Cencii Frajapane situm. —

[4]) Petrus Cas. bei Watterich II. 105.

Unregelmäßig fast wie bei Urban II. verlief nun auch die Wahl Calixt II. In Cluny am Todesorte Gelasius wählten die mit ihm dort anwesenden Cardinäle nach seinem Tode rasch den Mann, der vorzugsweise befähigt schien, den langwierigen und verwickelten Investiturstreit mit Würde und Gewandtheit endlich noch zu einem der Kirche vortheilhaften Austrage zu bringen, den Erzbischof Guido von Vienne [1]). Es war wohl nur ein kleiner Bruchtheil der Wahlberechtigten, der sich dort befand, aber es waren unter denselben alle Classen der Berechtigten vertreten, Cardinalbischöfe, Presbyter und Diakonen [2]). Von dem Schritte, welchen sie gethan, gaben sie sofort den Collegen in Rom durch gemeinschaftliches und besondere Schreiben Nachricht, entschuldigten ihn mit dem Drange der Umstände und baten um Zustimmung. Da war es wieder der Cardinalbischof Petrus von Portus, der sich für diesen Antrag erklärte [3]), die Bedenken gegen das Verfahren zerstreute und den Akt der Zustimmung zu Stande brachte. In der Kirche des h. Johannes auf der Tiberinsel versammelten sich Bischöfe, Cardinalpresbyter, Diakonen und Subdiakonen sammt dem übrigen Klerus, auch judices, scriniarii, sowie andere Pallastbeamte und zahlreicher Römischer Adel, auch der Präfect ließ sich vertreten. So viel als möglich suchte man der Anerkennung den Anstrich einer wirklichen Wahlhandlung zu geben. Eine Urkunde der Anerkennung wurde ausgestellt und von den Wählern unterzeichnet, das Tedeum gesungen, und von den versammelten Laien der übliche Zuruf erhoben: der heilige Petrus hat Calixt zum Papste gewählt [4]).

---

[1]) Man berief sich dabei auch auf den Rath des verstorbenen Papstes. Hist. Compostell. II. g. bei Watterich II. 124.

[2]) wie die einzelnen Schreiben von Rom aus beweisen. Namen s. bei Order. Vital. Watterich II. 121.

[3]) Vgl. bibl. rer. Germ. V. Udalr. cod. 192 S. 348. Er war Vicar des Papstes in Rom, vgl. Pandulph bei Watterich II. 115., Falco Benev. ebendas. 122. Uebrigens wirkte dafür auch sehr wesentlich der mächtige Petrus Leonis im Einverständniß mit seinem Sohn, dem Cardinaldiakon Petrus ebend. 115.

[4]) Acceptis siquidem literis quas misistis, in altero die apud ecclesiam sancti Johannis de insula congregrati sumus: episcopi cardinales presbyteri diaconi et sub diaconi ac reliqui clerici, judices quoque et scriniarii ac ceteri palatii ordines et plures Romani nobiles: praefectus etiam per nuntios suos et cum multa frequentia cleri et populi electionem a vobis factam secundum Romanam consuetudinem laudavimus et confirmavimus. — Die Sache war eilig betrieben, daher weiter: multi etiam, qui tunc nobiscum adesse non potuerunt, audito quod a nobis confirmatum fuerat, laudaverunt.

Unter den verschiedenen, die Betheiligung der Wahl betreffenden Schreiben, welche uns erhalten sind, dürfen wir voranstellen das Schreiben des Cardinalbischofes Petrus von Portus [1]) an die Cardinäle, welche Calix II. gewählt haben, worin er ihnen kurze Nachricht von seinem Einverständniß, seinen Bemühungen und dem Erfolge derselben gibt, und auf den näheren Bericht der Boten, welchen sie in Bälde erwarten dürfen, verweist. Dieß ist jedenfalls eine Mittheilung aus der ersten Zeit. Schon etwas später ist ein zweites Schreiben der Bischöfe Crescentins von Sabina und Vitalis von Albano an die Cardinalbischöfe welche bei dem Papste sind [2]). Dieses Schreiben bezieht sich auf eine erste Mittheilung, vielleicht die des Bischofs Petrus, zurück, und wiederholt die guten Nachrichten. Noch ist aber die Botschaft mit den Urkunden nicht abgegangen. Der Landweg ist unsicher; die Boten müssen daher auf dem Seeweg gehen. Vorläufig legen die Schreiber ihren Collegen an's Herz, daß sie den Papst bestimmen mögen, ein Concil für den Frieden und die Befreiung der Kirche Roms zu halten. Ein drittes Schreiben der Cardinalbischöfe in Rom an ihre bischöflichen Collegen [3]) läuft mit der Botschaft selbst und verweist auf die mündlichen Mittheilungen der Boten, nämlich venerabilis frater noster O. archipresbyter Salvatoris cum socio suo, und wiederholt daher nur in Kürze den bisherigen Bericht, und ebenso den Wunsch in Betreff einer Synode. Mit diesem Briefe gieng offenbar das urkundliche Beglaubigungsschreiben [4]) der Anerkennung, welches wenigstens einen Theil der Unterschriften von der Versammlung enthielt, und dessen Formel in dem gleichzeitigen bischöflichen Schreiben abgekürzt widerkehrt [5]). Aber ohne Zweifel ebenfalls durch diese Boten sind dann noch ferner die speciellen Anerkennungsschreiben einer Anzahl Cardinalpresbyter an ihre Collegen [6]), sowie der in Rom befindlichen Cardinaldiakonen an die ihrigen überbracht worden [7]). Das Schreiben der

---

[1]) cod. Udalr. 192. bibl. r. G. V. 348. — [2]) No. 196. ebend. 350. — [3]) No. 197. ebend. 351. — [4]) Watterich II. S. 122 ff.

[5]) — omnes pariter congregati fuimus episcopi cardinales presbyteri diaconi et subdiaconi cum reliqua multitudine Romanae urbis cleri et populi, et electionem pontificis a vobis factam singuli ore proprio laudavimus et confirmavimus.

[6]) cod. Ud. 193. bibl. r. G. V. 349. deßwegen fehlt auch in diesem Schreiben der Name Otto's, der die Urkunde allerdings unterzeichnet hat, das Schreiben aber nicht zu unterzeichnen braucht, weil er der Ueberbringer war.

[7]) 194. ebend. 349 f.

Cardinalpriester zeichnet sich dadurch aus, daß es eine Verwahrung gegen das unkanonische Vorgehen enthält. Auch in der Anerkennungs-urkunde war eine Andeutung hierüber aufgenommen und die Noth als Rechtfertigung bezeichnet worden [1]). Das Schreiben der Presbyter hebt hervor, daß nach den Wahlgesetzen die Wahl einen Römischen Cardinalpresbyter oder Diakon treffen und wo möglich innerhalb Roms oder doch in der Nachbarschaft vorgenommen werden sollte [2]). Uebrigens da ihnen eine solche Wahl in Rom nicht möglich sei, wollen sie gerne die auswärts geschehene anerkennen. In den Unterschriften der Bestätigungsurkunde finden wir nach den Bischöfen Kleriker niederen Ranges: diaconus, subdiaconus, exorcista, lector, ostiarius, auch wieder den primicerius scolae cantorum, sodann Archipresbyter, welche ausdrücklich anfügen, daß sie mit dem ganzen Klerus ihrer Kirchen handeln, ferner eine Anzahl von Aebten [3])

Je weniger in dem Anerkennungsakte die eigentlichen Wähler, die Cardinäle, zur Ausübung ihres specifischen Rechtes kommen konnten, desto leichter erklärt sich, daß sie durch specielle Anerkennungsschreiben Seitens ihrer Körperschaften dieses Recht wahrten, und da die Cardinalpresbyter unter ihnen die erste Stellung einnehmen, so haben sie auch den natürlichen Beruf, das Recht der Römischen Wahl noch näher zu verwahren. Von einem Kampfe um dasselbe ist doch auch hier keine Rede. Im Gegentheile das lebendige Gesammtbild, welches uns die verschiedenen Schreiben geben, zeigt, wie sich im Ganzen die Praxis in guter Uebereinstimmung mit dem (richtig verstandenen) Dekrete von 1059 befindet. Die Cardinalbischöfe leiten den Gang der Sache durch ihren Rath. Aber als die eigent-

---

[1]) non dubitamus, eam vobis incubuisse necessitudinum, ut esset vobis opus et saluti vestrae providere et de statu ecclesiae ac pontificis electione tractare atque ideo, quod vos summa sicut ipsi novimus, necessitate cogente fecistis, nos quoque ratum habemus — —.

[2]) Sie beziehen sich dabei unverkennbar auf das Dekret von 769. — Uebrigens liegt in dieser Wahl Calixts der Keim der späteren Anordnung, daß die Wahl am Todesorte des Papstes vorgenommen werden muß.

[3]) Die Unterschriften sind in dem Schreiben selbst als unvollständig bezeichnet, und es darf nach der ganzen Lage der Sache auch nicht die gute Ordnung dabei erwartet werden, welche wir in dem Protokollauszug über die Wahl Gelasius II. haben. Es ist eben keine Wahl, sondern eine Anerkennung der vollzogenen Wahl, in welcher daher Cardinäle und anderer Clerus untereinander gemengt sind. Daß übrigens die Diakonen, Subdiakonen 2c. vor den Presbytern kommen, hat seinen guten Grund, und findet sich ebenso in der Urkunde über Gregor's VII. Wahl (reg. Greg. I, 1.)

lichen Wähler sind die Cardinalpresbyter anerkannt. In dieser Beziehung ist eben auch die Wahl eines Cardinalpresbyters als Botschafters der Anerkennung bezeichnend. Man gewährte den Cardinalpresbytern auch diese Vertretung ohne Frage, weil darin zugleich die formelle Garantie und Reparation des außergewöhnlichen Verfahrens am besten angedeutet war.

Hatte bei Calixt's Wahl der Zwist in Rom selbst kaum Gelegenheit gehabt sich geltend zu machen, so brach er nach dessen Tod offen hervor, Streit und Gewaltsamkeit bezeichnen die Wahl Honorius II. Die Parteien waren getheilt zwischen dem Cardinalpriester Tebald, und dem Cardinalbischof Lambert von Ostia, und nach der Angabe Pandulf's hätte das Volk überdieß den Cardinal Saxo von S. Stephan begehrt [1]). Schon beim Tode Calixt's standen sich wieder wie bei Gelasius Wahl die Römischen Adelsgeschlechter gegenüber, doch kam es noch zu einer Verständigung, daß man die üblichen drei Vorbereitungstage zur Wahl einhalten wolle. Die Wahl fiel dann in scheinbarer Einstimmigkeit auf Tebald; doch mitten im Tedeum geschah, was man gefürchtet hatte; die Frangipani drangen ein, störten die Feier, aber dießmal nicht bloß um einen Schlag in die Luft zu führen; sondern um in offenbarem Einverständniß mit der Minorität der Wähler in aller Eile durch diese den Bischof Lambert von Ostia als Gegenpapst mit den Namen Honorius aufstellen zu lassen. Und es gelang ihnen, mit demselben durchzudringen und die Gebräuche zu vollziehen. Die Gegner entschlossen sich nach kurzer Zeit der Gewalt zu weichen. Als er des Erfolges sicher war, besann sich auch Honorius nicht, für seine unkanonische Wahl Genugthuung zu geben und öffentlich die Zeichen seiner Würde niederzulegen. Er erreichte, was er gewollt. Man gab lieber den fruchtlosen Widerstand auf, als daß man den bedenklichen Kampf gegen eine immerhin formell vollzogene Erhebung fortgesetzt hätte, und die Mängel der ersten Wahl des Honorius wurden durch den Beitritt der Gegner jetzt ebenso ergänzt, wie bei Calixt II. durch den Beitritt der in Rom befindlichen Cardinäle [2]). Man weiß nicht, warum die Frangipani dießmal ohne ernsthaften Kampf das Feld behaupteten. Ohne Frage ist es aber die strengkirchliche, die althildebrandische Partei, welche ihnen gegenüber erlag, ebenso wie sie es bei der Wahl des Gelasius noch einmal gewonnen hatte [3]). Der Bischof Lambert

---

[1]) Watterich II. 157. — [2]) Ebend. 158. 159. — [3]) Das Zurücktreten der Opposition erinnert an die Art, wie sich Hugo von Lyon bei der Wahl Victors III. unterworfen hat.

von Ostia aber gehörte der politischen Richtung an, welche Calixt II. vertreten hatte, und die jetzt von der Stimmung der Gegenwart ebenso getragen war, wie sie deren großen Aufgaben entsprach.

Dieß alles aber war doch nur das Vorspiel zu dem Schisma, welches die Wahl nach dem Tode Honorius II. herbeiführte, und das erst nach acht Jahren durch den Tod Anaklets II., der seinem Gegner Innocentius II. das Feld freiließ, beendigt ward. Die Gegner der Frangipani holten dießmal herein, was bei dem letzten Kampfe unterblieben war. Das mächtigste Geschlecht des damaligen Roms, wenn auch von dunklem Ursprung und noch junger Größe [1], die Pierleoni, stellte aus seiner Mitte einen Papst auf, gegen welchen Innocientus II. nur durch die vereinten Bemühungen der auswärtigen Nationalkirchen und die glücklich angesponnenen Fäden einer sozusagen europäischen Politik sich behaupten konnte. Der kurze Hergang ist der, daß die Partei des verstorbenen Papstes, die Minorität unter den Cardinälen, einseitig und eilfertig den Cardinaldiakon Gregorius als Innocentius II. aufstellte, die überraschte Gegenpartei aber dadurch unbeirrt und gestützt auf die Macht der ersten Geschlechter den Cardinalpriester Petrus wählte als Anaklet II., und daß sodann der erstere, den auch die Frangipani der Uebermacht weichend verließen, Rom zu räumen genöthigt ward. Die Wähler Anaklet's haben ein Schreiben an den König Lothar abgeschickt, und aus den Namen, welche dieses trägt, geht mit Sicherheit jedenfalls hervor, daß dieselben die Mehrheit der Cardinäle und des Klerus überhaupt sind [2]. An den Erzbischof Didacus von Compostella zeichnen sie auch ohne Weiteres als universus Romanae Urbis clerus et populus [3]. Die Seele der Gegenpartei bilden einige Cardinalbischöfe: Wilhelm von Präneste, Matthäus von Alba, Johann von Ostia, Conrad von Sabina [4]) und eine schwache Minorität von Cardinälen schloß sich ihnen an. Sie konnten nachher sich nur auf das vage und veraltete Recht der senior pars berufen [5]. Als klassischer Zeuge hat der Cardinalbischof Petrus von Portus den Bischöfen von Anaklet's Partei nachher vorgeworfen, daß sie die jüngsten im Collegium ohne Wissen der übrigen älteren Collegen, selbst ohne mit ihm, dem Prior der Bischöfe sich zu benehmen, eigenmächtig und widerrechtlich vor-

[1]) Gregorovius Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter. Bd. IV. S. 391 ff. — [2]) Baronius ann. ad 1130. XV. t. XVIII. 435. vergl. Watterich II. 185 ff. — [3]) Watterich II, 187 aus Hist. Compost III, 23. — [4]) Udalr. cod. 245. bibl. rer. Germ. V. S. 423. — [5]) Vergl. Udalr cod. 246. ebend. 425.

gefahren seien und daß sie nur eine verschwindende Minorität für sich gehabt [1]). Er selbst hat sich alsbald für die Wahl Anaklet's erklärt, und auf das Entschiedenste gegen die Unterstellung einer zweifelhaften oder zweideutigen Haltung protestirt [2]). Die Anzettelungen der Parteien haben jedenfalls noch während des Lebens des Papstes begonnen, und in seiner letzten Krankheit schon eine drohende Gestalt angenommen. Man brachte den Papst zu seiner Sicherheit in das Kloster S. Gregorio. Noch während der Pabst lebte, versammelten sich die Cardinäle zur Besprechung der Frage der Papstwahl, welche so schwer zu werden drohte. Doch drang die Ansicht durch, daß es unkanonisch wäre, vor Tod und Begräbniß des Papstes über die Wahl des Nachfolgers zu verhandeln [3]). Aber

[1]) Petr. Port. bei Baron. ann. ad. ann. 1130 IX. tom. XVIII. S. 433: Quia igitur neglecto ordine, con temto canone, spreto etiam ipso a vobis condito anathemate, me inconsulto priore vestro, inconsultis etiam fratribus majoribus et prioribus nec etiam vocatis aut exspectatis, cum essetis novitii et in numero brevi paucissimi, facere praesumpsistis: pro infecto habendum esse et nihil omnino existere, ex ipsa vestra aestimatione potestis advertere. Cito autem nobis dominus adfuit, et viam, qua errori vestro contraire possemus, ostendit. Fratres siquidem vestri cardinales, quorum praecipua in electione potestas, cum clero universo, expetente populo, cum honoratorum consensu in luce in manifesto unanimi voto ét desiderio delegerunt dominum Petrum cardinalem in Romanum pontificem Anacletum. Hanc ego electionem canonice celebratam conspexi et auctore Deo confirmavi. Man darf aus den letzteren Worten nicht schließen, daß er erst nachträglich seine Zustimmung gegeben und der Sache Anfangs ferne gestanden sei. Im Gegentheile weil er die ganze Wahl selbst mit angesehen hat, mußte er sie für die richtige erklären.

[2]) Tiburtius in scriptis suis cum sacramento testificatus est dicens, quod ego diaconum S. Angeli solum idoneum judicavi ad pontificatus ordinem, videat ipse, quid dixerit. Ego in occulto locutus sum nihil. Non est aliquis qui hoc verbum ab ore meo unquam audierit. Haec fuit sententia mea semper, ut nonnisi sepulto papa de successoris persona mentio haberetur. Unitatem ecclesiae tenui et tenebo; veritati et justitiae adhaerere curabo, confidenter sperans, quod justitia et veritas liberabit me. A. a. O. S. 434. Auch hieraus geht seine Betheiligung an der ganzen Handlung hervor. Man darf aus seinen Worten höchstens schließen, daß er für keinen der beiden Candidaten agitiren wollte, aber nicht, daß er überhaupt nur aus Gründen kanonischer Beurtheilung der Wahl sich entschlossen habe für Anaklet einzutreten. Daß er diese Gründe den Gegnern vorführt, beweist noch nichts über seine persönlichen Motive. Aber es frägt sich, ob wir mit Zöpffel S. 381 annehmen dürfen, daß er von Petrus Leonis gewonnen wurde, indem dieser zuerst ihn vorschlug.

[3]) Schreiben der Wähler Anaklet's, Watterich S. 187.

am folgenden Tag schon, da die Unruhe immer größer wurde, falsche Gerüchte über den Tod des Papstes auskamen und Zusammenrottungen dadurch veranlaßt wurden, versammelte man sich auf's neue in der Sakristei des Klosters, in welchem der Papst krank lag, und kam hier auf einen eigenthümlichen Ausweg, um sich mit jenen kanonischen Bedenken abzufinden. Man beschloß eine Wahl durch Compromiß [1]). Eine Commission von acht Personen wurde aufgestellt, welche sich in der Stille über die Wahl vereinigen und nach dem Tode des Papstes ihren Beschluß verkündigen sollte, dem dann sich die Wähler unterwerfen würden. Doch auch der Fall war vorgesehen, daß die achte unter sich nicht einig würden, und in diesem Falle sollten sie sich durch Cooptation verstärken. Das Letztere berichten jedoch nur die Wähler Anaklet's, aber wir verdanken ihnen überhaupt die genaueren directen Nachrichten, während die Wähler Innocentius II. sich aus leicht begreiflichen Gründen mehr im Allgemeinen in ihren Erklärungen bewegen, und die genaueren Berichte von dieser Partei alle von Gewährsmännern zweiter Hand wie der Erzbischof Walter von Ravenna, der Bischof Hubert von Lucca sind [2]). In die Commission nahm man übrigens zwei Bischöfe, und diese, Wilhelm von Präneste und Conrad von Sabina, gehörten entschieden der Partei Gregor's an, sodann von den Cardinalpriestern und der Cardinaldiakonen je drei, unter den letzteren den Kanzler Aimerich, den Vertrauten des Papstes Honorius und das Haupt der Partei Gregor's. Beide Candidaten waren Mitglieder.

Aber die ganze Vorkehrung zerfiel in sich selbst. Die Commission selbst blieb nicht beisammen. Der Cardinalpriester Petrus Leonis und der Cardinaldiakon Jonathan entfernten sich, um nicht wiederzukehren [3]). Da trat der Tod des Papstes ein. Er wurde von den zurückgebliebenen Mitgliedern der Commission geheim gehalten, die Leiche in aller Eile nothdürftig verscharrt, und dann von vier Mitgliedern, den beiden Bischöfen, dem Kanzler und dem Cardinalpriester Rufus ein fünftes Mitglied, der ebenfalls anwesende Cardinaldiakon Gregor gewählt, unter Widerspruch des anwesenden sech-

[1]) Watterich S. 188. Hubertus ep. Luc. in cod. Udalr. 246. bibl. rer. Germ. 425.

[2]) Die fragliche Bestimmung ist bei Hubert. Luc. a. a. O. nachträglich verwandelt in eine andere ganz unpraktische: — persona, quae ab eis communiter eligeretur vel a parte sanioris consilii.

[3]) Hubert. a. a. O. S. 426.

sten Mitgliedes, des Cardinalpriesters Petrus Pisanus [1]). Eilfertig bezog der neue Papst mit der wieder ausgescharrten Leiche des verstorbenen die Salvatorkirche des Lateran, vorläufig unter dem Schutze der Frangipani. Die Masse der Cardinäle und der ganzen Römischen Geistlichkeit hatte indessen in der Kirche S. Marcus gewartet auf den Tod des Papstes und sein Begräbniß. Als endlich die Nachricht des Todes kam, eröffnete man die Wahlverhandlung, doch wagte längere Zeit Niemand eine Person zu nennen, bis Petrus Leonis selbst einen Collegen vorschlug, der sich sofort als unfähig zu dieser Stelle erklärte und dagegen den Petrus Leonis selbst beantragte, der dann auch die allgemeine Zustimmung fand und alsbald in der Peterskirche feierlich unter Betheiligung des Bischofes von Portus consecrirt wurde.

Mit der Wahl Gregor's stand es also dem Rechte nach so schlecht als möglich. Das Vorgehen der kleinen Minorität wurde sofort als das, was es war, als eigenmächtigste Willkür gezeichnet durch die imposante Vereinigung, die es für nichtig erklärte und zur Wahl schritt. Sie konnten sich dafür, daß sie die sanior pars seien [3]), berufen auf die Parteigängerschaft einiger Cardinalbischöfe. Aber die Cardinalbischöfe von Portus, von Tusculum [4]), von Signia, von Sutri unterzeichnen das Wahlprotokoll der Gegner, und kein Name konnte so schwer in's Gewicht fallen als der des Seniors der Bischöfe, des ehrwürdigen vielverdienten Petrus von Portus. Ueberdieß hat er gerade seine gegnerischen Collegen daran gemahnt, wie falsch ihr agitatorisches Auftreten und Sichgebahren als Wähler sei, da sie alle nicht das Recht haben zu wählen, sondern nur den von den Cardinälen Gewählten zu verwerfen oder anzunehmen [5]), woraus man übrigens in keiner Weise schließen darf, daß der Keim des Kampfes ein Streit über die Berechtigung zwischen

---

[1]) Hubert. a. a. O. 426. Anaklet's Wähler bei Watterich S. 158.

[2]) Vergl. Anaklet's Wähler an Lothar und an Didacus Compost. Watterich S. 186 und 189.

[3]) Dieser Grundsatz der älteren Zeit für Bischofswahlen, der durchaus die Entscheidung des Erzbischofes voraussetzt, war niemals für die Papstwahl praktisch.

[4]) Watterich S. 185.

[5]) Postremo nec vestrum sicut nec meum fuit eligere, sed potius electum a fratribus spernere vel approbare. Die auffallende Conformität dieser Erklärung, (deren Ergänzung die oben aus demselben Schreiben angeführten Worte über die Cardinäle bilden: quorum praecipua est in electione pote-

Bischöfen und Presbytern gewesen sei — nirgends läßt sich dafür ein Beweis beibringen — am wenigsten der Streit über den Versuch der Presbyter sich in das Wahlrecht zu setzen. Denn in den ganzen Verhandlungen ist ihr und der Diakonen Recht von beiden Parteien als hergebracht und über allen Zweifel erhaben vorausgesetzt. Zu der Erhebung der Minorität kam aber noch die Heimlichkeit und das trügerische Vorgehen mit der Verhehlung des Todes des Papstes und dem Scheinbegräbniß desselben [1]). Auch dieß gab dem widerrechtlichen Verfahren seine Signatur. Kein anderes Recht ließ sich dafür geltend machen, als das des Zuvorkommens [2]).

Der einzige Scheingrund, der für dasselbe geltend gemacht werden kann, ist das Recht der Commission, welcher die Wahl durch Compromiß übertragen war. Auffallend ist auch dafür freilich, daß die Cardinäle Innocentius' in ihrem Berichte an den König Lothar sich darauf nicht stützen [3]). Ebenso wenig Walter von Ravenna [4]). Nur Hubert von Lucca geht darauf zurück, und stellt die Sache so dar, daß das Recht des Compromisses bei dem Reste der Commission blieb, weil Petrus Leonis und Jonathan sich willkürlich und in böser Absicht von derselben getrennt hätten [5]). Die Wähler Anaklet's gehen in der Mittheilung an Didacus von Compostella auf diesen Punkt ein, sie erklären das Zurücktreten jener beiden so. Bei der Aufstellnng der Commission wurde auch über den Versammlungsort berathen, man einigte sich auf die Kirche S. Hadrian, aber unter der Bedingung, daß den Cardinälen die Besetzung ihrer Umwallung überlassen werde (dieß erklärt sich daraus, daß die festen Häuser der Frangipani nicht weit von da lagen). Zwei Cardinäle wahrscheinlich Petrus Leonis und Jonathan übernahmen die letztere Mission, die Besetzung wurde aber von einigen Bischöfen (offenbar den Par-

---

stas) mit den oben angezogenen bei der Wahl Gelasius' II. beweist deutlich, daß es sich hier um ein feststehendes Recht handelt, welches von allen Seiten anerkannt war.

[1]) Petrus von Portus in Baron. ann. a. a. O. S. 433: — si mortuo papae vivum succedere volebatis, cur mortuum vivere praedicabatis? multo melius erat mortuo humanitatem impendere, et sic de vivi solatio cogitare. Sed ecce dum de mortuo solatium vivo requiritis, et vivum et mortuum pariter suffocatis.

[2]) Bernard. Clar. ep. 126 opp. Mab. I. 135: — Stat quippe sententia ecclesiastica et authentica, post primam electionem non esse secundam. —

[3]) Vergl. cod. Udalr. 248. bibl. rer. Germ. S. 419.

[4]) Ebend. 423 ff. — [5]) Ebend. 426.

teigängern Gregor's hintertrieben. Und der Verdacht hinterlistiger Absichten, den jene daraus schöpften, hielt sie ab, zu der Versammlung zurückzukehren [1]). Nach dieser Darstellung war also die Uebereinkunft gebrochen, und das Recht der Commission dadurch hinfällig. Wir haben keinen Grund die Erzählung zu bezweifeln. Aber wenn auch Hubert von Lucca Recht hätte, und die Cardinäle sich willkürlich und böswillig von der Commission getrennt hätten, so war doch auch damit der Compromiß hinfällig; der Beschluß war unausführbar geworden, und der Rest der Commission hatte kein Recht mehr, das auf denselben begründet werden konnte. Niemand wird bezweifeln, daß die Partei der Pierleoni auch ihrerseits längst ihren Plan gefaßt hatte und zur schließlichen Durchführung desselben mit allen Mitteln bereit war. Aber sie hatte noch nichts gethan, was einer Gewaltsamkeit gleich war und die Gegner zu ähnlichen herausforderte. Als sich die Beiden von der Commission getrennt hatten, hielten sie nach Hubert von Lucca Parteiberathungen, und die Gregorianer glaubten einer Gewaltthat vorbeugen zu müssen, indem sie den sterbenden Pabst noch am Fenster sich zeigen ließen. Von einem Aufstande der Pierleonis aber, der die Gregorianer jetzt zu der äußersten Selbsthilfe, das heißt zu ihrem trügerischen und unberechtigten Vorgehen veranlassen konnte, ist in den Quellen schlechterdings nicht die Rede [2]).

Was hat denn schließlich den Sieg des Innocentius herbeigeführt, der auf so zweideutige Weise den Römischen Stuhl bestieg? Man war zu allen Zeiten geneigt, den Grund in den Vorzügen seiner Person zu suchen. Denn der Sieger hat Recht. Und je schwerer

---

1) Watterich S. 188.

2) Zöpffel S. 348 2c. hat hier offenbar zu viel gesehen. Sein Gewährsmann Hubert von Lucca vergl. bibl. 2c. S. 416 spricht von keinem Aufstande: Ceterum Petrus Leonis cum Jonathan ab eis recedens, ut corvus ille submersus vel carnium ingluvie detentus, ad fratres postea redire contempsit; et conventicula seorsum colligens altare maledictionis erigere satagebat. Quod nisi Dominus papa Honorius, quem credebant jam mortuum, se ad fenestram populo ostendisset, cum fratrum et propinquorum ac muneribus et obsequiis conductorum turba ministrorum praeco antichristi supra quod dicitur Deus, ante tempus se extulisset. Die conventicula, die seorsum gehalten werden', sind doch kein Straßenaufstand. Und alles Andere ist bloße Befürchtung, welche Hubert im Namen der Innocentianer ausspricht, aber keine Thatsache, vergl. — ante tempus se extulisset. Wäre es wirklich geschehen, so wäre dieß nicht so hypothetisch ausgedrückt.

der Kampf war, desto mehr haben sich die Anhänger Innocentius' bemüht, den Gegner mit Koth zu bewerfen, freilich dadurch am besten den schlechten Grund ihrer Sache kund gegeben. Aber historische Lügen sind schwer auszurotten, und bis heute scheint sich an diesem Punkte die schlechte Maxime bewähren zu wollen, daß an kräftiger Verläumdung doch wenigstens etwas wahr sein müsse. Die Anhänger Innocentius' haben gleich Anfangs in die Welt hinausgeschrieben von der Bestechung, durch die Petrus Leonis seine Wahl zu Stande gebracht, und von Greueln der Verwüstung und Plünderung, die er über die Römischen Kirchen gebracht. Der Cardinalbischof Petrus von Portus straft sie Lügen: es ist nichts von diesen Greueln in Rom zu sehen [1]). Die auswärtigen Parteigänger Innocentius' haben den sittlichen Charakter des Petrus Leonis angefochten, von Bernhard von Clairveaux in seiner hämischen Weise: Anaklets Ruf sei selbst vor seinen Freunden nicht sicher [2]), bis zu den wahnwitzigen und lächerlichen Erfindungen des Arnulf von Seez [3]). Niemand kann diesen im Ernste Glauben schenken. Schon Petrus von Portus hat diese Verläumdungen gewürdigt. Er will das Gericht darüber Gott überlassen. Aber dem Ankläger darf er als Vertheidiger gegenübertreten. Es genügt zu wissen, daß beide Erwählte Angesichts der ganzen Kirche, vor seinen wie vor der Gegner Augen gelebt haben. Beide weise, Beide rechtschaffen, Beide in freier Pflichterfüllung [4]). Aber diesem Zeugnisse zum Trotze will man bis heute das vorige Leben des Cardinals Petrus besser kennen, als ein berüchtigtes kennen [5]). Als ein frivoler und bestechlicher Mann, soll er sich nach des unbefangenen Eadmers Zeugniß auf einer englischen Legation erwiesen haben. Was erzählt aber Ead-

---

[1]) Depraedationem illam et crudelitatem, quam praetenditis, non videmus, bei Baronius a. a. O. S. 433.

[2]) S. Bern. opp. I. 137. — [3]) Vergl. Mon. XII. 712.

[4]) De commendatione seu vituperatione personarum, de quibus nunc sermonum varietas agitatur, non est hujus temporis judicare. Est qui quaerat et judicet. Si tamen quisquam praesto fuerit accusare, praesto erit et qui debeat respondere: praesertim cum in vestro et meo, immo totius ecclesiae conspectu uterque sapienter vixerit et honeste, et quae officii sui erant, plena hucusque exercuerit libertate. Abstinere vos potius convenit a sermonibus otiosis et verbis praecipitationis. Si de rumoribus agitur: longe se aliter habent res, quam vestrae apud me protestantur literae.

[5]) Den „ruchlosen" Petrus Pierleoni nennt ihn Zöpffel, S. 388.

mer [1])? Alles war gespannt in England auf den mächtigen hochangesehenen Cardinal, ob er mehr ausrichten würde, als seine Vorgänger. Der König Heinrich II. läßt ihn jenseits des Kanals schon durch Abgesandte in Empfang nehmen. Sie haben strenge Instruction zu sorgen, daß er keine Verbindungen im Lande anknüpfen kann, daß er ohne Zeitverlust vor ihn gebracht werde. Der König erklärt ihm dann, daß er leider keine Zeit für seine wichtige Mission habe, über die die Würdenträger seiner Kirche müßten gehört werden, beruft sich auch auf das Privilegium der Legatenfreiheit. Er speist ihn nach Eadmers ironischem Berichte mit seiner königlichen Beredtsamkeit ab — das ist die Bestechung [2]). In Canterbury wird er dann ebenso artig von der Geistlichkeit aufgenommen und er selbst ist Diplomat genug, ihre Anliegen, die seiner Mission entgegen sind, mit nichtssagenden Versprechungen zu erwidern, da er nichts weiter ausrichten kann [3]). Nur der spätere Wilhelm von Malmesbury [4]) weiß zu erzählen, daß Petrus unter allen Legaten die größte Beute in England gemacht habe, das heißt am meisten Geschenke empfangen habe, weil Jedermann sich scheute, bei dem einflußreichen Manne anzustoßen. Nach der damaligen Praxis will das nicht viel heißen, aber es widerspricht auch geradezu dem Berichte Eadmers [5]). Wo bleibt da die Anklage?

In der That hat sein Unterliegen einen anderen Grund. Seine Partei in Rom ist die alte kirchliche aus der Hildebrandischen [6]) Zeit. Aber die Jahre haben derselben einen anderen Charakter gegeben. Sie ist jetzt die lokalrömische geworden, durchsetzt von den unreinen Elementen des Factionswesens, die alte Tradition ausbeu-

---

[1]) Eadmer hist. novorum lib. VI. in Anselm cant. opp. Migne II. 519.

[2]) his horumque similibus regali facundia magnifice honoratus omnimodo se illi quidquam antiquae dignitatis derogaturum esse — spopondit —. pax itaque firma inter eos firmata est, et qui legati officio fungi in tota Britannia venerat, immunis ab omni officio tali cum ingenti pompa via, qua venerat, extra Angliam a rege missus est.

[3]) — hortatu regis et archiepiscopi magnifice a fratribus susceptus est et inter eos tridue cum jucunditate conversatus etc. etc. Das heißt, es ging alles glatt ab in Artigkeit, und der Legat machte gute Miene zum bösen Spiel.

[4]) Rer. britannicarum medii aevi scriptores Wilhelmi Malmesb. Mon. de gestis pontiff. Angl. libb. V. ed. Hamilton. 1870. S. 128.

[5]) Denn nach Eadmer wußte ihn der König so zu isoliren, daß diese Beziehungen, wenigstens in solchem Umfange gar nicht eingetreten sein können.

[6]) Vergl. darüber bei Zöpffel, bes. S. 324 und 328.

tend für persönliche örtliche Interessen, den Aufgaben der Gegenwart kaum mehr gewachsen. Eine andere Partei war durch den Investiturstreit und zumal in Rom selbst unter Calixt II. herangewachsen, und hatte in der jüngeren Generation unter den Cardinälen Raum gewonnen, welche die kirchlichen Zwecke in großartiger Politik verfolgte, den mönchischen Geist des vorigen Jahrhunderts abgestreift hatte, Concessionen und Transaktionen nicht scheute, um die Einheit der Kirche, das heißt die Herrschaft zu behaupten. Waren die früheren Gregorianer Römisch beschränkt geworden, so waren diese universell. Das Steuer der Römischen Herrschaft mußte mit anderen Maximen geführt werden, in andere Hände übergehen. Damals lag der Schwerpunkt dieser Richtung noch nicht in Rom, er lag in den Nationalkirchen, den großen Congregationen, welche dieselben umspannten, den begabten Personen, welche sie leiteten. So hat sich das außerrömische Rom seinen Papst gewählt, und hat ihn der Stadt selbst aufgezwungen.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

D. R. Hertwig's Tabellen zur Einleitung ins Neue Testament. Vierte, iu der Literatur ergänzte und zum Theil umgeänderte Ausgabe, besorgt von Hermann Weingarten, Professor der Theologie an der Universität Berlin. Berlin, G. W. F. Müller. 1872. Hochquart. 88 S.

Diese tabellarische Darstellung der Neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, erstmals im J. 1849, in dritter Auflage 1865 erschienen, bildet ein Pendant zu desselben Verfassers „Tabellen zur Einleitung in die kanon. und apokr. Bücher des Alten Testaments", deren zweite Ausgabe im Jahre 1869 Professor Dr. Kleinert in Berlin besorgt hat. Beide Tabellenwerke stellen sich die Aufgabe, „die wichtigsten Resultate der wissenschaftlichen Kritik des alt- und neutestamentlichen Kanons kurz und übersichtlich darzustellen, mithin alles nur nach Hauptzügen, ohne specielle Nuancirungen und Motivirungen möglichst objectiv hinzuzeichnen", um so dem angehenden Theologen ein willkommenes Vademecum für akademische Vorlesungen, dem Candidaten der Theologie ein Repetitorium, dem practischen Geistlichen ein fortgehendes Fachrepertorium zu bieten. Ob freilich auf einem Gebiete, wie es die sogenannte biblische Einleitungswissenschaft ihrem ganzen Wesen nach sein muß und zumal nach ihrem jetzigen Stande ist, — ob in einer Disciplin, deren Begriff selbst neuerdings problematisch geworden und die in ihrem ganzen Inhalt fast nur Probleme bietet und fast nirgends feststehende, wenigstens nirgends allseitig zugestandene Resultate, — ob hier gerade die zu übersichtlicher Mittheilung fester statistischer Thatsachen oder zur Versinnlichung der ruhigen, in Raum und Zeit sich fortbewegenden Geschichte dienende Tabellenform die geeignetste oder überhaupt nur eine zulässige, — ob auf einem solchen Feld voll contradictorischer Gegensätze, wo die Gegner fort und fort ihre Stellungen wechseln und jeden Moment Gründe und Gegengründe hin und her fliegen, eine solche kartographische Aufnahme oder statistische Fixirung wissenschaftlich möglich sei: — das sind Fragen, denen auch der geehrte Herr Herausgeber der neuen Auflage sich nicht verschlossen hat. Wenn er dennoch dem Wunsche des Verlegers, die Besorgung der nothwendig gewordenen neuen Auflage zu übernehmen, sich nicht glaubte entziehen zu dürfen, so verdient die auf diese neue Ausgabe verwendete Mühe und die in den zahlreichen Zusätzen und Aenderungen hervortretende umfassende Gelehrsamkeit und Akriebie gewiß alle Anerkennung. Dennoch aber können wir das Bedauern nicht unterdrücken, daß es nicht möglich gewesen, dem Werke diejenige Umarbeitung angedeihen zu lassen

die es dem auch bei dem jetzigen Stand der Einleitungswissenschaft, wie wir glauben, erreichbaren Ziele eines übersichtlichen Repertoriums der Neutestamentlichen Literaturgeschichte angenähert hätte. Denn gerade dann, wenn die neue, wie sie S. 2 genannt wird, „allein berechtigte Methode der Behandlung der Einleitung als historischer Wissenschaft" strenger als bisher und auch als hier geschehen, festgehalten und durchgeführt, wenn aus den Bahnen der alten, schematischen und contradictorischen in die der neuen historischen Behandlungsweise unserer Disciplin eingelenkt wird: wird es auch möglich werden, eine Menge unnützen Ballastes, veralteter Traditionen, störender Details, unfruchtbarer, die Uebersicht erschwerender, das Gedächtniß belastender Notizen und Büchertitel über Bord zu werfen und so statt des Schutthaufens der alten Einleitungsdisciplin ein klar disponirtes und darum auch bequem zu überschauendes einheitliches Gebäude des Neutestamentlichen Schriftthums aufzustellen.

Von den 16 Tabellen, in welche das Werk zerfällt, sind es zunächst die sechs ersten, die in der vorliegenden neuen Ausgabe eine wesentliche Umarbeitung erfahren haben, nämlich: 1) die Literatur der Einleitungswissenschaft, 2) die ältesten Handschriften des Neuen Testaments, 3) die apokryphischen Evangelien, 4) die Uebersetzungen, 5) die Ausgaben, 6) die hermeneutische Behandlung des Neuen Testaments. Aber gerade hier, bei diesen Fragen der sog. allgemeinen Einleitung, vermissen wir auch am meisten eine streng wissenschaftliche Methode und eine übersichtlichere Anordnung. Vor Allem gehört die dritte Tabelle, die apokryphischen Evangelien, gar nicht an diese Stelle: sie hätte vielmehr entweder bei der Uebersicht über die Evangelienliteratur (Tabelle 8. 9. 10) untergebracht, oder aber zu einer Darstellung der gesammten Apokryphenliteratur umgearbeitet werden müssen. Sodann mußte die erste und sechste Tabelle — die Literatur der Einleitungswissenschaft und die Geschichte der Hermeneutik — in eine nähere Verbindung zu einander gesetzt, daraus eine Geschichte der Schriftbehandlung in den verschiedenen Zeiten und Abtheilungen der Kirche gemacht werden, während in der vorliegenden Behandlung die erste Tabelle mit ihren verschiedenen Anhängen (aus der Einleitungsliteratur der katholischen Kirche, Allgemeine Commentare, Hilfsmittel) eine höchst fragmentarische Gestalt hat, und hier in Tabelle I die heterogensten Dinge wie Cassiodor's institutio divinarum literarum (weshalb hier der Titel scripturarum lautet, weiß ich nicht), Photius Amphilochien, Flacius clavis, Bengels apparatus criticus, Kleukers ausführliche Untersuchung der Aechtheit und Glaubwürdigkeit 2c., anhangsweise auch noch die Literatur des Lebens Jesu 2c. neben einander stehen, — macht ein Bild des unklaren Begriffs der sogen. Einleitungswissenschaft. Ganz ungeschickt geordnet ist die sechste Tabelle, sofern hier die drei Hauptperioden in der Geschichte der Hermeneutik (I, alte und mittlere Kirche, II, neuere Kirche seit der Reformation, III, die neueste Zeit) in drei Columnen neben einander gestellt resp. in einander geschoben sind, wodurch eben der Hauptwerth tabellarischer Darstellung, die klare Uebersicht über das Neben- und Nacheinander der geschichtlichen Entwicklung, fast ganz verloren geht. Auf Einzelnes hier näher einzugehen, wo eine Ergänzung oder Berichtigung wünschenswerth gewesen (z. B. bei der Literatur der antiochenischen Schule, bei Augustin, der als Urheber des vierfachen Schriftsinns zu bezeichnen, bei den ältesten griechischen und lateinischen Catenatoren, der Exegese des Mittelalters, der Humanisten, wo doch z. B. Laurentius Valla namhaft zu machen war, bei den Reformatoren, wo z. B. Luthers Commen-

tar zum Galaterbrief, Melanchthons Bearbeitung des Römerbriefs, als für die ganze protestantische Theologie epochemachend, Brenz als einer der bedeutendsten Schrifttheologen des 16. Jahrhunderts zu nennen war ꝛc.) verbietet uns der Raum. Auch bei Tabelle II: die ältesten Handschriften, besonders aber bei III: die Uebersetzungen des Neuen Testamentes hätten wir statt der blos pseudotabellarischen Aufzählnng lieber eine wirklich tabellarische d. h. historische Verarbeitung gewünscht: von Einzelheiten sei hier nur notirt der komische Druckfehler S. 5: Brasilianer Codex, statt Basilianer, und der noch bedenklichere S. 6, wonach Codex E schon von Beza soll benützt sein, was heißen soll: Beda; S. 9, die öfter wiederkehrenden Encratiden; S. 13 will die Notiz, daß Ulfila Bischof am Hämus gewesen, mit der andern, daß er seine Uebersetzung an der untern Donau verfaßt, nicht ganz stimmen; woher wissen wir denn überhaupt, wo Ulfila seine Uebersetzung ausgearbeitet? S. 14 wird Alfred d. Gr. im VIII. Jahrhundert als muthmaßlicher Verfasser der angelsächsischen Evangelienübersetzung genannt; S. 15, daß Sixtus V. für seine Vulgata die Prätension der Unfehlbarkeit erhoben, ist doch wohl zu viel gesagt, wie es andererseits bekannt ist, daß die jesuitische Anfeindung der Sixtina andere Gründe hatte, als deren Fehlerhaftigkeit; S. 17: die Bengel'sche Handausgabe des Neuen Testamentes ist nicht erst 1753, sondern 1734 zu Stuttgart, die Ausgabe von 1753 nicht zu Stuttgart, sondern zu Tübingen erschienen. Doch wir eilen zum Schluß. Die Tabellen 7—16 geben die sogenannte specielle Einleitung zu den einzelnen neutestamentliche Schriften; und zwar 7) die kanonischen Evangelien, 8) übersichtliche Darstellung der verschiedenen Hypothesen über das innere Verwandtschaftsverhältniß der vier Evangelien (wohl der nach dem jetzigen Stand der Wissenschaft am wenigsten genügende Abschnitt), 9) synoptisches Inhaltsverzeichniß der vier Evangelien, 10) die Apostelgeschichte, nebst den Missionsreisen des Apostels Paulus, 11) die Briefe des Apostels Paulus, a. die Briefe, die er während seiner Missionsreisen schrieb (warum nicht kürzer Reisebriefe?), 12) Gefangenschaftsbriefe, 13) Pastoral-Briefe, 14) Hebräerbrief, 15) die katholischen Briefe, 16) die Apokalypse, wozu der Herr Herausgeber die ausdrückliche Verwahrung vorausschickt: „die Nothwendigkeit, das im Buchhandel vergriffene Werk in seiner neuen Gestalt dem Gebrauch wieder zugänglich zu machen, hat die ursprünglich beabsichtigte durchgängige Umarbeitung dieser Tabelle unmöglich gemacht; der Herausgeber, welcher für den Inhalt die Verantwortung dem sel. Hertwig und seinen Auctoritäten überlassen muß, hat sich daher begnügen müssen, die Literatur zu ergänzen, Einiges zu streichen und einige Bemerkungen hinzuzufügen."

Gerne lassen wir diese Entschuldigung nicht blos dieser letzten apokalyptischen Tabelle, sondern auch der übrigen, mit so viel Fleiß, Verständniß und umfassendster Literaturkenntniß gearbeiteten neuen Ausgabe eines, wie es scheint, vielbenützten und vielbegehrten Buches zu Gute kommen. Und wenn wir auch manche Einzelheiten correcter, der Druckfehler weniger, die Anlage etwas strenger methodisch, die Durchführung einheitlicher, insbesondere aber die Resultate zum Theil positiver, die Referate objectiver gewünscht hätten: so wollen wir dem Werk in dieser seiner Neugestalt doch im Ganzen das Zeugniß erhöhter Brauchbarkeit für seine beabsichtigten Zwecke, das ihm „von Seiten vieler namhafter Fachgelehrten schon früher zu Theil geworden ist," nicht versagen; möchten vielmehr auch durch obige Bemerkungen nur zu seiner weiteren Verbreitung und höheren Vervollkommung ein Weniges beitragen. **Wagenmann.**

Hoffnungsstrahlen aus Gottes Wort. Fünf öffentliche Vorträge von Emil Ludwig Geering, V. D. M. Basel 1872. Verlag von Felix Schneider. IV und 70 Seiten.

Der Verfasser, unseres Wissens ein Irvingischer Prediger, behandelt in diesen Vorträgen die fünf Fragen: 1) ob die alttestamentliche Weissagung durch die Erscheinung Christi in der Niedrigkeit schon ganz erfüllt sei, so daß Weissagung und Erfüllung sich decken; 2) in wiefern durch Christi Erscheinung in der Niedrigkeit das messianische Reich schon gekommen und für uns zur Vergangenheit geworden sei oder nicht; 3) was vom tausendjährigen Reiche zu halten sei; 4) ob Israel als Volk wirklich keine Hoffnung mehr habe; 5) wie sich Israels Hoffnung als Volk von derjenigen der Kirche Christi unterscheide. Sowohl auf dem Titel dieser Schrift als in der Vorrede ist zu lesen, daß der Verfasser durch die Königsbau-Rede des Unterzeichneten, die in diesem Heft abgedruckt ist, zu seinen fünf Reden veranlaßt wurde. Ob man ihn zu dem Behufe nach Stuttgart berufen hat, um das dortige Publikum, in soweit es durch meine Rede beunruhigt worden, wieder zu beruhigen und zu stärken, oder ob ihn selber der Geist getrieben hat, Zeugniß abzulegen, vielleicht als Irving'scher Apostel oder Engel, weiß ich nicht; da sein Benehmen aber ein anständiges ist, indem er sich aller persönlichen Verunglimpfung enthalten hat, so finde ich es angemessen, meinen Gegner hier selbst einzuführen. Fünf Reden gegen Eine — der Kampf ist etwas ungleich. Doch muß ich bemerken, daß der Mann nicht nur überhaupt nichts Neues oder Schlagendes vorgebracht hat, was nicht längst gesagt und wohlbekannt wäre, was aber dadurch, daß man es, ob auch mit vielen Worten, immer wiederholt, an Wahrheit um nichts gewinnt; sondern daß er gerade den Punct, um dem es sich in meinem Thema handelte, die specielle Deutung der Weissagungen auf Ereignisse und Zustände der Gegenwart, in allen fünf Reden mit keinem Wort berührt hat. Das mag daher rühren, daß er auf blos mündliches Zutragen hin seinen Feldzug unternahm, wie auch die schiefe Fassung eines Theils seiner fünf Fragen ganz klar jene Unkenntniß des eigentlichen Streitobjects verräth. Auf die Gegenwart ist einzig das S. 24 Gesagte zu beziehen, wo wir belehrt werden: das vierte Danielische Weltreich, das römische, sei gekommen und dauere noch fort, aber seine Gestaltung zu 10 Königreichen sei noch nicht eingetreten, der letzte noch mächtigere König noch nicht erschienen u. s. w. Das ist alles; wo denn dieses römische Reich in Wirklichkeit existire, hütet er sich weislich auch nur anzudeuten. Es gehört aber doch ein bei einem gebildeten Mann ganz unfaßlicher Mangel an historischen Wahrheitssinn, eine kindliche Naivetät der Weltanschauung dazu, um in dem dermaligen Staatensystem, zu dem ja nicht blos Rußland und ganz Europa, sondern auch Amerika und nächstens Japan u. s. w. gehört, dieselbe Monarchie zu sehen, die einst, als die römische auf die macedonische u. s. f. gefolgt ist; einen Beweis für diese eigenthümliche politische Anschauung beizubringen, hat der Verfasser nicht einmal den Versuch gemacht. Da lobe ich mir den Doctor Zimpel, der 1866 frischweg erklärte, das römische Weltreich sei das napoleonische und seine nördliche Grenze die Mainlinie! — Wie leichtfertig der Verfasser über das unterrichtet war, was er bekämpfen sollte, geht auch aus dem Capitel über das tausendjährige Reich hervor. Ich hatte gesagt, es sei jedenfalls ein

schöner, eines Christen würdiger Gedanke, sich der Hoffnung hinzugeben, daß die Menschheit auch in dieser Welt einmal dahin gelange, ihr Glück im allgemeinen Frieden zu finden, statt der Selbstsucht die Liebe, statt der diplomatischen Ränke und Lügen die Wahrheit regieren zu lassen. Das wurde nun dahin verdreht, als hätte ich die Erwartung ausgesprochen, die Menschheit werde von sich aus selber auf diesen klugen Gedanken kommen, so daß es also keiner göttlichen Dazwischenkunft bedürfte. Ueber die Art und Weise, wie die Menschheit auf jene Höhe gehoben werden werde, habe ich gar nichts behauptet, so daß für eine Gottesoffenbarung als Mittel hiezu der Raum völlig frei und offen blieb; es kam nur darauf an, die Idee selbst in ihrer inneren Berechtigung und Würdigkeit auch denen zum Bewußtsein zu bringen, die ihr ganz ferne standen. Es scheint, daß in gewissen Ohren schon dies wie Rationalismus klingt, wenn man in einer solchen Vorstellung etwas Vernünftiges aufzuzeigen sich bemüht! Wenn ich aber Bedenken dagegen erhob, daß im tausendjährigen Reiche, obwohl Christus allein herrsche und Satan in Ketten liege, überdies auch nach 1 Cor. 15, 52 neben dem Auferstandenen die noch lebend Gewesenen verwandelt sind, dennoch Sünde und Tod fortdauere, wenn auch in geringerem Maß: so ist der Verfasser wenig glücklich mit seiner Lösung dieses unlösbaren Widerspruchs; S. 34 sagt er nemlich: sterben werden alsdann nur diejenigen, die absichtlich sündigen. Wenn noch absichtlich gesündigt wird, dann ist's wahrlich mit Frieden und Seligkeit in diesem Reiche höchst zweifelhaft bestellt. Freilich fügt der Verfasser seiner scharfsinniger Erklärung die Worte bei: „wie es scheint" — eine Formel, die er auch sonst mehrfach anwendet. Aber wenn das doch, wie es scheint, die einzige Lösung ist, die er selber für möglich hält, so ist damit eben, wie gesagt, nichts geholfen. — Die vierte Rede soll beweisen, daß das Volk Israel noch nach Palästina ziehen, dort sich sammeln und an die Spitze aller Nationen treten werde, und zwar eben im tausendjährigen Reich. Es war sehr unnöthig, daß der Verfasser hiefür eine Masse alttestamentlicher Stellen über die künftige Herrschaft Israels in extenso vorbrachte; denn daß die Propheten das Messiasreich nur in dieser Form sich denken konnten, wissen auch wir; die Frage ist nur die, ob an die Stelle des Israel nach dem Fleisch nicht das neutestamtliche Gottesvolk — cf. 1 Petr. 2, 9 — getreten sei. Und wieder handelte es sich zunächst um eine Frage der Gegenwart; wer die Judenschaft in ihrer dermaligen Existenz ansieht, kann denn der sich auch nur eine Möglichkeit denken, daß sie, statt in London, in Paris, in Hamburg sich in großen Bankhäusern zu etabliren, aufs erste Signal — zu dem besagter Magister Zimpel die Trompete dem Napoleon an den Mund setzte — sich zusammenthun, alles im Stich lassen und nach Jerusalem ziehen werde? Aber ganz abgesehen hievon lege ich den Hauptaccent darauf, daß Paulus — was der Verfasser gar nicht zu bemerken scheint — als das höchste Ziel Israels nur seine Bekehrung, seine Einverleibung in die Kirche, nicht aber eine dominirende Stellung desselben als Nation vorhersieht. Uns ist das, aufrichtig gestanden, ein Trost; wenn die Juden als Nation das Protectorat über alle andern Nationen führen würden, dann wäre das Glück dieser letztern ein sehr mäßiges; selbst ein bekehrtes Judenvolk wird seinen Nationalcharacter schwerlich ändern. — Doch unser Verfasser hält seine fünfte Rede darüber, daß diese Hoffnung Israels nicht identisch sei mit der Hoffnung der Kirche; dieser gilt die Verheißung, daß sie in den Wolken, in der Luft um den Herrn werde versammelt werden und allda mit ihm herr-

chen. (S. 61 f.) „Nicht zum irdischen Jerusalem, so wenig als zum Berg Sinai, sondern zum himmlischen Jerusalem ist die Kirche gekommen, zu dem Jerusalem, das droben ist, als das wahre Israel Gottes.“ Und doch soll nach Seite 57 Jerusalem, das irdische nemlich, wieder aufgebaut und mit einem neuen Tempel versehen, das Bethaus sein für alle Völker, und es soll die ganze Erde bedeckt sein mit Erkenntniß des wahren Gottes. Wenn aber Juden und Heiden allesammt bekehrt sind: gehören sie denn nicht auch von Gottes- und Rechtswegen zur Kirche? Wenn jene ihren Wohnsitz auf Erden, ihr Bethaus im irdischen Jerusalem haben, die Kirche aber in einer höheren Region thront, wo ist denn dann außer den schon Auferstandenen noch die Kirche? An diesem Puncte kommt der Irvingianer zum Vorschein; denn diese höchstbevorzugten sind dann natürlich nur die Glieder dieser apostolischen Genossenschaft. Der Verfasser spricht das nicht aus, aber nur so gefaßt hat die ganze Ausführung einen klaren Sinn. Das ist wenigstens consequent, während diejenigen, die vom kirchlich-orthodoxen Standpunkt aus ähnliche Theorien aufstellen, sich nur durch unklare Vorstellungen oder Redensarten über sehr schwierige Fragen hinwegsetzen. Im Uebrigen hat der Verfasser den Irvingianismus nirgends merklich hervortreten lassen; nur wer diese religiöse Richtung näher kennt, findet hin und wieder die derselben zugehörigen Lieblingsvorstellungen, aber der Verfasser nahm geziemende Rücksicht auf die größere Oeffentlichkeit seines Auftretens und es ist ihm zur Ehre zu rechnen, daß er der Versuchung widerstand, bei dieser Gelegenheit Propaganda für seine Partei zu machen. Freilich glaubt er nach S. 4 gerade diese Oeffentlichkeit der Verhandlung entschuldigen zu müssen, nemlich damit, daß ja ich „ohne sein Zuthun“ die Sache schon vor das große Publikum gebracht habe. Also eigentlich sieht er doch darin ein Profanirung. Nun, darüber habe ich mich in der Rede selbst sattsam ausgesprochen und kann deßhalb mit der Bemerkung schließen, daß, wenn nichts Triftigeres gegen mich vorgebracht wird, als diese fünf Vorträge enthalten, ein Grund zum Widerruf in keiner Beziehung für mich vorliegt.

Tübingen. Palmer.

Die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten und Japhetiten. Von J. G. Müller, der Philosophie und Theologie Doctor, der Theologie ordentlichem Professor in Basel. Gotha, Rud. Besser 1872. S. VI. und 300 S.

Bisher hat man die Semiten den Japhetiten und Chamiten als besondern Völkertypus gleichgestellt; über die Entstehung jener Völkergruppe hat man indeß weniger nachgedacht, höchstens an der Hand kühner Sprachvergleichungsversuche einige Schritte in das Dunkel der Vorzeit gewagt. Der Verfasser als Ethnograph und Religionshistoriker längst rühmlich bekannt, sucht unsre Ansicht über die Semiten richtig zu stellen. Sein Ergebniß ist neu und frappant — und gleichwohl müssen wir ihm wenigstens darin beistimmen, daß viele Glieder seiner Beweisführung sich aufs engste an bisherige Resultate der besonnenen Forschung anschließen. In der wichtigsten Vorfrage, welche Völker zu den Semiten zu rechnen seien, stützt er sich besonders auf die Völkertafel, und erhärtet, daß dieselbe die Völkerfamilien ethnographisch ordne, nicht nach ihren Wohnsitzen, noch weniger nach nationaler Sympathie und Antipathie, oder nach den verschiedenen Gottesprincipien.

Nach Gen. 10. nämlich gehören zu den Semiten nicht die Cananiter oder Phönicier, trotz ihrer Sprache. Ueberhaupt sei die Sprache als solche nicht ohne Weiteres zu ethnographischen Schlüssen geeignet, sofern Sprachvertauschungen bei Völkerwanderungen stets in reichem Maaße erscheinen. Daß die Hebräer, nach dem Süden vorgehend, die Sprache der Cananiter angenommen hätten, ist heute von den Meisten als höchst wahrscheinlich angenommen, freilich meist in der Form, daß es sich hier nur um eine leichte Dialektsänderung gehandelt habe. Die historische Analogie gebietet aber auch stärkere Vertauschungen als möglich anzunehmen, mit Hinblick auf die Westgothen in Spanien, Franken in Gallien, Langobarden in Norditalien und auf die fortwährende Germanisirung von Slaven. — Was ist aber semitische Sprache? Der Verfasser ist überzeugt, daß das Semitische mit dem Chamitischen, also besonders dem Aegyptischen in engster Verwandtschaft stehe. Er stützt sich hier besonders auf Th. Benfey, der diese eine Behauptung bekanntlich vor fast dreißig Jahren ausführlich dargelegt, neuerdings (1869) noch im Wesentlichen aufrecht erhalten habe. Dazu kommen die Nachweise von Schwartze bei Bunsen und Aehnliche. Brugsch plaidirt gleichfalls für eine enge Verwandtschaft, vorzüglich hinsichtlich des Altägyptischen. Freilich hätten sich, wie Benfey sagte, schon vor der Ausbildung der meisten flexiven Formen die Sprachen individuell entwickelt. Die ziemlich umfangreiche Uebereinstimmung im Wortvorrathe kann hier allein freilich nicht entscheiden. Demnach sträuben sich noch heute viele Semitologen gegen die Anerkenuung einer originalen Sprachverwandtschaft, trotzdem daß auch das Altäthiopische (Gheez) ebensowohl semitischen Character zeigt, wie dem Aegyptischen nahe steht, während das Gleiche von den libyschen Sprachen Nordafrika's gilt. Das Problem hat eine doppelte Seite. Einmal kommen ja nicht das heute in Schriftdenkmalen uns vorliegende Semitische mit dem Koptischen zur Vergleichung, sondern beide in einer nahezu vorhistorischen Urgestalt, deren Ermittelung die größten Schwierigkeiten hat. Für's Andre ist die Frage methodischer Art, ob nämlich auch abgesehen von dem Flexionscharacter von Verwandtschaft geredet werden könne. Heute neigen noch Viele dahin, die letztere Frage zu verneinen, obgleich die Flexion im engern Sinne mehr und mehr sich als eine spätere Phase der Sprachentwickelung herausstellt, besonders da, wo das Gesetz der Agglutination die Flexion beherrscht. Bei den weiteren Schlüssen des Verfassers handelt es sich nun vornehmlich um den ethnographischen Grundcharacter der sogenannten „Chaldäer". Sind diese gleich den Karduchen, so ist ihr indogermanischer Typus gesichert. In der That stimmen damit eine ganze Reihe von Erscheinungen. Nun kommt erst zur wahren Geltung jene reichlich von der Bibel wie von den griechischen Schriftstellern bezeugte starke Einwirkung der Cuschiten auf die älteste Kultur und Ausgestaltung Mesopotamiens. In den assyrischen Keilinschriften sind freilich „semitische Elemente" nachgewiesen, aber der wirkliche Typus der Sprache liegt noch sehr im Dunkel. In jedem Falle war Mesopotamien ein Kreuzungsort sehr verschiedener Sprachtypen, unter denen Arisches noch spät eine bedeutende Stellung einnahm. Seien doch die Namen der chaldäischen Könige nur arisch, nicht semitisch zu deuten! Und fast dasselbe sei der Fall mit den assyrischen. Da nun Assyrisch und Syrisch bei den Griechen stets verwechselt wird, da ferner Lud der Sohn Sem's ist, aber die Lydier theils indogermanische Elemente zeigen theils mit Aegyptern und Phöniciern verwandt und verbündet erscheinen, so ergiebt

ch aus solchen Combinationen die These des Verfassers, daß nämlich die Se-
iten ursprünglich Indogermanen seien, aber auf ihrer Wanderung nach Süden
n vielfach ihre Sprache chamitisirt hätten, während Bräuche, Sitten, religiöse
nschauungen sich viel zäher erhalten hätten. In der That quellen ja die Se-
iten aus den armenischen Hochlanden hervor — und eben hier, sowie nördlich
nd östlich finden wir Indogermanen. Ein intactes Gebiet als Ursitz der ächten
Semiten finden wir nirgend, auch nicht in Arabien, in welches grade die ächt-
semitischen" Stämme in ziemlich später Zeit eingewandert sind. In den beiden
Schlußbüchern sucht der Verfasser mit großem Geschick und bewundernswürdiger
Belesenheit den Hyksos wie den Philistern den Character als chamitisirten Indo-
germanen zu vindiciren.

Leugnen läßt sich freilich nicht, daß die Hauptfundamente der Beweisführung
uf Wahrscheinlichkeiten beruhen, deren wissenschaftliche Evidenz indeß noch
Manches zu wünschen übrig läßt — aber ebenso wenig, daß damit eine Menge
on alten Nachrichten, die man bisher im Grunde nur zurückschob, ohne ihre
Tragweite zu überlegen, plötzlich zum Rechte kommt und daß von linguistischer
Basis aus entscheidende Verdicte gegen die These kaum mit Sicherheit zu
fällen sind. Ueberraschend sind dabei die Ausblicke, die sie uns in Vorderasien
gestattet. Die weiten Gebiete von Nordostafrika, Arabien, Syrien bis Meso-
potamien waren ursprünglich von Chamiten bedeckt. Sie sind die eigentlichen
Träger der äußern Civilisation, die seit den Zeiten von Pythagoras und Hero-
dot an Aegypten bewundert worden ist, obgleich diese Männer jene hohe Civili-
sation bereits im Stadium der absterbenden Verknöcherung sahen. Die Cuschiten
oder Aethiopen repräsentiren die Jugendkraft dieser chamitischen Entwickelung
in älterer Zeit, in späterer die Phönicier. Sie haben die Naturbewältigung in
hohem Grade geübt, waren Staatengründer, überhaupt in practischer
Richtung thätig. Die Indogermanen vertreten aber die höhere Geistescultur; sie
bringen das ideale Moment, und im Conflux beider Strömungen entsteht jenes
Geschlecht der Semiten mit seiner wunderbaren weltgeschichtlichen Bedeutung.
Und einen ähnlichen mächtig befruchtenden Einfluß üben später die Chamiten und
Semiten auf die Hellenen. — Auch die Folgerungen, welche diese neue Idee auf
die Gesammtanschauung und das Verständniß der israelitischen Religion haben
muß, hat der Verfasser umsichtig und maaßvoll berührt, sollten sich auch manche
seiner Ausführungen als weniger haltbar erweisen. Jene Combinationen zwi-
schen Gen. 1 bis 3 mit altarischen Vorstellungen, wie sie neulich noch Spiegel
in seiner eranischen Alterthumskunde aufstellte, freilich unter dem entschiedenen
Widerspruch von Max Müller, konnten an sich wenig Vertrauen einflößen,
gewinnen indeß auf der Basis jener neuen Forschungen unsres Verfassers ein
eigenthümliches Recht. Freilich können wir nicht unterlassen, hier überall zur
größten Vorsicht zu ermahnen, vollends wenn man das Gebiet der Etymologisi-
rung sowie der Ideenvergleichung betritt. Grade die geistreichsten Forscher erlie-
gen dem bestrickenden Zauber, der in solchen Studien bekanntlich stets liegt. Die
Verwandtschaft zwischen Aegyptisch und Syro-arabisch ist doch noch zu wenig
erwiesen, und damit fiele jedenfalls Eine Hauptstütze der Hypothese.

Jena. L. Diestel.

1) Christi Leben und Lehre, besungen von Otfried. Aus dem Althochdeutschen übersetzt von Johann Kelle. Prag, Tempsky 1870. VII und 512 S. 8.

2) Der Heliand oder die altsächsische Evangelien-Harmonie. Uebersetzung in Stabreimen nebst einem Anhange von C. W. M. Grein. Zweite, durchaus neue Bearbeitung. Kassel, Krieger 1869. 8.

1) Recht zeitgemäß, und darum gewiß auch vielen Freunden mittelalterlich deutschen Christenthums und Schriftthums höchst erwünscht ist eben jetzt im Herbste des Jahres 1870, die erste vollständige neuhochdeutsche Uebersetzung von Otfrieds althochdeutschen Evangelienbuch der „Krist" (wie sein verdienter früherer Herausgeber Graff im Jahr 1831 es genannt hat) erschienen, — ein tausendjähriges Ehrengedächtniß für den Weissenburger Mönch, der ja gerade ums Jahr 870 (oder doch in dem Decennium 860—70, jedenfalls also in den Anfangsjahren der politischen und nationalen Sonderexistenz Deutschlands) sein Werk vollendet hat, — und zugleich ein friedliches Gegenstück zu dem blutigen Ruhmeskranz, womit der Name der alten elsässischen Benedictiner Abtei und deutschen Reichsstadt Weissenburg in dem Jahr des deutschen Krieges und Sieges ist geschmückt worden. Und auch das möge bei dieser Gelegenheit unvergessen sein, daß es gerade 300 Jahre sind, seit der vielgeschmähte, aber auch vielverdiente Slawe Matthias Flacius das deutsche Volk und die evangelische Kirche mit der ersten Ausgabe dieses ehrwürdigen Denkmals deutscher Sprache, deutscher Dichtkunst und deutschen Christenthums beschenkt hat: sie erschien zu Basel 1571 unter dem Titel „Otfridi Evangeliorum liber: veterum Germanorum grammaticae, poëseos, theologiae praeclarum monimentum. Evangelienbuch in altfrenckischen Reimen, durch Otfrieden von Weissenburg, Münch zu St. Gallen, vor siebenhundert jaren beschrieben, jetzt aber mit gunst des gestrengen ehrwürdigen Herrn Riedesel, der alten Teutschen sprache und gottesforcht zu erlernen, in truck verfertiget." Nachdem schon im J. 1531 der Elsasser Beatus Rhenanus von Schlettstadt in seiner deutschen Geschichte (Rerum germanicarum libri tres) das Werk Otfrieds rühmend erwähnt hatte, gelang es nach langem Suchen dem unermüdlichen Forscher Flacius oder einem seiner Gehilfen, eine Handschrift desselben, wie es scheint in Augsburg, zu entdecken und, mit Hülfe einer durch Dr. Achilles Gasser gelieferte Abschrift, dieselbe zum Abdruck zu bringen — in der doppelten Absicht, durch die Herausgabe dieses thesaurus egregius antiquitatis Teutonum dem deutschen Volke als dem Volke der Reformation einen Zoll des Dankes zu entrichten, und zugleich in dem Mönch Otfried einen neuen testis veritatis aus alter Zeit, einen Zeugen für das evangelische Schrift- und Heilsprincip, wider die römische Kirche in's Feld zu stellen. Denn wie Ulfilas im vierten, so sei Otfried im neunten Jahrhundert ein Beweis dafür, wie wenig man damals noch daran gedacht, dem christlichen Volk die heilige Schrift zu verschließen; und in Otfrieds Eingangsgebet (bei Kelle S. 3 ff.) worin dieser „seinen Glauben und wahre endliche Meinung oder die Hauptsumme des ganzen Buches bekenne", findet Flacius ein ausdrückliches Zeugniß für den Glauben, daß wir umsonst ohne unser Verdienst durch Christum selig werden. Es ist die Stelle V. 77 ff., die in Kelle's Uebersetzung (S. 5 ff.) etwa

o lautet: „Und wenn Du aus der Menge einst Auswählest Deine Dienerschaft: Dann laß auch mich, o Du mein Herr! · Bei Deiner Trauten immer sein! Daß ich dort immer freue mich Vor Deinem hehren Angesicht ꝛc.; **durch mein Verdienst geschieht es nicht, Vielmehr wahrhaftig und gewiß durch Deine Gnade nur allein**": also allerdings das augustinische Bekenntniß der sola gratia, das nur eben von der reformatorischen justificatio per solam fidem noch wesentlich verschieden ist.

Es mögen die angeführten Worte zugleich als Probe dienen von der hier vorliegenden neuen und ersten vollständigen neuhochdeutschen Uebersetzung des Otfried'schen Evangelienbuches, womit uns Herr Kelle beschenkt und womit er seinen, unter den germanistischen Fachgenossen längst anerkannten Verdiensten um Otfried ein neues hinzugefügt hat. Derselbe Gelehrte hat nemlich in seinem großen, vor bereits funfzehn Jahren begonnenen, demnächst mit einem dritten Bande abzuschließenden Werke (Otfrieds von Weissenburg Evangelienbuch. Text, Einleitung, Grammatik, Metrik, Glossar. Regensburg, Manz 1856 ff.) nicht bloß die sorgfältigste Textausgabe des Gedichtes geliefert, sondern auch über den Dichter, die Abfassungszeit, Werth, Veranlassung und Zweck des Gedichtes, über die Handschriften und Ausgaben desselben, insbesondere aber über die Sprache Otfrieds, seine Formen- und Lautlehre u. s. w. in so ausführlicher und gründlicher Weise gehandelt, daß wir in ihm gewiß den competentesten Kenner und zuverlässigsten Uebersetzer dankbarst begrüßen dürfen. Um so mehr müssen wir bedauern, daß es dem Herrn Verfasser nicht gefallen hat, dieser Uebersetzung eine kurze, die Hauptpunkte über Otfried und sein Werk in populärer Form mittheilende Einleitung vorauszuschicken und einige das Verständniß des Einzelnen erleichternde Anmerkungen beizugeben. Wir hoffen, der Herr Verfasser werde nach Beendigung seines großen Werkes diesem Wunsche nachträglich entsprechen und dadurch mithelfen, jenes praeclarum monumentum deutscher Theologie, wie Flacius es nennt, auch dem Verständniß der nicht speciell fachgelehrten Leser des neunzehnten Jahrhunderts näher zu bringen.

2) Wenn wir in Kelle's Otfried die erste neuhochdeutsche Uebersetzung der althochdeutschen Evangelienharmonie begrüßen; so ist das noch ältere, originellere und vollständigere Gegenstück des „Krist", der altsächsische „**Heliand**", — jenes Werk, das wie kein zweites die erste jugendfrische Aneignung des Christenthums von Seiten des deutschen Geistes wiederspiegelt, jene Blüthe christlich-volksthümlicher Poesie, welche dem mit Blut gedüngten Boden des Sachsenlandes dicht nach Carls Siegen entsprossen ist (Rettberg), jener erste auf deutschem Boden gemachte und von keinem Späteren übertroffene oder auch nur erreichte Versuch, die evangelische Geschichte episch zu gestalten (Bartsch) — in den letzten Decennien ziemlich häufig übersetzt, nachgebildet, commentirt oder zum Gegenstand chronologischer, kritischer, historischer, sprachlicher ꝛc. Untersuchung gemacht worden. Kannegießer, Simrok, Köne, Rapp, Grein haben Uebersetzungen von verschiedenem Werthe geliefert; die culturhistorische Bedeutung des Heliand hat bekanntlich besonders Vilmar ans Licht gestellt; neuestens hat die interessante Frage nach den Quellen und der Abfassungszeit des Heliand die gelehrte Forschung mehrfach beschäftigt, indem E. Windisch (der Heliand und seine Quellen. Leipzig, 1868) nachzuweisen versuchte, daß der sächsische Dichter nicht blos die lateinische Evangelienharmonie des Ammonius (Tatian), sondern auch die Evangelien selbst, so wie

die Commentare des Rabanus Maurus, Beda, Alcuin benutzt habe, woraus dann weiter gefolgert wird, einmal daß der Verfasser nicht, wie man früher wohl annahm, ein ungelehrter Volkssänger gewesen sein kann, sondern ein mit der exegetischen Literatur jener Zeit vertrauter Mann, also ohne Zweifel Geistlicher oder Mönch, — und zweitens hinsichtlich der Chronologie: daß der Heliand nicht vor c. 825, jedenfalls nicht vor der Herausgabe von Raban Matthäus Commentar (821) verfaßt sein könne, wahrscheinlich aber, wie Windisch glaubt, in dem Decennium von 825—35. Diesen Aufstellungen von Windisch ist neuestens Grein theils in der Schlußabhandlung zu obiger Uebersetzung, theils in einem eigenen ausführlichen Werke theilweise entgegengetreten, indem er insbesondere die Benutzung des Raban'schen Commentars bestreitet und die Abfassung vor das Jahr 820 setzt. Es kann nicht dieses Ortes sein, die beiderseitigen Gründe näher zu prüfen; wir möchten nur darauf hinweisen, daß hier auch für die theologische und kirchengeschichtliche Forschung noch ein reiches Feld ist, wenn es sich darum handelt, das Verhältniß der beiden Evangeliendichtungen, des Krist wie Heliand, zu der gleichzeitigen und ältern Literatur — zu der lateinischen Harmonie des Victor von Capua, zu Beda, Raban, Haymo, Walafried rc. und den andern Exegeten des karolingischen Zeitalters genauer zu ermitteln. Indessen wird solchen Lesern, denen das Verständniß des Originals zu fern steht, die neue Bearbeitung der Grein'schen Heliandübersetzung (die erste erschien bereits 1854 zu Rinteln) willkommen sein. Sie stellt sich die Aufgabe, durch möglichst getreue Nachbildung des Originals, insbesondere durch Beibehaltung der Form des Stabreims oder der Alliteration das ursprüngliche Colorit, so weit als dieß in der neuhochdeutschen Sprache zu erreichen war, wiederzugeben. Daß es dabei einerseits ohne einzelne Härten, andrerseits ohne manche Abweichungen vom Grundtext nicht abging, versteht sich von selbst: es liegt das aber im Wesen aller Uebersetzungen, und wer an dem Einen oder Andern sich stößet, der möge eben ans Original sich halten. Wem das zu fern liegt, dem können wir den Grein'schen Heliand wie den Kellesche Otfried als die zwei besten Uebersetzungen, die wir bis jetzt von jenen zwei Erstlingswerken christlichgermanischer Evangeliendichtung und Evangelienbetrachtung besitzen, bestens empfehlen.

Wagenmann.

Das Spiel von den zehn Jungfrauen, eine Opera seria, gegeben zu Eisenach am 24. April 1322, übertragen und zeitgeschichtlich behandelt von Dr. Albert Freybe, Gymnasiallehrer in Parchim. Leipzig, Naumann 1870. 8.

Unter all jenen für die Geschichte der mittelalterlichen Frömmigkeit und für die deutsche Literaturgeschichte so merkwürdigen „Spielen" oder „geistlichen Dramen" des deutschen Mittelalters hat — neben dem Spiel von der Frau Jutte oder der Päpstin Johanna — kaum eines größere Berühmtheit erlangt als das sogenannte „große thüringische Mysterium", oder das „Spiel von den zehn Jungfrauen", das aus einer deutschen Handschrift des 15. Jahrhunderts zuerst von F. Stephan, 1847, dann von L. Bechstein 1855 ist herausgegeben worden. Es ist dasselbe, wie man vermuthet, identisch mit einem ludus de decem virginibus der im Jahr 1322 auf dem Marktplatze zu Eisenach von den dortigen Prediger-Mönchen und

ihren Schülern aufgeführt wurde, und der auf den anwesenden Landgrafen von Thüringen, Friedrich mit der gebissenen Wange, einen so erschütternden Eindruck soll gemacht haben, daß derselbe einige Tage darauf vom Schlage getroffen sei, woran er nach längerem Hinsiechen gestorben. Eine neu-hochdeutsche Uebersetzung dieses Spiels giebt die anliegende Schrift nebst ausführlichen Anmerkungen. — Das religiöse und kirchengeschichtliche Interesse dieses Stückes liegt vorzugsweise darin, daß sich in demselben ein Zug von jener (wir möchten nicht sagen reformatorischen, sondern zunächst nur asketischen) Reaction deutscher Frömmigkeit gegen den äußerlichen Heilsmechanismus der römischen Kirche zeigt, — ein Gefühl davon, daß weder die Heilsanstalten der Kirche mit ihrem Meßopfer und Bußsacrament, noch auch die Jungfrau Maria und alle Heiligen Gottes mit ihrer Fürbitte „Gnade erwerben" können ohne wahre Buße und Reue, ohne das eigene Büßen und Thun des Sünders. Das ist freilich noch lange nicht der evangelische Rechtfertigungsglaube, sondern im geraden Gegensatz zu diesem jener in der Höhenzeit des Mittelalters, seit dem dreizehnten Jahrhundert, sich vollziehende Bruch und Fortschritt des christlichen Bewußtseins, der in dem Entstehen der Bettelorden, insbesondere in der franziskanischen Askese und der dominikanischen Mystik seinen Ausdruck gefunden hat. Das Vertrauen auf die Fürbitte der Heiligen und die klerikalen Heilsvermittlungen der Kirche ist wankend geworden: man flüchtet sich aber nicht in den Gottesfrieden der Glaubensgerechtigkeit, sondern wirft sich hinein in die Glut und den Eifer des eignen Büßens und Verdienens. In der Glut des Bußschmerzes, in die Vielgeschäftigkeit der eigenen merita, die wenn nicht de condigno, so doch de congruo auf einen göttlichen Lohn Anspruch haben, glaubt man das Mittel zum Heilserwerb zu haben, bringt es mit dem Allen aber doch zu keiner Heilsgewißheit, sondern ist genöthigt, den Defect der eigenen Verdienste durch den Ueberschuß der fremden merita aus dem Schatz der Kirche zu ergänzen. Unrichtig also ist es, wenn der Verfasser meint, der dogmatisirte Inhalt des Spiels der 3. J. gehe sogar über Luthers Anfänge weit hinaus und sei identisch mit der evangelischen Gnadenlehre.

In diesem zeit- und kirchengeschichtlichen Zusammenhang betrachtet, ist jenes Spiel von den zehn Jungfrauen mit der Erzählung des Chronisten von dem überwältigenden Eindruck, den es gemacht haben soll, gewiß höchst charakteristisch. — Die neuhochdeutsche Uebersetzung Freybe's (eine frühere Uebertragung hat L. Bechstein, eine zweite Ludwig Ettmüller, 1867 gegeben) gründet sich auf eine Vergleichung der zwei bekannten Texte, des schon früher bekannten der Mühlhäuser Handschrift und eines erst neuerdings (1865) in Pfeiffers Germania publicirten; sie ist möglichst treu und doch zugleich lesbar. Die beigegebene Abhandlung erörtert die einschlagenden literarischen, historischen und theologischen Fragen und liefert dankenswerthe Beiträge zum Verständniß jener merkwürdigen, mittelalterlichen Dichtung. Jene Angabe in Betreff des überwältigenden Eindrucks, den die Aufführung des Spiels von den zehn Jungfrauen auf den Landgrafen von Thüringen gemacht haben soll, bedarf übrigens nach den neuesten Nachweisungen Wegele's (Friedrich der Freidigen, Nördlinge, 1870) einer theilweisen Berichtigung: Wegele weist nach, daß Friedrich schon seit 1320, also zwei Jahre vor der verhängnißvollen Aufführung in ein unheilbares Siechthum verfallen war, also nicht erst durch den erschütternden Eindruck der Aufführung in Krankheit gefallen ist.

Ein Weihnachtsspiel aus einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, nach einer Abschrift Vilmar's und mit dessen Anmerkungen herausgegeben von K. W. Piderit. Parchim, Wehdemann 1869. 8.

Dieses aus dem Nachlaß des Theologen Vilmar herausgegebene Weihnachtsspiel ist dadurch interessant, daß sich darin eine Reminiscenz aus dem obigen Spiel von den 10 Jungfrauen findet, wodurch sich auch für die Entstehungszeit desselben ein, freilich nur annäherndes Datum ergiebt. Die Sprache weist auf Hessen, und da auch ein anderes hessisches Drama, das sogenannte Alsfelder Passionsspiel, Reminiscenzen aus dem Thüringer Spiel zeigt: so ergeben sich hieraus Blicke in den geschichtlichen Zusammenhang jener religiösen Poesie der Schlußperiode des Mittelalters, deren weitere Verfolgung für den deutschen Kirchenhistoriker ebenso interessant ist, wie für den Literarhistoriker. Freilich wird die theologische Verwerthung dieser Denkmäler erst dann möglich sein, wenn uns die Literarhistoriker noch weiteres Material dafür werden geliefert haben. Aber schon jetzt dürfte es am Platze sein, diese wichtigen Beiträge für die Kunde des deutschen Geistes und mittelalterlichen Frömmigkeit auch der Beachtung der Theologen zu empfehlen. Insbesondere ist es z. B. die Dämonologie, die Geschichte der Vorstellungen vom Teufel u. A., was aus dem vorliegenden Weihnachtsstück Licht empfängt.

Wagenmann.

Pasig, Johannes VI., Bischof von Meißen, ein Beitrag zur sächsischen Kirchen- und Landesgeschichte. Leipzig 1867. VII. u. 285 S. —

Wir haben hier das Leben eines Kirchenfürsten aus der Zeit unmittelbar vor der Reformation vor uns, der, politisch und religiös, wohl eine ehrenwerthe Persönlichkeit und beschienen am Abende seines Lebens von der aufgehenden Sonne des Evangeliums, doch zu den Vorläufern der großen Geistesthat nicht zu zählen ist. Wir nahmen deßhalb das Buch mit einer gewissen Besorgniß zur Hand, und in der That gewähren die beiden ersten Abschnitte, welche die äußeren Lebensumstände und die Thätigkeit des Bischofs als weltlichen Landesherrn schildern, kein tiefergehendes Interesse. Dagegen stellt der 3. Theil, der den Bischof als kirchlichen Oberhirten zeichnet, den Helden mehr in Beziehung zu der großen Zeit, in der er lebte, und das Interesse an demselben steigert sich bis zum Ende. Wir lernen in ihm einen großen und edlen Charakter kennen, der seine Zeit begriffen hat, der, wenn er auch eine Reformation auf nur äußerlichem Wege erreichen zu können glaubte, doch die Nothwendigkeit einer solchen einsah und Rückkehr zur Bibel forderte: „So oft ich in der Bibel lese, finde ich in derselben eine ganze andere Religion, als wir jetzt haben, und ist jene von unseren Gebräuchen und Einrichtungen völlig verschieden." Die von dem Verfasser eingehend behandelten statuta synodalia des Johannes geben ein interessantes Bild von dem klerikalen und kirchlichen Leben jener Tage, von der wissenschaftlichen Bildung auf geistlichem Gebiete, von dem Verhalten der Träger des geistlichen Amtes, ebensowie die genaue Analyse und Beschreibung der liturgischen Arbeiten unseres Helden einen interessanten Beitrag zur Kirchengeschichte des 15 Jahrhunderts liefern. (Wir machen hierbei auf den bisher unbekannten, S. 114 abgedruckten Hymnus; gloriosi salvatoris aufmerksam.) Der 4. Abschnitt, mancherlei Anfechtungen und

Kämpfe, wirft ebenfalls ein Licht auf die Zeit und gewährt ein historisches Interesse; besonders charakteristisch ist der Kampf des Bischofs gegen den Ablaßhandel Tetzels, dem gegenüber er zuletzt schweigen muß. Der letzte Theil endlich bespricht die aufgehende Reformation. In seiner Klarheit über die Gebrechen der Zeit, in seiner Feindschaft gegen den mechanischen Gottesdienst, gegen Ablaß und Armenwesen erscheint Johannes VI. als ein Geistesverwandter des Johannes von Staupitz. Von persönlichen Berührungen mit Luther ist nichts bekannt. Beigegeben ist als Anhang Johannis de Salhausen Episcopi Misnensis administrationis Epitome und Benedictionale sive Agenda secundum ritum et consuetudinem ingenuae ecclesiae Misnensis. — Wir empfehlen das Buch als einen interessanten Beitrag auch zur Sittengeschichte der vorreformatorischen Jahrzehnte. Im Abdrucke der Quellen hätte sich wohl eine größere Beschränkung empfohlen.

Dresden. Dr. R. Hempel.

Studien en Bijdragen op't gebied der Historische Theologie, verzameld door W. Moll en J. G. de Hoop Scheffer, Hoogleerare te Amsterdam. Erste Stuk. Amsterdam & Utrecht, 1871.

In zwanglosen Heften von 8 bis 10 Bogen, wovon je drei einen afzonderlijk verkrijgbaren Band bilden, wollen die auf den Titel genannten, durch frühere Arbeiten in der gelehrten Welt bereits rühmlich bekannten holländischen Theologen, im Verein mit einer großen Zahl ihrer Landsleute (worunter wir z. B. die auch in Deutschland bekannten Namen Delprat, Hoekstra, Kuenen, Kuyper, Muller, Muurling, van Vloten u. a. bemerken) Studien und Beiträge zur historischen Theologie, wie es scheint vorzugsweise zur Niederländischen Kirchengeschichte bieten, die bei dem innigen Zusammenhang, der ja stets zwischen holländischer und deutscher Literatur und Kirche bestanden hat und der, wie wir hoffen, in der Zukunft zwischen beiden Schwesterliteraturen nach Wegräumung mancher Störungen neu sich beleben wird, gewiß auch in Deutschland Beachtung finden werden. Diese verdient aus dem vorliegenden Hefte vor Allem die erste größere Abhandlung von de Hoop Scheffer über die Anfänge der Reformation in den Niederlanden, Geschiedenis der Hervo ming in Nederland, van haar ontstaan tot 1531, worin wichtige quellenmäßige Ergänzungen und Berichtigungen zur Geschichte der Anfänge der reformatorischen Bewegung in den Niederlanden gegeben sind. Je dürftiger unsere Kunde gerade von diesem Theil der niederländischen Reformationsgeschichte bisher gewesen, desto dankenswerther ist das reiche Material, das der Verfasser hier erstmals beibringt. Er theilt jenen Zeitraum chronologisch in 3 Capitel: 1) von dem Erscheinen der ersten Spuren reformatorischer Gesinnung bis zu dem Plakat vom 29. April 1522 (Verkündigung des Wormser Edicts) und zum Anfang der Verfolgung, oder Anfang der Reformation, 2) vom Beginn der Verfolgung bis zum Martyrertod des de Bakker, 15. Sept. 1525, oder der Kampf der Reformation, 3) die Unterdrückung der Reformation, von jenem Martyrertod bis zum Auftreten des Wiedertäuferthums, zu Ende 1530.

Vorerst erhalten wir nun das erste Capitel, in diesem aber eine reiche Fülle von Belehrung nicht blos für die niederländische, sondern zugleich für die allgemeine Reformationsgeschichte. Wir dürfen wohl hoffen, seiner Zeit, wenn die

verdienstliche Arbeit des Herrn de Hoop vollendet vorliegt, eine deutsche Uebersetzung oder doch einen deutschen Auszug derselben auch für solche Leser zu erhalten, denen die holländische Sprache unbekannt ist. Den Rest des vorliegenden Heftes bilden zwei gleichfalls beachtenswerthe Abhandlungen, wenn auch zunächst von mehr localem Interesse von J. van Vloten, Nord-Holland in dem Geusenjahr (S. 143—52) und W. Moll, über den St. Hubertus Ritterorden, (beachtenswerth auch für die Geschichte des Ablaßwesens. (S. 153—168).

Für die folgenden Hefte steht in Aussicht vor Allem die Fortsetzung der de Hoop'schen Abhandlnng über die Anfänge der Niederländischen Reformationsgeschichte, dann eine Arbeit über die deutschen Gottesfreunde und die niederländischen „Devoten" (van der Kamp) Hymnen und Sequenzen aus Handschriften und alten Druckwerken von niederländischem Ursprung (Moll), über Geert Groote (ders.), über Cäsarius von Heisterbach's dial. miraculonum als Beitrag zur Kenntniß des religiösen Lebens in den Niederlanden im 13. Jahrhundert (von Wybrandts). Wir wünschen dem Unternehmen glücklichen Fortgang und Beachtung auch in der deutschen Gelehrtenwelt.

Wagenmann.

Lebensbilder von Erbauungsschriftstellern der lutherischen Kirche für das evangelische Christenvolk von Carl Palmer, ev. luth. Pfarrer zu Trais-Horloff in der Wetterau. Erstes Bändchen. Stuttgart, A. Liesching. 1870. 8. V und 171 S.

Eine vollständige, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Geschichte christlicher, oder nur evangelisch-lutherischer Erbauungsliteratur gehört immer noch zu unsern pia desideria. Indessen sind auch solche mehr populäre Arbeiten willkommen, wie sie uns in diesen Lebensbildern geboten und versprochen werden, die sich die Aufgabe stellen, die hervorragendsten Erbauungsschriftsteller der lutherischen Kirche, wenn auch nicht in vollständigen und erschöpfenden Lebensbeschreibungen, so doch in anschaulichen Bildern einem größeren Leserkreise, zunächst Allen denen, welche die von jenen Männern verfaßten Erbauungsschriften bereits kennen oder kennen lernen wollen, vor Augen zu stellen und damit zugleich zum Verständniß und zur Werthschätzung jener Bücher selbst einen Beitrag zu geben. Denn — wie der Verfasser mit Recht bemerkt — es ist mit diesen Schriftstellern nicht wie mit so manchen Größen auf kirchlichem oder weltlichem Gebiet: ihre Leistungen verlieren nicht, sondern gewinnen an Achtung und Interesse, je genauer man die Männer kennen lernt, aus deren Herz und Leben jene dem evangelischen Volke auch heute noch theuern Büchern als reife Früchte persönlicher Lebens- und Leidenserfahrungen herausgewachsen sind. — Fünf Sterne erster Größe am Himmel der evangelisch-lutherischen Erbauungsliteratur sind es, denen dieses erste Bändchen gewidmet ist: Arndt, Gerhard, Herberger, Scriver, Müller, der Verfasser des wahren Christenthums, der heiligen Betrachtungen, der Herzpostille, des Seelenschatzes, des Herzensspiegels. Die Gestalten anderer und späterer (wie Schmolk, Fresenius, Rambach, Bogatzky u. A.) verspricht der Verfasser noch folgen zu lassen; wieviel weitere aus allen Jahrhunderten der lutherischen Kirche wären noch zu nennen! Und wenn irgendwo, so zeigt es sich doch gerade auf dem Gebiete der christlichen Erbauungsliteratur, wie wenig die Schranken confessioneller Abgren-

ıg sich festhalten lassen weder nach der katholischen noch nach der reformirten
:ite hin. Wie viele Segensströme sind nicht hinüber und herübergeflossen aus
katholischen in die evangelische, aus der reformirten in die lutherische Literatur
) umgekehrt, sei's, daß die Erbauungsbücher aus der einen in die andere Kirche
ß oder theilweise übertragen worden sind oder daß wenigstens innere Verwandt-
ıft des Geistes hier und dort sich gezeigt hat. Das Beste im Christenthum
eben nicht lutherisch, nicht reformirt, nicht katholisch, sondern christlich, und
ıde in den höchsten Momenten des religiösen Lebens, der christlichen Praxis,
christlichen Erkennens und besonders der christlichen Andacht kommt doch am
ksten das gemeinsam Christliche zum Durchbruch und Ausdruck. Wir Luthe-
r insbesondere haben alle Ursache, nicht zu vergessen, wie viel des Besten,
unsere lutherische Erbauungsliteratur bietet, von Arndt und Gerhard an bis
b auf die neueste Zeit, nicht aus specifisch lutherischen, sondern aus katho-
:n oder reformirten Quellen, d. h. eben aus der gemeinsamen Quelle evan-
h-katholischer Heilserkenntniß herstammt. Unsere alten lutherischen Streit-
ogen haben dafür eine feine Witterung gehabt, und darum mehr als einmal
)e in dem Besten unserer „lutherischen" Erbauungsliteratur alle mögliche
tische, calvinische, weigelianische und andere Häresie herausgerochen, —
denselben Büchern, die jetzt in der lutherischen Christenheit einen so guten
ʒ und schon so viel Segen gestiftet haben, wie vor Allem Arndts wahres
tenthum. Eben dies wäre eine Hauptaufgabe für eine wissenschaftliche
ichte christlicher Ascetik, zu zeigen, wie auf diesem Gebiete die besonderen
ıthümlichkeiten der verschiedenen Confessionen und Denominationen so charac-
sch sich ausprägen, und wie doch gerade in den höchsten Spitzen und reif-
früchten der Erbauungsliteratur nicht die confessionelle Besonderheit, sondern
ıahre, evangelisch-katholische Christenthum zu einem fast unwillkürlichen Aus-
kommt. Am meisten gilt ja auch dieß gerade von dem „ersten, frühesten, be-
esten und am meisten verbreiteten Erbauungsbuch der lutherischen Kirche,"
rndts wahrem Christenthum, und wer wie unser Verfasser die verschiedenen,
iieses Buch verbreiteten Anekdoten (z. B. auch die aus Arnold bekannte Ge-
: von des Buches Unverbrennlichkeit, auf die wir lieber verzichtet hätten)
ʒählt, der hätte um der geschichtlichen Gerechtigkeit willen wohl auch daran
:n dürfen, daß jenes lutherische Erbauungsbuch wenigstens in manchen Par-
ie schon längst bekannt, eine zum Theil wörtlich entlehnende Erneuerung
, und zwar katholischer Schriften von der Franciscanerin Angela von Fu-
Tauler, Thomas van Kempis und der deutschen Theologie ist; und daß
hes auch von Johann Gerhards Meditationen gilt, habe ich schon früher
:n Jahrbüchern erwähnt. — Solche historisch-kritische, oder wenn ich so
)arf, genealogische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß un-
ıtherischen Erbauungsschriften theils untereinander, theils mit Werken aus
Kirchen und Zeitaltern thun für eine wissenschaftliche Geschichte dieses
ırzweiges vor Allem noth. Daneben behalten solche mehr populär gehal-
iographische Arbeiten, wie die vorliegende, ihren selbständigen Werth: denn
ıs diesen zwei Quellen zugleich — aus der persönlichen Begabung und
ihrung jener Männer und aus dem durch alle Zeiten hin fließenden Strome
ftlichen Geistes — sind jene Schriften geflossen, und beide Momente zu-
das Identische und das Individuelle, hätte eine Geschichte der christlichen
ngsliteratur zu berücksichtigen. Wagenmann.

Aonio Paleario. Eine Studie über die Reformation in Italien. Von Jules Bonnet. Ins Deutsche übertragen von Dr. Friedrich Merschmann. Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. S. 285.

Der als Biograph der „Olympia Morata“ bereits rühmlich bekannte Verfasser der gegenwärtigen in wohlgelungener Uebersetzung verdeutschten Schrift hat in Bibliotheken und Archiven reiches Material gesammelt und umfassende Studien gemacht zu einer Geschichte der reformatorischen Versuche in Italien im sechzehnten Jahrhundert, die noch immer trotz der bedeutsamen Vorarbeiten eine dankenswerthe Aufgabe bleibt. Eine Episode aus dieser vom Verfasser beabsichtigten Geschichte bildet das vorliegende Lebensbild des classisch geschulten, reformatorischen Geistes und edlen Märtyrers Aonio Paleario, eines der Propheten einer besseren evangelischen Zukunft seines unglücklichen, durch den Romanismus halb ruinirten Vaterlandes, das nach manchem blutigen Flammenschein verheißenden Morgenroths noch immer auf den Aufgang des Tages wartet, den ihm allein das reine Evangelium bringen kann.

Nachdem durch das neuerdings entdeckte „Büchlein von der Wohlthat Christi,“ dieses schlichte und innige, wenn auch nicht durchweg evangelisch reine Zeugniß von der rechtfertigenden Gnade in Christo, die Aufmerksamkeit auf den ebenso begabten als treuen Bekenner des Evangeliums wieder gelenkt worden, ist eine ausführlichere, auf dem allgemeinen geschichtlichen Hintergrund sich erhebende Darstellung des Lebens- und Leidensganges der interessanten Persönlichkeit nur dankenswerth. Die Schrift ist mit edler Wärme und vieler Beredtsamkeit geschrieben. Sie bietet im Einzelnen viel interessante Züge, die noch ergänzt werden durch die in ziemlicher Anzahl mitgetheilten Briefe Palearios, die zwar nicht den vollen Ton evangelischer Glaubenstiefe und durchaus geläuterter Erkenntniß anschlagen, aber neben edler, humanistischer Bildung einen schönen sittlichen Ernst und evangelischen Sinn bezeugen, der sich unter Anderm in folgender characteristischen Mittheilung bezeugt. „Als man mich eines Tages fragte, erzählt Paleario, „welches der Hauptgrund wäre, auf den sich der Glaube des Christen stützen müsse, antwortete ich: es ist Christus. Als man mich fragte, welches der zweite wäre, antwortete ich: auch Christus. Und der dritte wieder: immer Christus.“ —

Dresden. Meier.

Petrus Paulus Vergerius, päpstlicher Nuntius, katholischer Bischof und Vorkämpfer des Evangeliums. Eine reformationsgeschichtliche Monographie von Christian Heinrich Sixt. Zweite Ausgabe. Braunschweig, C. A. Schwetschke u. S. 1871. 8.

Eine neue Titelausgabe eines schon vor 16 Jahren erschienenen Werks. Wenn es für einen Verleger, wie die Vorrede sagt, eine schwierige Sache ist, ein Buch in zweiter Ausgabe auf den Markt zu bringen, nachdem dasselbe Waise geworden ist: so ist es doch für das Publicum eine noch eigenthümlichere Sache, ein altes unverkauft gebliebenes Buch in seiner bis auf die Druckfehler hinaus unverändert gebliebenen Gestalt unter dem Namen einer zweiten Ausgabe wieder zu empfangen, ohne jene Andeutung davon, daß denn doch die niemals stillstehende

ıg auf dem einen oder anderen Puncte Ergänzungen oder Berichtigungen
gefördert hat, die bei einer neuen Ausgabe Berücksichtigung verdienten.
Forderung der Pietät gegen den verstorbenen Autor sein, daß seine Hinter-
aft unbemäkelt Zeugniß ablege von dem Geiste des Dahingegangenen, so
eine Forderung der Wahrheit und des Respects vor dem Publicum, auf solche
die einer Berichtigung oder Ergänzung bedürfen, wenigstens hinzuweisen.
gehört z. B. das Verhältniß Vergerius zu seinem Landsmann Curione in
vorüber zu vergl. Schmidt in der Zeitschrift für histor. Theologie 1860 H. IV.
n Artikel bei Herzog Real-Encyklop. Bd. XIX.; ferner die Frage über die Autor-
r Schrift lac spirituale, als deren Verfasser neuerdings Juan Valdez un-
aft erwiesen ist; die Geschichte des slavischen Bücherdrucks, worüber wir
e neue Mittheilungen erhalten haben. Aber auch verschiedene andere Par-
Buches z. B. die Geschichte der reformatorischen Bewegung in Italien und
ıs Verhältniß zu derselben, sein Verhältniß zu Contarini, Morone, Paleario
Verhältniß zu den böhmischen Brüdern, zu Herzog Christoph von Würtem-
— Das Alles sind Puncte, in denen neuere Forschungen nothwendig eine
chtigung hätten finden müssen.

r wünschen sehr, daß das Buch, dessen erstes Erscheinen wir seiner Zeit
aftem Interesse begrüßt haben, bei diesem seinem zweiten Ausgehen die
ng finden möge, die ihm das erstemal nicht in so weitem Umfang scheint
geworden zu sein, als der Gegenstand und der Verfasser verdient hätten.
: gerade die jetzige „Sturmperiode der Kirche" geneigt sein wird, an Ge-
wie Pet. Vergerius ein besonderes Gefallen zu finden, und ob gerade die
eines Vergerius dazu geeignet ist, mit einem Döllinger oder Hefele
ıllele gestellt und als ein Vorbild „echten Ringens" für die einmal
Wahrheit des Evangeliums der Jetztzeit vorgehalten zu werden: mag
lich dahin gestellt bleiben.

gerius ist gewiß eine der interessantesten Erscheinungen aus der Geschichte
rmationszeitalters; ein lauterer Charakter ist er nicht, eine für unser
dert vorbildliche Persönlichkeit noch weniger. Wagenmann.

Paskal, ein Zeuge der Wahrheit, dargestellt von Th. W. Ecklin, iacon zu St. Peter. 178. S. Basel, Bahnmaiers Verlag E. Detloff) 1870.

iges Werk ist entstanden aus einer Reihe öffentlicher Vorträge, welche der
: an einigen Sonntag-Abenden über Paskal gehalten hat, woraus sich
verhältnißmäßige Kürze erklärt, da kein großes und vollständiges Bild
gegeben, sondern dasselbe in kleinem Maßstab mit wenigen Zügen und
glichst richtig gezeichnet werden sollte. Dieß ist denn auch dem Verfasser
gelungen und er hat das Verdienst mit seiner Arbeit das Charakterbild,
n und Wirken dieses genialen Mannes dem weiteren Kreise der Gebil-
gänglich gemacht zu haben, auch solchen, die sich nicht aus einem speciellen
resse mit ihm beschäftigen; gewiß wird Niemand das Buch ohne Befrie-
ınd mannigfache Anregung aus der Hand legen. Der Werth des Werkes,
sämmtliche einschlägige Literatur sorgfältig benutzt ist — nur Cousin's
er Paskal haben wir bei der Aufzählung vermißt — wird erhöht durch

die zweckmäßige Auswahl von Stellen aus den Lettres provinciales und den Pensées, welche in guter Uebersetzung mitgetheilt und geeignet sind, zur Lektüre des Originals Lust zu machen. Auch der nicht theologische Leser erhält dadurch einen deutlichen Eindruck von der vernichtenden Ironie und sittlichen Indignation, womit er die empörende Jesuiten-Moral bekämpft hat, sowie von dem großartigen Plan und tiefen Gedankengehalt der Pensées. Daß über verschiedene schwierige oder bestrittene Punkte in Paskals Leben schweigend oder mit einem „non liquet“ hinwegegangen ist, wie über die Frage nach der Veranlassung seiner 2. Bekehrung nach dem Wunder des heiligen Dorns in Port Royal, über die allmählig hervortretende Differenz zwischen Paskal und den Jansenisten — das erklärt sich aus dem Kreis von Zuhörern und Lesern, den der Verfasser vor Augen hatte, gereicht ihm also nicht zum Vorwurf. Wünschenswerth wäre es dagegen gewesen, wenn in dem zusammenfassenden Schlußabschnitt auch die Widersprüche in Paskals Weltanschauung wenigstens einigermaßen hervorgehoben worden wären. Er war keine harmonisch in sich vollendete Natur, wie könnte er sonst von den einen (Cousin) als vollendeter Skeptiker, von anderen (Vinet) als Dogmatist angesehen werden? Eben bei diesen seinen schwankenden Aussprüchen ist es daher sicherlich zu viel gesagt, wenn er z. B. in der Frage über das Verhältniß von Glauben und Wissen als ein Prophet der neuern Apologetik gepriesen wird. — Wenn in der Vorrede vom Novemb. 1869 bemerkt ist, daß das Werk in innerlicher Beziehung stehe zu manchen bedeutsamen Zeitereignissen, vor Allem zu dem (damals) bevorstehenden ökumenischen Concil, so sind diese Beziehungen im Laufe des verflossenen Jahres unleugbar noch bedeutsamer und reicher geworden, da die „Altkatholiken“ mit den Jansenisten manches Verwandte darbieten und von den letztern bereits auch Anknüpfungspunkte gesucht worden sind. Der gemeinschaftliche Gegner ist derselbe, es ist der mit dem consequenten Papalsystem verbündete Jesuitismus, die Genesis beider Erscheinuugen ist dieselbe, sie sind beide hervorgegangen aus dem natürlichen Aufschrei des christlichen Gewissens über päpstliche und jesuitische Anmaßung. Wird wohl auch ihr Ende dasselbe sein und der Altkatholicismus gleich dem Jansenismus sich fürchten vor dem Schreckbilde des Schismas und es daher nicht wagen, die letzten Consequenzen zu ziehen? Ein lehrreiches Beispiel, wohin eine solche Halbheit führt, bietet der Jansenismus dar.

Friedrichshafen, Oktober 1871. Dr. Jetter.

Die Auswanderung der protestantisch gesinnten Salzburger in den Jahren 1731 und 1732. Dargestellt von Ludwig Clarus. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung. 1864. S. 608.

Eine Tendenzschrift von reinstem Wasser, oder vielmehr aus trübster Quelle, aus dem verbitterten, fanatischen Eifer eines Convertiten geflossen, der sich (S. 589) „obwohl ein geborner Lutheraner, erst mühsam das orthodoxe Lutherthum am Ende der zwanziger Jahre des laufenden Jahrhunderts wieder erkämpfen mußte“, und der nun, im gelobten Lande der orthodoxen Autorität angekommen, es sich zu der, ihm unzweifelhaft rühmlichen Aufgabe gestellt hat, die evangelische Glaubensbegeisteruug treuer Glieder seiner ehemaligen Kirche, die lieber ihre Güter nnd ihre Heimath ließen, als den Glauben ihrer Väter und ihrer Herzen, mit seinem Gift zu bespritzen, und die Ehre eines herrsch- und verfolgungssüch-

laubensdespoten zu retten, der kein anderes Verdienst hat, als das, unfrei-
ar Verherrlichung evangelischer Glaubenskraft und Treue mitgeholfen zu
„In welchem Sumpf steckt doch unsere historische Literatur" ruft der Ver-
iederholt mit Gfrörer, seinem würdigen Gesinnungsgenossen aus. Seine
scheint den Ausspruch bestätigen zu sollen. Die reformatorischen Regun-
den verkleinert und verdächtigt, die Exulanten, die nichts begehrten, als
lusübung ihres Glaubens, als „unverschämte Unruhestifter" gebrandmarkt,
Unwissenheit, ja gröbliche Ignoranz (die sie doch nicht hinderte, in
: Glaubenseinfalt ein evangelisches Herz zu haben, und die, soweit sie be-
ist, der römischen Kirche selbst mit ihrem Fanatismus gegen jede evan-
Regung wesentlich zur Last fällt) ihnen aufs härteste vorgeworfen u. dgl.
Die Argumentation, auf die der Verfasser seine Rechtfertigung des Ge-
ittes des erzbischöflichen Regimentes gründet, ist so empörend römisch ge-
ıd geht mit so dreister Sicherheit und dem Unfehlbarkeitsanspruch der katho-
Kirche auf absolute, selbst mit den Mitteln brutaler Gewalt zu erzielender
ft aus, daß sie allein genügt, um den Geist dieses mit sophistischen Kün-
ı im absprechend gehässigem Tone geschriebenen, in endlos minutiöse und
de Einzelheiten sich verlierenden Machwerkes zu characterisiren, das auch
m Zweck böswillige Insinuationen nicht scheut und durch dergleichen Würze
dige Trockenheit der Darstellung", die der Verfasser selbst (S. 533) be-
ikant zu machen sucht. „Die Religion (natürlich κατ' ἐξοχην die römische)
t der Existenz des Salzburger Staates als eines geistlichen Staates,
der Verfasser S. 27, als gutgeschulter Sohn seiner Kirche, so enge ver-
daß der letztere nicht bestehen konnte, wenn die erstere nicht aufrecht er-
virb. Von dieser Wahrheit, welche jedem Unpartheiischen einleuchten muß,
einer der protestantischen Geschichtschreiber (zu welchen auch die „Garten-
)ie Ehre hat, gerechnet zu werden, und deren Schriften natürlich sämmt-
ıst einseitige, aller Kritik entbehrende Partei wo nicht gar Streitschriften
ıch nur eine bloße Ahnung zu haben. Sie zeigten die Emigrationssache
ı ganz anderen Lichte, (als im Lichte dieser neuentdeckten Wahrheit). Welche
vürde es für die oberste Gewalt, für den Fürsterzbischof gehabt haben,
h die akatholische Lehre im ganzen Lande verbreitet, wenn den propagan-
ı Versuchen der verwegenen unkatholisch Gesinnten nicht ein Riegel vor-
ı wäre, ihre Lehren vielmehr die katholische ganz verschlungen hätten?
h, der Oberpriester, der Primas von Deutschland würde gezwungen gewesen
ine Unterthanen um Erlaubniß zu ersuchen, in seiner Kirche katholischen
ienst halten zu dürfen. Auch der aufgeklärteste Erzbischof würde gesucht
sich der Unterthanen zu entledigen, die seiner rechtmäßigen, mit der Ver-
des ganzen Reiches enge verbundenen Gewalt hätten gefährlich werden
Und von Ritter von Schellhammer läßt sich der Verfasser zu dieser, eines
ɿuisitors würdigen Auslassung suppliren: „Als Kirchenfürst war für den
of die Erhaltung des katholischen Glaubens seine erste Pflicht. Hätte
ıgelische Lehre noch mehr an Ausdehnung gewonnen, so hätte er nicht
: weltliches Oberhaupt das Land regieren können. Es war für ihn daher nicht
ne Geistes- (!), sondern auch eine Lebensfrage" (natürlich nach dem Grund-
glise c'est moi). — Satis! Mag sein, daß mitunter kränkelnde Senti-
ät sich der Salzburger Emigrationsgeschichte bemächtigt hat, während

die zweckmäßige Auswahl von Stellen aus den Lettres … n un-
Pensées, welche in guter Uebersetzung mitgetheilt und … pfung,
des Originals Lust zu machen. Auch der nicht theolo… uerische,
einen deutlichen Eindruck von der vernichtenden Ironi… vorwirft,
womit er die empörende Jesuiten-Moral bekämp… , sondern
artigen Plan und tiefen Gedankengehalt der P… ere Probe
schwierige oder bestrittene Punkte in Paska…
„non liquet" hinweggegangen ist, wie über … ern von der
2. Bekehrung nach dem Wunder des heili… uesten, prote-
mählig hervortretende Differenz zwische… Preußen, zu
klärt sich aus dem Kreis von Zuhöre… nüber der Ver-
hatte, gereicht ihm also nicht zum … inderspiel" gewesen
gewesen, wenn in dem zusammen… zu verherrlichen. Die Alt-
in Paskals Weltanschauung we… Katholiken, nur aus Incon-
Er war keine harmonisch i… olischen Glaubens, Preußen, speciell
einen (Cousin) als vol… es religiösen Liberalismus, des negativen
angesehen werden? Eb… nopols und der Kern des Gegensatzes der Union
sicherlich zu viel ges… ampf gegen „einen unpreußischen Intelligenzmangel,
Glauben und Wis… Bornirtheit, deren Duldung den Nimbus des Libera-
Wenn in der Vorr… Regierung gefährdet haben würde."
hung stehe zu … bung der Thatsachen gelingt es dem Verfasser doch sicher-
bevorstehend… manden, außer sich selbst und seine Gesinnungsgenossen,
flossenen …, daß die Verfolgung der Altlutheraner mit derjenigen der
katholik… nur annähernd zu vergleichen sei, geschweige, daß diese relativ
bereit… ei, so wenig selbst die eifrigsten Freunde der Union ihre gewalt-
ist … und die Verfolgung der glaubenstreuen Lutheraner billigen oder
d… werden.

Dr. phil. Meier.

Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrhunderten geschichtlich nachgewiesen oder Geschichte des Abfalls. Von Chr. …mann. Dritter Band. Die Versuche zum Aufbau einer neuen Weltordnung auf dem Boden des Abfalls von 1800 bis 18… Stuttgart, 1868. Druck und Verlag von Steinkopf. S. 546.

„Da das Verderben der Menschheit von geistigen Grundmängeln herrührt, … bestehenden Confessionen diesem Verderben nicht zu steuern vermögen, da … andere Hülfe, die nicht auf den Geist und auf Gott gegründet ist, ihrer Natur nach unzureichend sein muß, da wir in Folge des Fortschritts unserer Zeit unmittelbar an die äußerste Entfaltung des Verderbens gestellt sind, so ist jetzt die Zeit wo eine neue Confession, die Confession der Weissagung, die Wendung in den Geschicken der Menschheit herbeiführen und die Menschen auf die geweissagte Wiederkunft Jesu Christi vorbereiten muß. Die Grundzüge dieser Confession der Zukunft sind in den Weissagungen der heil. Schrift alten und neuen Testaments enthalten und Offenbarung 10 und 11 als entscheidendes Mittel gegen den Abfall nach der geistigen und nach der äußeren Seite des jetzigen Zustandes kurz zusammengefaßt."

s Facit des merkwürdigen, in mehrfacher Beziehung ebenso be-
ulären Buches, dessen Schlußband hier vorliegt und das be-
Anzeige der ersten Bände, nach Inhalt und Form charac-
ist mit scharfem, practischem Verstand, mit übersichtlicher
Materials und energischem Stil geschrieben, aber bei
überraschendem Urtheil im Einzelnen, durchaus be-
nz apocalyptisch gefärbten Anschauung, an deren
Theil in schrofffster, provocirender Einseitig-
ltat die Verzweiflung an aller Verneuerungs-
er und jeder Fähigkeit der Kirche ist, die
zu heilen. An der Stelle des wahren
ht der Verfasser in den bestehenden
wundernde Erinnerung an Christum und
nnerungszeichen seines Wirkens, die Verehrung
, den reißenden Strom des Verderbens aufzuhalten,
tliche Sitz des Abfalls sei, der nicht im Aufgeben der
und Formeln, sondern im Aufgeben des Trachtens nach jenen
, nach jenen höheren, geistigen Kräften besteht, die das Wesen des
thums ausmachen. Die ganze religiöse Erweckung in der Zeit der Frei-
ge habe keine andere Wirkung gehabt, als daß sie längst von der Ge-
verurtheilte und überwundene Standpunkte wieder aufgefrischt habe, auf
ntischer Seite die Gegensätze der Confession, auf katholischer die blinde
rfung unter das Papstthum. Schuld dieses Abfalls ist nach dem Ver-
immer weitere Entfernung von der Quelle der geistigen Kräfte, „von dem
Christi, von dem Geist der Weissagung." Der realistisch-apocalyptische
r mit schwarmgeistiger, agitatorischer Leidenschaftlichkeit in verbitterter
on gegen die bestehende Kirche, auf dem Boden der „Weissagung" eine
dnung der Dinge herstellen und die Welt für die Wiederkunft Christi
will, äußert sich namentlich in einer durchgängigen entschiedenen Unter-
des intellectuellen Factors in der geschichtlichen Entwicklung, der Bedeu-
Literatur, der theologischen Wissenschaft und der philosophischen Specu-
In den philosophischen Systemen eines Kant, Fichte und ihrer Nachfolger,
r Verfasser kaum etliche Seiten widmet, während er für andere, viel
rdnetere Dinge einen breiten Raum hat, sieht er nichts als Wahngebilde
r Ideale, und der ganzen deutschen Bildung, dem „deutschen Idealis-
ie ihn unsere Dichter und Philosophen hervorgebracht, wirft er, wenn auch
ne einige Wahrheit, deren Erkenntniß sich glücklicherweise immer mehr
icht, doch in befangener Verkennung deutschen Wesens und in eiferndem
us den tiefen Mangel an wirklich fruchtbaren Gedanken vor, mit wel-
Aufgaben und Schwierigkeiten des zerrütteten Zustandes der Menschheit
werden könnten. Der deutsche Idealismus habe es nicht verstanden, ein
Fundament zu schaffen, oder selbst zu bilden, da er den Zugang zu der
Quelle lebenskräftiger Gedanken und unsichtbarer Kräfte des Geistes ver-
nd mit dem Anspruch, die geistige Entwicklung selbst zu sein, für die er
Vorstufe bilden sollte, die Kraft einer fruchtbaren Einwirkung auf sitt-
edlung und Bildung des deutschen Characters eingebüßt habe. Ja, in-
eradezu von einer „verdummenden" Wirkung der deutschen Bildung auf

Goethes Meisterhand es verstanden, eine köstliche Episode aus ihr zu seinem unsterblichen Gedicht zu verwenden, es ist nichts, als die gröblichste Beschimpfung, wenn der Verfasser im schneidendsten Gegensatz dazu den Salzburgern „bäuerische, ungeschlachte Ungeduld, ungestümen Abscheu vor jeder Autorität“ u. dgl. vorwirft, treuen Christen, die nicht blos Märtyrer der Schmach und Verfolgung, sondern auch der Ehre und der Huldigung gewesen sind und diese letztere schwere Probe der Treue und der Demuth trefflich bestanden haben.

Mit dem hämischen Rabulistenverstand, wie er römischen Polemikern von der Art des Verfassers eignet, beutet dieser einen dunklen Fleck in der neuesten, protestantischen Kirchengeschichte, die Verfolgung der Altlutheraner in Preußen, zu Gunsten seines Helden aus, um denselben, dessen Maßregeln gegenüber der Vergewaltigung des preußischen Kirchenregimentes nur „leichtes Kinderspiel“ gewesen seien, als einen wo möglich toleranten Kirchenfürsten zu verherrlichen. Die Altlutheraner sind ihm als orthodoxe Christen gute Katholiken, nur aus Inconsequenz und Mißverständniß Gegner des katholischen Glaubens, Preußen, speciell das preußische Königshaus, der Heerd des religiösen Liberalismus, des negativen Protestantismus und Intelligenzmonopols und der Kern des Gegensatzes der Union gegen das Altlutherthum, der Kampf gegen „einen unpreußischeu Intelligenzmangel, eine religiös-wissenschaftliche Bornirtheit, deren Duldung den Nimbus des Liberalismus im Streben der Regierung gefährdet haben würde.“

Bei aller Uebertreibung der Thatsachen gelingt es dem Verfasser doch sicherlich nicht, irgend Jemanden, außer sich selbst und seine Gesinnungsgenossen, davon zu überzeugen, daß die Verfolgung der Altlutheraner mit derjenigen der Salzburger auch nur annähernd zu vergleichen sei, geschweige, daß diese relativ gerechtfertigter sei, so wenig selbst die eifrigsten Freunde der Union ihre gewaltsame Einführung und die Verfolgung der glaubenstreuen Lutheraner billigen oder beschönigen werden.

Dresden. Dr. phil. Meier.

Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrhunderten geschichtlich nachgewiesen oder Geschichte des Abfalls. Von Chr. Hoffmann. Dritter Band. Die Versuche zum Aufbau einer neuen Weltordnung auf dem Boden des Abfalls von 1800 bis 1866. Stuttgart, 1868. Druck und Verlag von Steinkopf. S. 546.

„Da das Verderben der Menschheit von geistigen Grundmängeln herrührt, da die bestehenden Confessionen diesem Verderben nicht zu steuern vermögen, da jede andere Hülfe, die nicht auf den Geist und auf Gott gegründet ist, ihrer Natur nach unzureichend sein muß, da wir in Folge des Fortschritts unserer Zeit unmittelbar an die äußerste Entfaltung des Verderbens gestellt sind, so ist jetzt die Zeit wo eine neue Confession, die Confession der Weissagung, die Wendung in den Geschicken der Menschheit herbeiführen und die Menschen auf die geweissagte Wiederkunft Jesu Christi vorbereiten muß. Die Grundzüge dieser Confession der Zukunft sind in den Weissagungen der heil. Schrift alten und neuen Testaments enthalten und Offenbarung 10 und 11 als entscheidendes Mittel gegen den Abfall nach der geistigen und nach der äußeren Seite des jetzigen Zustandes kurz zusammengefaßt.“

s ist das Facit des merkwürdigen, in mehrfacher Beziehung ebenso be-
en, als singulären Buches, dessen Schlußband hier vorliegt und das be-
iher, bei der Anzeige der ersten Bände, nach Inhalt und Form charac-
ist. Das Buch ist mit scharfem, practischem Verstand, mit übersichtlicher
chung eines reichen Materials und energischem Stil geschrieben, aber bei
effenden, nicht selten überraschendem Urtheil im Einzelnen, durchaus be-
von der Tendenz einer ganz apocalyptisch gefärbten Anschauung, an deren
be alle Erscheinungen zum Theil in schroffster, provocirender Einseitig-
essen werden, und deren Resultat die Verzweiflung an aller Verneuerungs-
sers Volkes, insonderheit an aller und jeder Fähigkeit der Kirche ist, die
und sociale Krankheit der Völker zu heilen. An der Stelle des wahren
is, der die Werke Christi thut, sieht der Verfasser in den bestehenden
onen nichts Anderes, als die bewundernde Erinnerung an Christum und
hrung der Spuren und Erinnerungszeichen seines Wirkens, die Verehrung
he, die unvermögend, den reißenden Strom des Verderbens aufzuhalten,
selbst der eigentliche Sitz des Abfalls sei, der nicht im Aufgeben der
n Formen und Formeln, sondern im Aufgeben des Trachtens nach jenen
Zielen, nach jenen höheren, geistigen Kräften besteht, die das Wesen des
thums ausmachen. Die ganze religiöse Erweckung in der Zeit der Frei-
ge habe keine andere Wirkung gehabt, als daß sie längst von der Ge-
verurtheilte und überwundene Standpunkte wieder aufgefrischt habe, auf
itischer Seite die Gegensätze der Confession, auf katholischer die blinde
rfung unter das Papstthum. Schuld dieses Abfalls ist nach dem Ver-
immer weitere Entfernung von der Quelle der geistigen Kräfte, „von dem
Christi, von dem Geist der Weissagung." Der realistisch-apocalyptische
r mit schwarmgeistiger, agitatorischer Leidenschaftlichkeit in verbitterter
on gegen die bestehende Kirche, auf dem Boden der „Weissagung" eine
dnung der Dinge herstellen und die Welt für die Wiederkunft Christi
will, äußert sich namentlich in einer durchgängigen entschiedenen Unter-
des intellectuellen Factors in der geschichtlichen Entwicklung, der Bedeu-
Literatur, der theologischen Wissenschaft und der philosophischen Specu-
In den philosophischen Systemen eines Kant, Fichte und ihrer Nachfolger,
r Verfasser kaum etliche Seiten widmet, während er für andere, viel
rdnetere Dinge einen breiten Raum hat, sieht er nichts als Wahngebilde
r Ideale, und der ganzen deutschen Bildung, dem „deutschen Idealis-
ie ihn unsere Dichter und Philosophen hervorgebracht, wirft er, wenn auch
ne einige Wahrheit, deren Erkenntniß sich glücklicherweise immer mehr
icht, doch in befangener Verkennung deutschen Wesens und in eiferndem
us den tiefen Mangel an wirklich fruchtbaren Gedanken vor, mit wel-
Aufgaben und Schwierigkeiten des zerrütteten Zustandes der Menschheit
werden könnten. Der deutsche Idealismus habe es nicht verstanden, ein
Fundament zu schaffen, oder selbst zu bilden, da er den Zugang zu der
Quelle lebenskräftiger Gedanken und unsichtbarer Kräfte des Geistes ver-
nd mit dem Anspruch, die geistige Entwicklung selbst zu sein, für die er
Vorstufe bilden sollte, die Kraft einer fruchtbaren Einwirkung auf sitt-
edlung und Bildung des deutschen Characters eingebüßt habe. Ja, in-
eradezu von einer „verdummenden" Wirkung der deutschen Bildung auf

unsere Nation spricht, adoptirt der Verfasser den Satz Buckle's in seiner Kulturgeschichte: „die Deutschen seien unter allen europäischen Nationen, trotz ihrer Schulbildung, am wenigsten fähig, sich selbst zu regieren“ — ein Satz, der hoffentlich, so weit es nicht bereits durch die Geschichte geschehen ist, von der Zukunft gründlich widerlegt werden wird, nachdem er leider bisher nicht selten wenigstens einen starken Schein trauriger Wahrheit gehabt hat. Characteristisch für den von einem starken Geist der Säure durchzogenen pessimistischen Standpunct des Verfassers ist es, daß er gegenüber der, angeblich zur geistigen und sittlichen Erziehung der Nation unfähigen deutschen Literatur den Dichter des Pessimismus, Lord Byron, hervorhebt, der mit seinen melancholischen Gesängen, mit den Schmerzenstönen und Zornesergüssen seines von den Widersprüchen des Daseins zerrissenen Gemüthes wenigstens das in erträumter romantischer Seligkeit eingeschlafene und dumm gewordene Geschlecht aufgeweckt habe, wenn er auch den Ausweg aus dem Elend nicht zu zeigen verstanden.

Im höchsten Grade partheiisch und ungerecht wird Schleiermacher beurtheilt, dessen ganze Theologie dem Verfasser nichts ist, als eine künstliche Verschleierung der dualistischen Scheidung zwischen Gefühl und Verstand, des Widerspruchs entgegengesetzter Anschauungen, durch welche der Geist der Weissagung mit seinen ewigen Zielen menschlicher Entwicklung nur gedämpft und Deutschland um ein Schulsystem von Begriffen mit dem Zunder neuen Streites bereichert worden sei. Unbegreiflich ist dem Verfasser, wie diese Theologie fast 30 Jahre lang als eine Art Wiederherstellung des Glaubens von protestantischen Theologen und Laien habe verehrt werden können, und nur erklärlich aus dem dringenden Bedürfniß der Rückkehr zum christlichen Glauben, das auf Schleiermachers Weg freilich nur getäuscht worden sei; ja der Verfasser verirrt sich bis zu der schweren Anklage gegen die Schleiermacher'sche Lehre, daß sie mit ihren „künstlich verworrenen“ Spitzfindigkeiten in den Köpfen der Jünglinge, die sich nach ihr bildeten, entweder den Sinn für Wahrheit unterdrücke, oder sie „unheilbar verdumme.“ Ebenso wird der Streit zwischen dem Rationalismus, dessen Recht die Forderung der Entwicklung und des Fortschritts, und zwischen der Orthodoxie, deren Recht die Betonung der Unveränderlichkeit der Wahrheit sei, als ein lediglich gelehrter Zank aufgefaßt, der die Nation nicht im Mindesten berührt habe, practisch seien beide Richtungen darin eins gewesen, jedes Streben nach Verwirklichung des christlichen Glaubens unter dem Namen Mysticismus zu verdammen und zu unterdrücken, indem sie entweder, wie die Rationalisten, die höheren Ideale des Evangeliums und der Weissagung aus den Köpfen und Herzen vollends entfernt, oder, wie die Orthodoxen, dieselben wohl anerkannt, aber die Entwicklung der Menschen nach diesem Maßstab als Schwärmerei verworfen hätten.

Als die mit der höheren Einsicht in das Uebel des Geschlechts, wie in die wahren Heilmittel begabten, weil für die Erkenntniß der „Weissagung“ empfänglichen Geister werden vor Anderen Kaiser Alexander, Jung Stilling und Frau von Krüdener hingestellt, wenn auch der Verfasser dem Ersteren Mangel an Klarheit und Consequenz vorwirft, — während er an Jung Stilling, dessen Schrift „Heimweh“ ihm als ein bewundernswerthes Kunstwerk gilt, den rechten Nachdruck in der Geltendmachung seiner Ideen, an Frau von Krüdener aber die volle Einsicht in den Geist der Weissagung vermißt.

Vom besonderen Interesse ist das Schlußcapitel, das in gedrängter Ueber-

e Geschichte der letzten Jahrzehnte von 1848 an mit großer Aufmerksam-
f alle einschlagenden Momente und mit einem für alle Schwächen der Zeit,
Truggespinnste und Schlangenwindungen der Politik, wie für die Hohlheiten
loßen Parteistandpunkte, speciell einer scheinchristlichen, geistlosen Restau-
partei, doppelt geschärften Blick bis auf das Jahr 1866 verfolgt.
:s, was der Verfasser mit der ihm eigenen Zuversicht für die nächste Zu-
ngekündigt hat, wie insonderheit ein Ausbruch der Eifersucht und Feind-
des napoleonischen Regimentes und seines von ihm irregeleiteten Volkes
Deutschland, hat sich seitdem verwirklicht. Anderes ist von den Ereignissen
t und als trügliche Prophetie erwiesen worden. Die Vermuthungen, welche
rfasser ausspricht von den weiteren Fortschritten der napoleonischen Macht,
ıem immer engeren Anschluß Napoleons an das Papstthum und der damit
näher rückenden, wahrscheinlich letzten Erfüllung der Weissagung Offenb.
3 u. dgl. sind glücklicherweise durch die großen Ereignisse der Gegenwart
ıschliche Fictionen und Träume, die nicht aus dem Geist der Weissagung
egangen, documentirt. Gebe Gott, daß zu diesen Fictionen auch die be-
ıerweise vom Verfasser ebenfalls, wie von den Pessimisten unsrer Zeit über-
gehegte Vermuthung gehören, nach welcher die verwickelten Verhältnisse
ıs und der unbefriedigte Zustand der Völker immer neue Kriege erzeugen,
eits begonnene Entwicklung des Cäsarismus bis zu dessen vollständiger,
en Blüthe unaufhaltsam fortschreiten, unter Preußens Führung in Deutsch-
einer neuen Auflage sich entfalten, und die für die höheren Bedürfnisse
ınschen verblendete, vom Geist Gottes verlassene Kirche unter dem Schein
ıhrung der kirchlichen Formen vollends zu Grunde richten werde.
enn wir auch diese trübe Befürchtung durchaus nicht theilen können, und
ıpt es bedenklich finden, mit dergleichen Stichworten, wie Cäsarismus 2c.
operiren, so sind es doch unverkennbar sehr beherzigenswerthe Mahn- und
ngsstimmen, in denen der Verfasser am Schluß seiner geschichtlichen Um-
ın die geistigen Kräfte erinnert, von deren Zufluß, und an die ewigen
von deren Erkenntniß das Heil der Völker wie der Einzelnen wesentlich
t. Die Realpolitiker und Kirchenmacher unserer Tage vergessen dies nur
:!

t diese Einsicht in die höheren, ewigen Ziele der menschlichen Entwicklung,
zu erstrebenden besseren Zustände und den wahren Quell der geistigen
räfte der Menschheit die „Weissagung", von der der Verfasser redet, so
der ernste Christ demselben beistimmen, muß aber auch der verblendetste
: der Kirche dieser das Zeugniß geben, daß sie bei allen schweren intellec-
und ethischen Versäumnissen in der höheren, geistigen Erziehung des Volkes
eser Richtung hin mit allem Ernst die Gewissen geschärft, die Völker und
: berathen hat. Soll aber die Weissagung nichts Anderes bedeuten, als
adicalen, unhistorischen Bruch mit den „Confessionen", die sie selbst durch
ue „Confession der Weissagung" ersetzen will, deren Stärke eine ungerechte,
ʒe Polemik ist gegen Kirche, Staat und Gesellschaft, in der sie Alles für
verloren und verdorben ansieht, dann haben wir nur eine Erneuerung des
hiliastischen und apocalyptischen Irrthums in anderer Gestalt, der die Kirche
ht zur Sekte herabdrücken und unfähig machen würde, den Beruf wieder-
ınen, den sie nach dem Verfasser eingebüßt und an dem sie sich auch un-

leugbar schwer verschuldet, das Salz der Völker zu sein mit der Predigt von den ewigen Fundamenten, auf denen die innere wie die äußere Regeneration auch unseres Volkes beruht, die unsere große nationale Hoffnung ist und bleibt.

Dresden. Dr. phil. Meier.

Die evangelischen Missionen in Afrika. In Missionsstunden betrachtet von J. Pauli, Pfarrer. Bevorwortet von Dr. G. Thomasius, ordentl. Professor der Theologie. Erste Hälfte. Erlangen, Deichert. 1868. S. 160.

So viel auch populäre Darstellungen der Missionsgeschichte, „Missionsstunden“ und „Missionsbetrachtungen“ erscheinen, so ist doch diese Literatur erst in ihren Anfängen. Die Masse der Productionen steht in sehr ungleichem Verhältniß zu dem Werth derselben. Nicht wenige solcher Schriften tendiren den Zweck populärer und erbaulicher Darstellung in so absichtlicher Weise, daß dadurch das gerade Gegentheil erreicht und selbst bei vielleicht großem Geschick eine Förderung wahren, tieferen Interesses an der Sache der Mission nicht erzielt wird. Etwas Geschichte, stark gefärbt, viel Anecdote und erbauliche Zuthat in jener forcirten christlichen Popularität, die von der innerlich unwahren, veräußerlichenden Geschmacklosigkeit der Zeit stark inficirt ist und an das Goethesche Wort erinnert: „man merkt die Absicht und wird verstimmt“ — das sind die Ingredienzien, aus denen ein Theil solcher Schriften zusammengesetzt ist.

Die Aufgabe ist keine leichte. Die Forderungen, die an eine solche geschichtliche Arbeit zu stellen sind, im Wesentlichen dieselben, die für jede kirchengeschichtliche Darstellung gelten, bezeichnet der geehrte Vorredner mit treffenden Worten. „Es gilt nämlich da vor Allem, sagt derselbe, den großen und erhabenen Gesichtspunkt, aus dem die Geschichte der Mission betrachtet sein will, den Gesichtspunkt der Siegesgeschichte des Reiches Gottes, richtig und im Zusammenhang mit der ganzen Geschichte der Völkerwelt zu fassen, denselben aber nicht etwa nur wie eine Ueberschrift über die Geschichte zu setzen, sondern als den tragenden Hintergrund derselben durchscheinen zu lassen. Es gilt ferner, das Allgemeine mit dem Besonderen, die Schilderungen der allgemeinen Zustände und Vorgänge mit den speciellen Zügen, in denen sich das Allgemeine concret ausprägt — significanten Einzelheiten, an denen wie die alte Nacht und Macht des Bösen, so auch die wunderbare Kraft des Evangeliums über die Gemüther der Menschen zur greifbaren Erscheinung kommt — zu verbinden, und so der Darstellung einen plastischen Character zu geben.“ Außerdem warnt der Verfasser mit Recht vor einem Fehler, an dem so manche Darstellungen dieser Art leiden, dem der Schönfärberei, „des Wahns, als ob auf dem Gebiete der Heidenmission nur vom Frühlingswehen des Geistes Gottes über den Todtengebeinen und von Wundern und von gnadenreichen Bekehrungen zu berichten wäre, während es daheim in der Kirche allewege durch Schwachheit und Sünde hindurchgeht und im besten Falle nur unter schweren und langen Kämpfen vorwärts.“

Der Verfasser gegenwärtiger „Missionsstunden“ hat sich vor diesem Fehler sorgfältig gehütet und auch im Uebrigen den obigen Forderungen in der Hauptsache entsprochen. Seine Arbeit beruht auf gründlichen, sorgfältigen Studien, die Darstellung ist schlicht, nüchtern und doch von einem Hauch erbaulicher Wärme,

uch das Salz gewissenschärfenden Ernstes nicht fehlt, wohlthuend durch-
wenn auch der Ton mitunter etwas schwungvoller und gehobener sein
e. Die Texte, an die der Verfasser anknüpft, sind glücklich gewählt, aber
nzelnen Stunden, die unabhängig von einander gehalten sind, und deren
Verfasser 16 in diesem ersten Heft aufgenommen hat, sind sie mehr, wie
Motto, oder als ein einzelner Anknüpfungspunkt behandelt, ohne daß das
ze davon durchdrungen wäre. Wir wünschen der verdienstlichen Schrift, (deren
e Hälfte inzwischen erschienen ist) gesegneten Gebrauch nicht blos von Seiten
Geistlichen, sondern auch der Lehrer, die der Missions geschichte, selbst unsres
chen Volkes, meist einen viel zu spärlichen Raum in der Schule gönnen,
ı sie dieselbe nicht ganz ignoriren.

resden. Dr. phil. Meier.

Systematische Theologie.

gmatische Abhandlungen von Dr. Julius Müller. Bremen. Verlag von C. Eduard Müller 1870. XX. und 657 Seiten.

In der vorliegenden Schrift hat der ehrwürdige Nestor der deutsch-evangelischen gmatik eine Reihe von Abhandlungen zusammengestellt, welche mit ihrer Ent- ıungszeit den funfziger Jahren angehören. Sie behandeln denn auch ıgen, welche damals vorzugsweise das theologische Interesse beschäftigten. :ilich die damals dominirenden Gegensätze haben auchjetzt ihre Bedeutung noch ıeswegs verloren, wenn sie auch nachgerade mehr auf praktisches Gebiet hin- ergetreten sind und inzwischen andere noch tiefere Gegensätze neu neben sich ent- hen sahen. Es ist der Kampf der positiven (Consensus) Union mit dem Con- sionalismus, der uns in weitaus den meisten dieser Abhandlungen entgegentritt; ıd es bedarf wohl kaum der Versicherung, daß das erstgenannte Princip hier seine enso wissenschaftlich besonnene und umsichtige als eine praktisch entschiedene und eimüthige Vertretung gefunden hat. Und es wäre wohl sehr zu wünschen, daß ese tief einschneidende, dem Gegner mit unermüdlichem Scharfsinn nach allen Windungen seiner Doktrin nachgehende Polemik gegen die hochkirchlichen und :clusivistischen Velleitäten der Stahlschen Schule nicht ungehört im Lärm des ages verhallte.

Nur zwei Abhandlungen setzen sich mit der speculativen Theologie ausein- nder. Die erste in der Frage über Glauben und Wissen. Sie sucht die Ansicht u widerlegen, als wäre das Wissen das Höhere im Verhältniß zum Glauben und rkennt einen wirklichen Fortschritt gegenüber von diesem nur in dem — der jen- eitigen Existenz vorbehaltenen Schauen an. Sie begründet dies mit dem Nach- veis des eigenthümlich persönlichen Charakters des Glaubens im Gegensatz zu den :inseitigen intellektualistischen Auffassungen des Glaubens, wie sie seit der alexan- drinischen Schule in der Dogmengeschichte so häufig waren. So scharfsinnig hier das Precaire einer rein spekulativen, a priori deducirenden Theologie namentlich auch an dem neuesten Versuch von Rothe aufgezeigt ist, so vermissen wir doch eine Entwicklung des positiven Verhältnisses, in dem doch auch der Herr Verfasser den Glauben zum Erkennen setzt. Wie „das christliche Wissen aus dem Glauben sich entwickelt“, hierüber sind die Sätze p. 30. 31. doch sehr allgemein gehalten.

Ein ähnliches Desiderium ließe sich gegen die dritte Abhandlung geltend machen, welche die in der neueren speculativen Theologie z. B. von Dorner, Martensen wieder aufgenommene Thesis bekämpft, daß der Sohn Gottes Mensch geworden wäre, auch wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre. Einmal ist diese Entwicklung von dem Mißstand wohl nicht frei geblieben, der sich in der polemischen Erörterung solcher Antinomien leicht einstellt, daß dieselbe durch den Gegensatz selbst in's Extreme geräth. Wenn p. 86. f. gesagt wird, daß nicht nur der Verkehr Gottes mit den Menschen in der Form besonderer Offenbarungen, sondern auch der Glaube im johanneisch-paulinischen Sinn die Sünde zu seiner Voraussetzung hat, so droht hier offenbar der Begriff eines sündlosen Zustandes des Menschen ins Unfaßbare zu steigen, ebendamit aber die Nothwendigkeit der Sünde für die Wirklichkeit des menschlichen Lebens sich zu ergeben und dies darum, weil der Herr Verfasser der Voraussetzung der Gegner möglichst auszuweichen sucht, daß das Leben der Menschheit auch abgesehen von der Sünde jedenfalls als ein sittlicher Proceß, als ein Fortschreiten vom Psychischen zum Pneumatischen aufzufassen sei, welche letztere Stufe durch die Incarnation als die Vollendung der Menschheit bedingt wäre. Diese Voraussetzung ist offenbar übersehen, wenn es p. 96 heißt: „Ist der Gottmensch nicht bloß Haupt der Kirche, sondern der Menschheit, so müssen alle Glieder von seinen gottmenschlichen Kräften beseelt sein, die Menschheit auch in ihrem natürlichen Zustand ist in die Gemeinschaft des gottmenschlichen Lebens aufgenommen." Seinerseits hat der Verfasser den Nachweis nicht vollständig geliefert, daß „die befreiende, heiligende, vollendende Wirkung der Erlösung" p. 26. die Menschwerdung des Logos im kirchlichen Sinn einer Subjectseinheit mit dem Menschlichen in Christo nothwendig erfordern. Und hier liegt vielleicht die tiefste Berechtigung der gegentheiligen These, unter deren Vertretern p. 73 auch Melanchthon aufzuführen wäre.

Direkt „für das gute Recht der Union" sind die zweite und sechste Abhandlung geschrieben. Erstere, welche „den Sinn des Schriftprinzips" untersucht, begründet mit überraschendem Scharfsinn das „gute Recht der Union" aus der Sufficienz der Schrift, welche angesichts eines fundamentalen Dissensus der lutherischen und reformirten Schriftauffassung zu Schanden würde. p. 65. Einverstanden! wofern reformirterseits, wie das historisch ja auch vollkommen begründet ist, das decretum duplex in der Prädestinationslehre zu den bloßen „genaueren" dogmatischen Bestimmungen gerechnet wird, hinsichtlich deren „Verschiedenheit" resp. Irrthum auf der einen Seite unbeschadet der wesentlichen Einheit im Glauben stattfinden kann. — Auch die sechste Abhandlung über die Lehren Calvins und Luthers vom Abendmahl weist mit Recht p. 463—467 darauf hin, wie nahe sich Luther in manchen Auslassungen über den Leib Christi „als ein Geistfleisch, das Leben giebt Allen, die es essen" mit Calvin berührt. Was aber den Dissensus Beider betrifft, so dürfte hier nach zwei Seiten hin eine Ergänzung erlaubt sein. Was Luther betrifft, so halten den Aeußerungen, welche den Leib Christi zu einer menschlicher Willkür unterworfenen res inanimata zu machen drohen p. 462 ff., die Darstellungen in den maßgebendsten, lehrhaft entwickelnden Schriften mindestens das Gleichgewicht. Man vergleiche besonders Catech. M 555. f., dessen Entwicklung bis auf den Ausdruck z. B. cibus animae, thesaurus, quotidianum alimentum in Calvins Schrift de coena Domini wiederklingt. Was aber Calvins Lehre betrifft, so würde sich doch erst fragen, ob dieselbe wirklich eine so

estſtehende, unwandelbare Größe war, wie es hier erſcheint. Irren wir nicht, aftet bei ihm gerade an dem Hauptbegriff eine Amphibolie, die durch ſeinen eigenhümlichen Sprachgebrauch begünſtigt wird. Man wird dem Herrn Verfaſſer arin Recht geben können, daß es nach Calvins (eigentlicher, wenigſtens in ſeinen Schriften am häufigſten ausgeſprochener) Meinung der verklärte Leib Chriſti ſt, der zwiſchen der göttlichen Natur Chriſti und dem Gläubigen vermittelt, daß em Leibe Chriſti eine eigenthümliche Lebenskraft zukommt, welche durch Vernittlung des heiligen Geiſtes uns zuſtrömt p. 441. Aber der Begriff des Leibes eht ihm gar zu leicht in den viel weitern Begriff: Fleiſch Chriſti über, und wie ehr in dieſem gerade das Moment des Leiblichen elidirt werden kann, das zeigt icht bloß der oft wiederkehrende Gegenſatz von caro und spiritus gleich Gotteit und Menſchheit (in welchem Gegenſatz die Bedeutung des Leiblichen mindeſtens unklar bleibt), ſondern beſonders die von den Lutheranern eifrig ausgebeutete Erklärung von 1 Cor. 10. cf. p. 422. in der das „Eſſen des Fleiſches Chriſti" deutlich genug auf die zwingliſche „Aneignung der Früchte des Verſöhnungsodes" hinausläuft. Nur hatte die lutheriſche Polemik und neuerdings Schneckenburger Unrecht, von ſolchen doch immer vereinzelten Aeußerungen ausgehend, den Calvin ſogar mehr ſpiritualiſtiſch, zwingliſch reden zu laſſen, als er eigentlich reden will.

Allgemeine Zuſtimmung verdienen namentlich die drei größeren Abhandlungen: über das Verhältniß der Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes zu dem Gnadenmittel des göttlichen Worts, über die unſichtbare Kirche und über die göttliche Einſetzung des geiſtlichen Amts. Sie behandeln die praktiſch wichtigſten Fragen der heutigen Theologie und zwar ſo, daß ſie das chriſtliche Princip ebenſo ſehr in ſeinem ſupernaturalen, bibliſch-poſitiven Charakter zu wahren, als vor den Entſtellungen moderner Sacraments- und Amtsmagie zu ſchützen ſuchen. In der erſtgenannten Abhandlung hätte wohl der Theologie Luthers und der an ihn ſich anlehnenden Dogmatik da und dort mehr Gerechtigkeit widerfahren dürfen. Luthers eigene Offenbarungstheorie, welche in dem Wort, aber freilich nicht in dem Wort des Predigers, den perſönlichen Chriſtus ſelbſt gegenwärtig und wirkſam denkt, hätte namentlich von dem Geſichtpunkt aus eine beſſere Würdigung verdient, nach welchem ſie jedenfalls gegenüber Calvin einen Fortſchritt repräſentirt und in ihrer Erneuerung durch Andreä im Streit des Marbach mit Zanchius wirklich zu Stande brachte, daß nämlich in ihr, in dem Feſthalten an dem im Worte Allen ſich anbietenden Heile der Abſolutismus der Prädeſtinationslehre principiell überwunden iſt. Aber auch die in conſequenter Fortbildung lutheriſcher Anſchauungen begriffene Lehre der Dogmatiker von der vocatio, von den motus inevitabiles hat, beſonders bei Muſäus, keineswegs einen magiſchen Charakter p. 251. Wenn man ſicher mit dem Herrn Verfaſſer ein Organ für das aufnehmende Verhalten gegenüber dem Wort auch im Zuſtand der Sünde annehmen muß, ſo iſt doch die erſte Berührung dieſes Organs ein Werk der zuvorkommenden Gnade und inſofern unausweichlich, als es nicht im Willen des Menſchen liegt, ſie herbeizuführen, oder die unmittelbare Reſonanz des Wortes auf jenem Organ zu verhindern. Aber wohl zu beherzigen iſt, was wir als Grundgedanken der ganzen Abhandlung bezeichnen dürfen p. 269, daß die vorbereitende Wirkſamkeit der Gnade in unzähligen Fällen ſich durch andere Medien vermittelt als durch das Wort. „Hüten wir uns, aus dem praktiſchen Intereſſe nur das religiöſe Leben überall feſt an die

Gnadenmittel zu binden, das Verhältniß von Geist und Wort enger aufzufassen als die Erfahrung gestattet."

Die Lehre von der unsichtbaren Kirche im Sinn der Reformatoren ist in der 5. Abhandlung gegenüber von den allerlei Experimenten der Neuzeit in's Licht gestellt, welche diesen Begriff theils in katholisirendem Interesse verbergen, theils nach der Weise des alten Spiritualismus verderben. Letzteres wird p. 371 an dem Bestreben des kirchlichen Liberalismus nachgewiesen, den Begriff der unsichtbaren Kirche als einer in Christo befreiten unmittelbar auf den äußern Bestand der jetzigen evangelischen Kirche zu übertragen, aber auch an dem allerneusten Vorschlag, innerhalb der Volkskirche eine Abendmahlsgemeinde der Wiedergebornen auszuscheiden p. 394.

Eine Ausstellung wäre nur da zu machen, wo der Herr Verfasser von der altprotestantischen Fassung des Begriffs der unsichtbaren Kirche, wie er namentlich in der Apologie vorliegt, abweichen will. Der Herr Verfasser tadelt es, daß hier als notae verae ecclesiae die rechte Predigt und Sacramentsverwaltung angeführt werden p. 345 und sagt p. 360: Insofern die religiöse Gemeinschaft in objectiven Organisationen erscheint, entsteht ein sichtbares Kirchenthum. Insofern sie nur in ungebundener und formloser Weise sich bewegt, ist nur von unsichtbarer Kirche zu reden. Das scheint uns eine unbillige Gebietstheilung, bei dem beide Theile nur verlieren könnten. Wenn die unsichtbare Kirche die durchdringende Seele der sichtbaren ist, zu ihr in einem pädagogischen Verhältniß steht 385. 389, so ist nicht abzusehen, warum wir ihre Lebensspuren nicht auch resp. vorzugsweise in den organisirten Thätigkeiten der sichtbaren Religionsgesellschaft erkennen dürfen, wenn dieselben von christlichem Geist erfüllt keine todten Formen sind. Dann aber ist das eigentliche Subject dieser Thätigkeiten eben die wahre Kirche, und es ist doch nicht ein bloßes Idealisiren, wenn auch der Diener der Volkskirche im Namen der wahren und eigentlichen Kirche zu beten und zu predigen glaubt p. 385., so gewiß er sich des Unterschieds beider immer bewußt bleiben muß.

Eine ähnliche Einwendung wäre endlich gegen die Aufstellungen zu machen, welche der Herr Verf. über die göttliche Einsetzung des geistlichen Amts gibt. Es ist gegenüber den modernen Amtstheorien vollkommen berechtigt, darauf hinzuweisen, daß göttlicher Einsetzung, d. h. der Anordnung durch Christus im strengsten Sinn des Worts kein Episkopat und kein Pastorat sich rühmen darf, sondern lediglich die Thätigkeit der Gnadenmittelspendung und der Gemeindeleitung 635—41 und daß als das rechtliche Subject dieser Thätigkeiten mit den Reformatoren die Gemeinde der Gläubigen anzusehen ist. Aber feststeht, daß der Stifter der Kirche für die Urzeit der Kirche mit der Ausübung dieser Thätigkeiten, soweit sie das öffentliche Leben der Gemeinde betrifft, bestimmte Personen, die Apostel betraut hat, und nun dürfte die Frage erlaubt sein, ob die Apostel den Herrn recht oder falsch verstanden haben, wenn sie für die auch der historischen Entwicklungszeit der Kirche nöthig und möglich bleibenden Thätigkeiten der κυβέρνησις und διδασκαλία in den πρεσβύτεροι und ἐυαγγελισταὶ ordnungsmäßige Träger bestellt haben, und ob dieser Institution nicht bei aller durch die Verschiedenheit der Zeiten bedingten Mannigfaltigkeit ein bleibendes Moment innewohnt. Dabei bleibt ja immer unanfechtbar, daß die Autorität des geistlichen Amts mit der Begründung seiner Lehre auf das göttliche Wort steht und fällt.

Böblingen. Diaconus Herrlinger.

Ueber romanisirende Tendenzen. Ein Wort zum Frieden von F. W. Schulze, Charitéprediger in Berlin. 1870. V. und 344. S.

Ein eigenthümliches Gegenstück zu Jul. Müllers Buch, und an sich interessant genug zur Charakterisirung des Uebergangs von „lutherischer" Kirchlichkeit resp. Stahlschem Hochkirchenthum zum offenen Katholicismus; freilich auch ein eigenthümlicher Anachronismus, dieses Programm deutschen Puseyitismus, das päpstlicher in manchen Dingen sich ausspricht, als das vaticanische Concil vom Jahr 1870, das dem Protestantismus Unterwerfung unter Rom predigt in einem Jahr, da er über Rom und den Romanismus die größten weltgeschichtlichen Erfolge errungen. Ebendeßwegen müßte eine Kritik der in diesem Buch entwickelten Anschauungen als etwas höchst Ueberflüssiges erscheinen; es genügt, die significantesten Züge derselben hervorzuheben. — Der Verfasser sucht die Stahl-Hengstenbergische Richtung gegen den Vorwurf romanisirender Tendenzen durch Richtigstellung dieses Begriffs zu vertheidigen. Er will darunter nur das, in der römischen Kirche vorhandene unberechtigte Bestreben verstehen, den deutschen, französischen u. a. Nationalkirchen specifisch italienische Formen aufzudrängen p. 5. Eine etwas wohlfeile Manier, jenen Vorwurf abzuwehren! Aber freilich vom Standpunkt des Verfassers aus sehr begreiflich. Ihm kann allerdings gar Vieles nicht als romanisirend, d. h. katholisirend, erscheinen, was aller Welt so erscheinen muß, denn er steht völlig auf dem Boden des katholischen Kirchenbegriffs. Nicht die wahrhaft Gläubigen, nicht sie allein sind die wahre Kirche, sondern die durch das Pfingstwunder gestiftete sichtbare Kirche p. 18. und zwar wegen ihrer gliedlichen Ordnung von Amt und Regierung, welche von Christus eingesetzt sind p. 22. Es ist das Amt des Worts und der Sacramente, das Gnadenmittelamt, welches den Geist gibt und zwar als die Fortsetzung des Apostolats 30. 33. Kein geistliches Amt ohne Zusammenhang mit dem Episcopat; denn wie die Pastoren Nachfolger in der Spendung der Gnadenmittel, so ist das Episcopat die Fortsetzung des apostolischen Kirchenregiments, und als solche eine zum Besten und Wohlsein der Kirche durchaus nothwendige gottgewirkte Ordnung p. 44. Es ist also da wieder vom Protestantismus anzuknüpfen, wo der Espicopat in ununterbrochener Succession seiner Träger von der Apostelzeit thatsächlich noch besteht, d. h. in Rom, dessen Primat der nothwendige Einigungs- und Stützpunkt für den gesammten Episcopat ist, p. 66, damit wären wir auf dem einfachsten Weg kirchenpolitischen Raisonnements weitergebracht, als der hartnäckige Widerstand des Episcopats zu Rom p. 70 gehen wollte. In der That der Verfasser handhabt die dialektischen Waffen seines Meisters Stahl, den er oft genug wörtlich citirt, mit solcher Meisterschaft, daß es fast überflüssig erscheint, wenn er zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit dem christlichen Staat die strafrechtliche Verfolgung kirchlicher Verbrechen zur Pflicht macht p. 60. Und doch, was Rom an seinen eifrigsten Neophyten so manchesmal zu tadeln findet, den protestantischen Subjectismus, der die Kritik nicht lassen kann, ihn ist auch der Verfasser bei seinen weitgehenden Sympathien für die Autorität der Kirche p. 334 nicht ganz losgeworden. Dies zeigt sich in dem Aufriß der Dogmatik, den er seinen kirchen-politischen Reflexionen folgen läßt. Es ist gut katholisch, wenn p. 285. die Schriftauslegung ausschließlich der Kirche, nicht dem Einzelnen vindicirt, ja der Glaube an die Schrift auf das Zeugniß der Kirche gegründet wird. Der Verfasser ist katholischer als

die größten Scholastiker, wenn er die Eucharistie, welche schon p. 99. ein feierliches Dank- und Bittopfer heißt, p. 116 ff. geradezu als Sühnopfer mit reconciliatorischem, wenn auch nicht expiatorischem Zweck darstellt. Auch damit wird man im Collegium Romanum, wenn das Buch dorthin seinen Weg finden sollte, gewiß einverstanden sein, wenn der Verfasser der Heiligen, welche, an ihrer Spitze Christus als Erstgeborener von vielen Brüdern, im Himmel für uns bitten, p. 104, ja selbst der Marienbilder und der unbefleckten Empfängniß Mariä mit aller Wärme eines Romantikers sich annimmt 220. 256. Aber man wird nicht in katholischen Kreisen begreifen können, warum der Verfasser gegen die Anrufung der Heiligen Bedenken äußert 222. Und vollends wird man nach dem Vorhergehenden über die naive Zumuthung des Verfassers p. 321 staunen, daß der Katholicismus als Gegenleistung für die Anerkennung der Kirche als einer realen göttlichen, mit Verheißungen und Gewalten ausgestatteten Institution seinerseits die Anerkennung des echten Protestantismus und Revision der Lehre nach den ihn leitenden Grundgedanken zu bieten habe. Es ist natürlich, daß ein in sich so widerspruchsvoller Standpunkt auch in der eigentlichen Heilslehre über Widersprüche nicht hinauskommt. So heißt p. 157. die Rechtfertigung ein constituirendes Stück der Heiligung, und erfolgt auf Grund unserer nachfolgenden Heiligung; ja p. 161. erst auf Grund des in uns gewirkten neuen Lebens, des in den Werken vollkommen gewordenen Glaubens erfolgt die göttliche Gerechtsprechung. Wie reimt es sich dann, daß p. 179 die Lehre von einer stufenmäßig fortschreitenden Rechtfertigung verworfen wird?

Es soll nicht behauptet werden, wie es nach dem Obigen allerdings scheinen könnte, daß der Verfasser nicht wisse, was er wolle. Es ist ein scheinbar ganz greifbares Princip, in dem der Verfasser das Heil der Kirche, die Basis der wahren „Union" erblickt: nicht der unfehlbare Papst, gegen den er sich entschieden erklärt, sondern der altkatholische Glaube p. 258, die apostolische Tradition, d. h. das apostolische Symbolum p. 300. Leider lehrt uns die Dogmengeschichte, daß eine solche Glaubensregel als Unionsbasis nie mehr gewesen als ein Phantom, daß der Verfasser mehr darin sehen kann, hat seinen Grund in dem verhängnißvollen, nicht dogmatischen, sondern ethischen πρῶτον ψεῦδος, von welchem seine ganze Anschauung ausgeht. Man kann es als eine unschädliche Sonderbarkeit dieses deutschen Puseyitismus hinnehmen, wenn er mit jedem Kloster, das jetzt aufgehoben wird, ein gut Stück Christenthum p. 338. weichen sieht. Aber es ist auch dies nur die Consequenz der einen halbwahren oder ganz falschen These: daß die Kirchlichkeit die nothwendige Unterlage, nicht bloß Ausdruck, sondern zugleich das erste und nöthigste Förderungsmittel aller christlichen Frömmigkeit und Sittlichkeit ist p. 337.

Böblingen. Diaconus Herrlinger.

Praktische Theologie.

Die Stellung der deutschen Staatsregierungen gegenüber den Beschlüssen des vaticanischen Concils. Von Dr. Paul Hinschius. Berlin 1871. Verlag von J. Guttentag. 95 Seiten.

Wie man sieht, ist diese Schrift an die Adresse der Regierungen gerichtet und wir wünschen ihr bei diesen einen bessern Erfolg als leider derjenige war,

den die an sie ergangenen Warnungen und Aufmahnungen vor dem Concil gehabt haben. Aber auch der evangelische Theolog — wofern er nicht durch Grübeleien und Träumereien den klaren Blick in die Wirklichkeit eingebüßt hat — wird sich gerne von einem so trefflichen Juristen belehren lassen über Dinge, die ihn leider näher angehen, als uns allen lieb ist. Denn wenn die Spitze all der jesuitischen Bewegungen, die uns die Errungenschaften der Jahre 1870 und 1871 zu verkümmern drohen, gegen den modernen Staat gerichtet ist, so gilt der giftigste Haß, der dahinter steckt, doch immer dem Protestantismus; wäre erst der Staat lahm gelegt durch klerikale Gewalt, so würde man sofort der evangelischen Kirche allenthalben an die Kehle greifen. Andererseits aber ist ebenso wahr (auch in diesen Blättern aus Anlaß einer Schrift von Fabri früher schon besprochen, s. S. 381), daß manche Vorkehr, die der Staat gegen die katholische Kirche zu treffen sich genöthigt sieht, zugleich, ja möglicher Weise viel empfindlicher unsere Kirche mittreffen kann. Wir sind also bei dieser Frage in der That sehr nahe interessirt.

Der Herr Verfasser zeigt zunächst in vollständig überzeugender Weise, daß die seither vorhandenen Mittel der Gesetzgebung, durch welche der Staat den ultramontanen Tendenzen gegenüber sein Recht und seine Macht behaupten konnte, jetzt absolut nicht mehr ausreichen; denn all jene Gesetze giengen (wie S. 65 gesagt wird) von dem Gedanken eines friedlichen Verhältnisses zwischen Staat und Kirche aus — wobei wir übrigens die Bemerkung nicht unterdrücken können, daß dieses Verhältniß schon längst in die Brüche gegangen wäre, wenn nicht die Regierungen häufig so schwach und die sogenannten conservativen Parteien so bornirt gewesen wären, zu meinen, durch ängstliche Erfüllung aller katholischen Begehrlichkeiten sei der Staat am besten gesichert, während nicht einmal der Friede, geschweige die Würde des Staats und die paritätische Gerechtigkeit auf diesem Wege gewahrt werden konnte. Die sauren Früchte dieser thörichten Saat haben wir jetzt vollauf zu ernten. Aber jetzt wenigstens ist die in dem Dogma der Infallibilität liegende Gefahr so unverkennbar und kommt schon so deutlich zu Tage, daß im deutschen Reichstag von 1872 nur ein Ewald und ein Lasker im Einklang mit der schwarzen Internationalen für die Jesuiten zu stimmen fähig war. Und Herr Windthorst hat dem deutschen Reich erklärt: „Wollen Sie den Krieg? Sie sollen ihn haben," — der Krieg war aber seit dem Concil, ja seit Syllabus und Encyklika schon erklärt und im Gange, die Welt wollte nur immer noch nicht glauben, daß es Ernst sei. Jetzt aber sieht auch der Blödeste es ein, auch die Vertrauensseligen brennt das Feuer auf die Nägel, und wenn nun unsere Staatsmänner endlich erkennen, daß es nicht mehr möglich ist, mit der infallibilistischen Klerisei die Friedenspfeife zu rauchen: was ist zu machen? Auch wo im Augenblick — wie dermalen in Würtemberg, Dank der Haltung des Bischofs — noch Friede ist, muß bei der ersten Erledigung des Bisthums die Wiederbesetzung die ganze Verlegenheit für die Regierung hervorrufen, wie sie in Baden bereits seit geraumer Zeit vorhanden ist, und wie sie der Herr Verfasser S. 3 nach ihrer ganzen Bedeutung darlegt. Er nimmt aber sofort auch alle diejenigen Maßregeln der Reihe nach vor, die sich jetzt etwa als plausibel empfehlen könnten und die zum Theil auch schon versucht worden sind, aber eben entweder als halbe Maßregeln doch nicht zum Ziel führen oder gradezu schon illusorisch gemacht sind. Er zeigt 1) daß es unthunlich sei, das Concil kurz-

weg für illegitim zu erklären (S. 4 ff.); 2) daß man ebensowenig den Beweis dafür durchführen könne, es sei durch das Concil die katholische Kirche ein ganz anderes Rechtssubject, gleichsam eine völlig andere Persönlichkeit, somit das ganze seither rechtlich gültig gewesene Verhältniß des Staates zu ihr hinfällig geworden (S. 9 ff.). Ebensowenig können sich 3) die Staatsregierungen auf die sogenannte altkatholische Bewegung innerhalb der katholischen Kirche stützen (S. 13); — wir sind auch mit dem, was der Herr Verfasser S. 86. Note über die Altkatholiken sagt, vollkommen einverstanden, nemlich daß wir ihnen den besten Erfolg wünschen und gönnen möchten, aber wir glauben nicht an ein großes, befriedigendes Resultat; wenn sie auch nicht den unfehlbaren Papst haben wollen, so wollen sie doch vom Papstthum sich nicht losmachen; wir meinen einfach, um aus diesem Labyrinth herauszukommen, bedürfte es eben nicht blos eines Döllinger und Friedrich, sondern eines Luther! Weiter aber 4) sei eine rein defensive Haltung der Regierungen ebensowenig möglich (S. 15.), weil in jedem aus dem allgemeinen Conflict entstehenden Proceß der Richter von bestimmter Bejahung oder Verneinung der ultramontanen Ansprüche ausgehen muß, um überhaupt einen Spruch thun zu können. Damit vollends, daß 5) die Regierungen erklären, das neue Dogma berühre den Staat gar nicht, sei lediglich nichts geholfen, denn factisch greife das Dogma nun einmal scharf in die staatlichen Verhältnisse über — uns kommt dieses bereits da und dort angewandte Mittel gerade vor, wie die Klugheit des Vogels Strauß, den Kopf zu verstecken, um den Jäger nicht zu sehen. Unklug war es in hohem Grade, wenn Preußen das Placet aus übergroßer Toleranz oder übergroßem Sicherheitsbewußtsein aufgegeben hat; allein (S. 64.) auch das Placet nützt jetzt nichts mehr, nicht blos, weil erst noch streitig ist, was als innerkirchlich zu betrachten ist, also demselben nicht unterliegt, sondern, weil auch, wo darüber auch kein Streit wäre, die Bischöfe sich einfach um das Placet nichts kümmern, wie man in Bayern gesehen hat. — Im Gegensatze zu alle dem stellt nun S. 62. der Verfasser siebenzehn Sätze auf, die als positive staatliche Anordnungen dazu ausreichen würden, den Staat und damit auch die evangelische Kirche, sowie diejenigen Katholiken, die sich der extremen geistlichen Vergewaltigung gewissenshalber nicht unterwerfen können, gegen diese wirksam zu schützen. Wir können diese Sätze hier nicht ausschreiben, sondern müssen auf die Schrift selber verweisen; der Grundgedanke derselben ist die Trennung der Kirche vom Staat, womit insbesondere die Einführung der obligatorischen Civilehe und der Civilstandsregister gegeben wäre — also Dinge, die bereits im Reichstag zur Verhandlung angemeldet sind. Hier liegt nun aber eben der Punct, wo für die evangelische Kirche alles darauf ankommt, ob sie nicht schwerer geschädigt wird, als selbst die katholische. Der Herr Verfasser will vorerst sein Trennungsprincip nur auf die katholische Kirche angewendet wissen. Aber darüber sind wir nun allerdings durch seine Ausführungen nicht beruhigt, welche Wirkung das auf die evangelische Kirche ausüben wird. Erstlich werden genug Stimmen laut werden, die aus sehr verschiedenen ultrakirchlichen so gut wie antikirchlichen Motiven gleiche Stellung des Staats zur evangelischen wie zur katholischen Kirche fordern. Zweitens aber, wenn das auch principiell abgelehnt würde, so wäre doch der Fall dort ein ganz andrer, wo ein katholischer Fürst über evangelische Unterthanen herrscht, als wo ein evangelischer Fürst zugleich mit dem Summepiskopat betraut ist. Und auch im letzten

Fall wäre sehr zu erwägen 1) ob die evangelische Kirche durch ihre fortdauernde Verbindung mit dem Staat gegenüber der emancipirten katholischen Kirche nicht vielmehr eingeengt und gehemmt als geschützt wäre — d. h. es müßte dann auch ihre freie Bewegung noch genauer gesetzlich gewährleistet sein, als dies bis jetzt geschehen ist — z. B. in Betreff der Besetzung der geistlichen Stellen, und 2) müßte da, wo der Staat das Kirchengut eingezogen hat, die gewissenhafteste Sorge dafür getragen werden, daß nicht unter der Firma „Herausgabe des Kirchenguts" uns (wie im J. 1848 unter dem Namen „Zehntablösung") ein Stück Brod hingeworfen werde, zu viel zum sterben und zu wenig zum leben. Wir hoffen, daß man an maßgebender Stelle alle diese Dinge nicht, wie das die Rhetorik der Parteien zu thun pflegt, übers Knie abbricht, daß man das Recht der evangelischen Kirche nicht darum geringer achtet, weil sie bescheidener auftritt; aber wie sehr drängt sich doch der Gedanke immer wieder auf, wie ganz anders Deutschland auch als Staat dastünde, wenn im sechzehnten Jahrhundert nicht die bayerischen Herzoge so devote Papisten und die Habsburger — eben nicht Habsburger gewesen wären!

Tübingen. Palmer.

Sammlung kirchenrechtlicher Abhandlungen, von Dr. Adolf von Scheurl. Erste Abtheilung. Abhandlungen vermischten Inhalts. Erlangen, A. Deichert. 1872. — 168 Seiten.

Begierig greifen wir nach jeder Publication, die den Namen des verehrten Verfassers trägt; von solchen Juristen lernen wir sehr gern, die nicht einen theologischen Inhalt (oder auch nur eine persönliche oder Parteimeinung in religiösen und kirchlichen Dingen) in den juristischen Formalismus spannen und dadurch jenen zu sichern und durchsetzen zu können glauben, wie es z. B. Stahl zu thun pflegte, sondern die umgekehrt dem theologischen Inhalt, den sie lebendig im warmen Herzen tragen, die juristische Form und Behandlung in derjenigen Weise zu Dienste stellen, in welcher sie jenem Inhalt selber adäquat ist. Die Schrift enthält den Wiederabdruck verschiedener Aufsätze, die der Verfasser früher in Zeitschriften veröffentlicht hatte, die aber in der Gegenwart wieder auf Beachtung Anspruch haben, die überhaupt von bleibendem Werthe sind.

Die erste giebt Beiträge zur Beleuchtung einer im J. 1847 in Augsburg erschienenen Schrift über „Concordat und Constitutionseid in Bayern". Diese Schrift, als deren Verfasser sich später (s. S. 34) der Professor Höfler zu erkennen gab, ist ein echt jesuitisches Machwerk, das beweisen wollte, daß durch das Concordat vom J. 1817 das ältere Religionsedict in sehr wesentlichen Puncten aufgehoben sei, so daß die Katholiken sich nicht mehr an jenes gebunden achten dürfen; nach dem Religionsedict müßten sie ja Luthers Lehre für gleichberechtigt halten mit dem Katholicismus u. s. w. Wir können hier nicht aufs Einzelne eingehen; wer aber recht handgreiflich sehen will, wie man auf ultramontaner Seite mit dem heiligsten Verträgen und dem begründetsten Recht umzuspringen kein Bedenken trägt, der hat hier ein flagrantes Exempel vor Augen; „ja, vertrag du mit den Pfaffen", diese Reminiscenz aus Götz von Berlichingen ist uns mehrfach dabei in den Sinn gekommen. Der gute König Max mußte es erleben, daß seine Unterhändler in Rom Dinge trieben, die gegen ihre Instruction waren; und

Graf Rechberg gibt S. 64 folgende höchst bezeichnende Erklärung ab: „Die römische Curie muß zwar das landesherrliche Supremat uns ungestört überlassen; es ist aber nicht zu erwarten, daß man sie zu einer wörtlich ausgedrückten Anerkenntniß desselben jemals bewegen wird. Es ist als ein Axiom anzunehmen, welches durch die Erfahrung aller Zeiten gerechtfertigt wird, daß in Verhandlungen mit dem römischen Hofe nicht wie in gewöhnlichen Verträgen eine genaue Bestimmung des wechselseitigen Rechtes und Befugnisses zu erwarten ist. Die Sprache der römischen Curie ist die des Mittelalters und muß dieselbe bleiben, wenn sie ihrem System treu und consequent erscheinen soll." Also auch was sie factisch zugestehen muß, weil sie's nicht hindern kann, das gesteht sie in Worten doch niemals zu — und auf solch einen Pact soll man sich stützen können? Wie ists doch möglich, daß nicht nur katholische, sondern selbst protestantische Fürsten immer wieder in die Falle gingen, mit diesem Rom Verträge zu schließen, das nicht einmal so weit der Wahrheit die Ehre gibt, um die handgreifliche Wirklichkeit, die Thatsache aufrichtig anzuerkennen! Und doch soll das Seelenheil jedes Menschen daran hängen, im römischen Papst den unfehlbaren Statthalter Christi zu verehren! S. 29. lesen wir, wie von Rom aus der Ausdruck „Gewissensfreiheit" angefochten wird, denn „die Gewissen der Katholiken seien durch die Gesetze Gottes und der Kirche gebunden" — das wäre wenigstens ehrlich wenn gleich albern gesprochen; denn durch Gottes Gebot ist auch das protestantische Gewissen gebunden, aber eben was Gottes Gebot ist, das ist erst die Frage, über die das Gewissen mitzuentscheiden hat. Neuerlich aber haben die Ultramontanen gelernt, auch für sich Gewissensfreiheit in dem Sinn zu fordern, als sei das Gewissen nur dann frei, wenn es unbedingt dem Papste gehorcht, also der Mensch keins mehr in sich selber trägt, das Gewissen in ihm blos in dem Gefühl der Angst besteht, irgend etwas zu thun, was der heilige Vater nicht billigt und darum ewig verdammt zu werden. — Wer noch einen Funken von Rechts- und Wahrheitssinn in sich trägt, den muß dieses Treiben der Curie und ihrer Trabanten mit Eckel erfüllen — gerade darum empfehlen wir diese Abhandlung zur Lecture, obwohl sie vergangene Dinge zum Gegenstand hat, denn Rom bleibt sich ja immer gleich.

Das zweite Stück ist eine ganz kurze Abhandlung über das Recht des Bekenntnisses", mit specieller Beziehung auf das Großherzogthum Hessen. Es soll dargethan werden, daß das lutherische Bekenntniß auch in diesem Staat noch zu Recht bestehe, indem (S. 77) ein Grundgesetz niemals durch wenn auch noch so viele Uebertretungen abgeschafft werden könnne; „alle die Verwüstungen der deutschen lutherischen Landeskirchen aber, durch Unterlassung oder Abschwächung der Verpflichtung auf die symbolischen Bücher, durch Einführung unlutherischer Katechismen, Agenden und Gesangbücher, durch leichtsinnige Hereinziehung Reformirter in die kirchliche Gemeinschaft u. drgl. seien einfach nichts mehr und nichts weniger, als Rechtsverletzungen gegen die lutherische Kirche und ihr Bekenntniß." Sehr richtig ist, was S. 79 als praktischer Satz aufgestellt wird: „Es darf niemals gebilligt werden, wenn Freunde des Lutherthums darum den lutherischen Landeskirchen, welche durch jene Verwüstungen betroffen wurden, den Rücken kehren wollen, weil sie eben dadurch aufgehört hätten, lutherische Landeskirchen zu sein. Das einzig Wahre ist: man muß erkennen und anerkennen, daß das Recht der lutherischen Kirche vielfach verletzt worden ist, und es müssen

in allen lutherischen Landeskirchen Alle, die es erkennen, mit Eifer und Treue zusammenwirken, daß dieses verletzte Recht wieder mehr und mehr zur Geltung kommen der ihm entsprechende Rechtszustand wieder hergestellt werde." Wir wissen allerdings nicht, wie es sich an Ort und Stelle mit jenem „leichtsinnigen Hereinziehen Reformirter" verhält; haben aber z. B. in einer Gemeinde etliche Reformirte seither an der Abendmahlsfeier der lutherischen Gemeindeglieder Theil genommen, ohne daß darum im Dogma (also auch im Katechismus) und im Ritus das Lutherische dem Reformirten ganz oder theilweise geopfert worden wäre, so wird des Herrn Verfassers Meinung doch wohl auch nicht sein, daß man sie jetzt hinausweisen solle.

Die dritte Abhandlung betrifft das natürliche Recht in Betreff der confessionellen Erziehung der Kinder. Sie ist veranlaßt worden durch einen Proceß, in den ein Hauptmann Götschy vor dem Civiltribunal in Orleans verwickelt wurde, weil er, nach dem Tode seiner katholischen Frau Protestant geworden, auch die Kinder (von sieben und neun Jahren) protestantisch erziehen ließ. Die Verwandten wollten das nicht dulden; allein das Gericht entschied zu Gunsten des Vaters. Der Herr Verfasser bemerkt nun S. 87 dazu: „Freuen wir uns darüber, daß ihm diese Freiheit gewahrt worden ist, so müssen wir sie auch einem Vater zugestehen, der seine mit einer evangelischen Frau in ungemischter Ehe erzeugten Kinder nach deren Tod katholisch erzieht, weil er inzwischen selbst der katholischen Kirche sich zugewendet hat." Der Herr Verfasser fügt bei: „Dieser Fall ist recht dazu angethan, um es zum Bewußtsein zu bringen, wie mißlich und unfruchtbar bei solchen Fragen es ist, sich einseitig dem Gesichtspunct der Gewissensfreiheit hinzugeben." Das ist so gemeint, daß nicht dem unmündigen Kinde schon die Gewissensfreiheit in dem Sinn zuerkannt werden könne, daß es sich gegen solch ein Verfahren des Vaters auflehnen oder Rechtsschutz dagegen finden könnte. „Vater und Kind dürfen nicht (S. 88) als zwei einander selbstständig gegenüberstehende Individuen gedacht werden. Das Kind ist der väterlichen Gewalt unterworfen, nicht das Kind hat zu entscheiden, welchen Unterricht es empfangen soll, sondern der Vater. Das Kind kann sein Herz dem katholischen Religions-Unterricht, insoweit er unevangelisch ist, verschließen. Aber Niemand darf dem Vater wehren, ihm solchen Unterricht geben zu lassen, wenn er jetzt selbst Glied der katholischen Kirche ist." Von jenem Verschließen des Herzens auf Seiten des Kindes wird freilich nicht viel zu hoffen sein; es wäre eine peinliche Lage, wenn ein schon zu klarer evangelischer Erkenntniß gelangtes Kind doch müßte z. B. einen katholischen Katechismus lernen, Ave Maria beten u. s. w. Aber wir glauben selbst, daß sich auf dem Rechtswege da nicht helfen läßt, und daß, was geschehen kann, nur darin besteht, die Unterscheidungsjahre nicht zu spät anzusetzen, wie es zu Gunsten der katholischen Kirche so vielfach geschehen ist. Später kommt der Verfasser auch auf die Verträge zu sprechen, welche vor Eingehung gemischter Ehen geschlossen werden in Betreff der Erziehung der Kinder. S. 94 wird gesagt: „Die gesetzliche Zulassung solcher Verträge mit rechtlicher Wirkung leistet offenbar den Bestrebungen der römischen Kirche Vorschub, die gemischten Ehen zu einer Vermehrung ihrer Seelenzahl zu mißbrauchen. Wo streng darauf gehalten wird, daß in gemischten Ehen wenigstens gegen den freien, gegenwärtigen Willen des Vaters kein Kind in einer andern als seiner Confession erzogen werden könne, werden überhaupt weniger gemischte Ehen eingegangen

werden, als wo die Frau den Mann durch Vertrag binden kann, alle, oder doch die weiblichen Kinder in ihrer Confession erziehen zu lassen, und am wenigsten ist zu erwarten, daß dann mehr katholische als protestantische Männer gemischte Ehen schließen werden." Letzteres möchten wir nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten; auch ist doch sehr wahrscheinlich, daß protestantische Männer nur dann katholische Frauen heirathen, wenn sie Indifferentisten sind; sie werden dann auch ohne Vertrag sich durch die Frauen leicht herumbringen lassen, ihre angeblich freie Einwilligung zur katholischen Erziehung aller Kinder zu geben, wodurch auch das vom Verfasser befürwortete Gesetz unwirksam wird. Wir leugnen nicht, daß jene Verträge von der römischen Kirche sehr gut benutzt werden können, allein auch ohne Vertrag kann sie ihren Zweck auf die angegebene Weise erreichen. Am Schlusse sagt der Herr Verfasser: „Wenn die Verlobten übereingekommen sind, alle Kinder katholisch erziehen zu lassen, so mag sich die evangelische Kirche der Einsegnung enthalten; aber sie hüte sich, es den Anschein gewinnen zu lassen, als wolle sie durch Verweigerung der Trauung die evangelische Braut dafür bestrafen, daß sie sich dem fügen will, was doch eigentlich göttlicher Ordnung gemäß ist; denn das ist allerdings richtig, am meisten entspricht es der göttlichen Ordnung, daß alle Kinder in der Confession des Vaters erzogen werden." Dieser Ansicht, wonach die Trauung evangelischer Seits nur in dem Fall verweigert werden soll, wenn der Bräutigam evangelisch ist und das nichtswürdige Versprechen gibt, der katholischen Braut zu lieb alle Kinder katholisch werden zu lassen, hat z. B. die würtembergische Kirche durch Synodalerlasse vom J. 1855 entsprochen und zwar ganz aus denselben Gründen. Referent muß seinerseits gestehen, daß er doch nicht so unbedingt die Erziehung aller Kinder in der Confession des Vaters als göttlichen Willen zu sanctioniren vermöchte; die Schrift sagt: ihr Kinder seid gehorsam euern Eltern — ehret Vater und Mutter, und in Bezug auf confessionelle Erziehung liegt kein Ausspruch vor, der dem Vater ein Vorrecht gäbe. Das natürliche Uebergewicht, das in der Ehe als solcher dem Manne gebührt, hat unleugbar auch hier seine Bedeutung; andrerseits aber ist auch nicht zu übersehen, daß die religiöse Erziehung von der frühesten Kindheit an sich von der Pflege des Kindes gar nicht abtrennen läßt, also factisch doch vorzugsweise in den Bereich der Mutter fällt. Wenn sich nun eine evangelische Frau das Recht, mit ihrem Kinde zu beten, es mit sich in die Kirche zu nehmen u. s. w. zum Voraus entreißen läßt, so wiegt das meines Erachtens den Gehorsam gegen jenes ius divinum des Mannes so sehr auf, daß, wenn nicht besondere Gründe — fast möchte man sagen: des Erbarmens — vorliegen, die Kirche dann doch vollberechtigt wäre, ihr die evangelische Trauung zu verweigern. Solch eine Person gehört ja der evangelischen Kirche kaum mehr selber an, wenn sie sich dazu hergibt, der katholischen Kirche Kinder zu gebären. Es ist leider richtig, daß die Verträge häufig nur zu Gunsten des katholischen Theils wirken; aber sie gesetzlich für nichtig zu erklären, also z. B. einen katholischen Vater, der seine Kinder aus innerer Hinneigung zur evangelischen Wahrheit und Freiheit evangelisch erzogen sehen möchte, ohne daß er doch selber aus seiner Kirche auszutreten sich entschließen kann, gesetzlich zu zwingen, daß dieselben katholisch werden müssen, wäre doch auch eine nicht zu rechtfertigende Härte. Es wird also doch kaum etwas Andres übrig bleiben, als daß wir 1) alle gemischte Eheschließungen überhaupt widerrathen, und in unseren Kirchengenossen ein so

lebendiges protestantisches Gefühl wecken und nähren, daß an diejenigen, die nicht dem platten Indifferentismus verfallen sind, jene Versuchung möglichst wenig herantritt; 2) im Uebrigen aber dasjenige thun, was die Würde der evangelischen Kirche fordert, also nicht den Segen der evangelischen Gemeinschaft über eine Ehe sprechen, deren Schließung bereits unter dem Einfluß des unsrer Kirche feindseligen Geistes steht.

Die vierte Abhandlung betrifft einen in neuerer Zeit so oft auf die Tagesordnung gesetzten Gegenstand: Die Wiederherstellung der Kirchenzucht und der alten Gottesdienstordnung. Es sind sehr nüchterne und aus der reellen Anschauung der Dinge gewonnene Gesichtspuncte, von denen der Verfasser ausgeht; er erkennt vollkommen an, daß die vielbelobte Kirchenzucht unter den dermaligen Verhältnissen meist mehr Schein als Wahrheit wäre und darum auch nur einen geringen oder verkehrten Erfolg haben würde (S. 99.). War sie doch auch in ihren Glanzzeiten, wenn man sie so nennen will, mehr Schein als Wahrheit und hat meist nur die Armen getroffen, während diejenigen Pastoren, die sie consequent gegen Hoch und Nieder anwendeten, in ihrem ganzen Wesen nicht wie evangelische Seelenhirten, sondern wie händelsüchtige Zeloten aussehen. In Bezug auf die Lehre will der Herr Verfasser nur der Lästerung gegenüber disciplinarisch verfahren; wo es zu einer solchen nicht kommt, da sei immer noch Grund für die Hoffnung mit innerlichen, geistlichen Mitteln etwas ausrichten zu können, während man mit äußerlichen Mitteln mehr verderben als gutmachen würde (S. 127.). In Bezug auf die alte Gottesdienstordnung sagt der Herr Verfasser den Eiferern sehr beherzigenswerthe Dinge; man habe (S. 122) zu früh den innerlich nicht vorbereiteten Gemeinden diese alten Cultusformen aufdrängen wollen und damit grade den Zweck verfehlt. Man könne es versuchen, die Gemeinden einmal solche Ordnungen kennen zu lehren, aber man soll sie, wo gerade die fleißigen Kirchenbesucher denselben noch abgeneigt sind, nicht nöthigen wollen. Ganz gewiß — Andacht läßt sich viel leichter auf diesem Weg austreiben als eintreiben.

Einer der lehrreichsten Abschnitte ist der fünfte über den christlichen Staat (S. 133 ff.). Der Verfasser wendet sich hauptsächlich gegen Stahl, der viel zu sehr unmittelbar dem Staat das Christenthum als Princip zur Pflicht macht, anstatt zu erkennen, daß nur das Volksthum, die lebendigen Menschen, christlich sein können und sollen und erst als formell-rechtliche Fassung dieses christlichen Volksthums auch der Staat den christlichen Charakter gewinnen kann. Diese Thesis führt der Verfasser sehr klar und überzeugend aus, womit zugleich auch gesagt ist, daß keineswegs erst im tausendjährigen Reich der Staat christlich werden wird — eine Ansicht, die mit jenem Pessimismus zusammenhängt, der, weil er alles Gute und Schöne ganz bequem im Millennium unterbringen kann, dafür alles Gegenwärtige schlecht und unverbesserlich findet. Sehr richtig wird S. 146 auch dargethan, daß die Zeit noch nicht da ist, wo allgemeine Regeln über das Sectenwesen und dessen Behandlung aufgestellt werden können; daß grade nach dieser Seite Stahl sehr fehlgegriffen hat, wird ihm damit nachgewiesen, daß nach seinen Prämissen sogar den Mormonen, also einer der scheuslichsten Formationen des Sectengeistes, im christlichen Staat Raum gegeben werden müßte.

Der letzte Aufsatz betrifft die Rechtsgeltung der Symbole. So sehr der Verfasser dieselbe, als auf der fortdauernden Unleugbarkeit ihrer Schriftmäßigkeit

beruhend, aufrecht hält, so ist er doch mild und wahrheitsliebend genug, um (S. 157 f.) anzuerkennen, daß eine stricte Verpflichtung auf die Bekenntnißschriften vielfach nur zur Gewissensbeschwerung werden und der Kirche dadurch Schaden bringen würde, daß, wenn alle, denen es mit ihrer Ueberzeugung Ernst ist, wegen einzelner Differenzen austreten müßten, alsdann nicht nur die erforderliche Zahl von Personen zum Dienst schwerlich zu gewinnen wäre, sondern theilweise grade die tüchtigsten Kräfte lahm gelegt würden. Es wird daher immer nothwendig sein, das Theologische, was doch mehr oder weniger temporär ist, von dem unveränderlichen, rein religiösen Kern der Bekenntnisse zu unterscheiden, was aber nicht in einer stricten Formel geschehen kann, sondern mehr Sache kirchenregimentlicher, persönlicher Weisheit ist, welche dazu als Handhabe nur eine Verpflichtungsformel für die Geistlichen nöthig hat, die nicht zu eng und nicht zu weit ist, die also immerhin dazu ausreicht, um Individuen, die sich in principiellem Widerspruch mit der kirchlich anerkannten Glaubenswahrheit befinden, auszuschließen oder zu entfernen. Wenn freilich S. 165 gesagt wird, die augsburger Confession sei nicht durch Vereinbarung erzeugt, sondern sei einfache Aussage des Glaubens der Gemeinde, so können wir dies nur als relativ richtig zugestehen; der Gesammteindruck der Augustana ist dem immerhin entsprechend und deßwegen halten wir sie so hoch und theuer; aber wir wollen nur an die Darstellung ihrer Geschichte z. B. in Keims schwäbischer Reformationsgeschichte (S. 168) erinnern, woraus hervorgeht, daß doch viel Vereinbarung nöthig war, um diese Confession zu Stande zu bringen, als „unverwüstliches Denkmal, wie evangelische Männer blutend von der alten Kirche sich losgerissen, und als das gemeinsame Product der ängstlichen, Frieden um jeden Preis erstrebenden Stimmung dieser Theologen zu Augsburg; — als eine feine, durchdachte, wahrhaft melanchthonische Arbeit."

Tübingen. Palmer.

Zur Religion und Kultur. Von Dr. Wilhelm Hollenberg. Elberfeld, Verlag von R. L. Friederichs. 1867. 112 S.

Eine bunte Reihe von Vorträgen und Aufsätzen, die zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend religiöse Fragen behandeln und in denen der Verfasser nicht sowohl als „Apologet von Fach" redet und den Anspruch macht, die Widersprüche zwischen dem weltlichen Verstand und den Anschauungen des Glaubens, zwischen Wissenschaft und Christenthum zu lösen, als einen Beitrag zur Verständigung zwischen beiden Elementen zu geben oder, um mit seinen Worten zu reden, „die Zuversicht zu den Fundamenten des Baues zu befestigen, auf denen unser Glaube ruht". Die Apologetik wird freilich überhaupt mehr weder erreichen noch anstreben können als dies, d. h. durch den Nachweis der imponirenden Einheit und des inneren Zusammenhanges, den die Wahrheit in sich hat, sowie ihrer Einstimmigkeit mit den Forderungen und Ahnungen des natürlichen Wahrheitssinnes ein Vertrauen zur Wahrheit des Evangeliums zu erwecken. Der Glaube hat nun einmal seine eigenthümliche göttliche Logik, die nicht auf intellectuellem, sondern auf ethischem Wege angeeignet wird, und der Graben, der den Weltverstand von ihm trennt, kann nicht überschritten, sondern muß übersprungen werden.

Eine andere Frage ist, inwieweit der vom Verfasser, einem Schüler H. Lotze's, dessen philosophische Anschauungen wie Methode er sich angeeignet hat, behauptete Standpunkt eines philosophischen Realismus überhaupt der für den

christlichen Apologeten geeignete sei. Die Frage dürfte schwerlich von Vielen bejaht werden. Das Herbart'sche System, dem die Anschauung Lotze's, obgleich derselbe dagegen entschieden protestirt, den Herbartianern zugezählt zu werden, mindestens mannichfach verwandt ist und dem jedenfalls der Verfasser dieser Schrift nicht fern steht, genießt in der theologischen Welt noch weniger Gunst als in der philosophischen, zum Theil mit Unrecht. Mindestens wird das anerkannt werden müssen, daß Herbart, der übrigens persönlich durchaus keine gegnerische Stellung zum Schriftchristenthum eingenommen hat, als ein Nathanael ohne Falsch sich sorgfältig gehütet hat, in die positiv-christlichen Glaubenslehren seine Philosophie einzulegen und die kirchlichen Worte und Ausdrücke irgendwie zum Schein einer Concordanz mit jenen sich anzueignen ohne den Sinn, in welchem die Kirche sie versteht. Auch liegen in der ganzen streng ethischen Haltung des Systems überhaupt und speciell in der Anerkennung alles positiv Erfahrungsmäßigen, insonderheit des religiösen Erfahrungsgebietes, gegenüber der bloßen Abstraction entschieden Anknüpfungspunkte an den positiv-christlichen Standpunkt. Trotzdem ist das System als solches mit seinem nicht hinwegzuleugnenden Dualismus, mit seinem ausgesprochenen Gegensatze gegen den trinitarischen Gottesbegriff, den es als durchaus unphilosophisch verwirft, da „ursprüngliche Vielheit in Einem das Ende und der Ruin aller gesunden Metaphysik" sei, mit seinem Mangel an Verständniß für die Bedeutung eines positiven Sündenbegriffs u. s. w., sowie nach seiner entschieden unorganischen, einer einheitlich-substantiellen Welt- und Gottesanschauung widerstrebenden Methode dem positiven Christenthum fremd, wie es denn eine speculative Theologie im Sinne der modernen Philosophie geradezu perhorrescirt.

Der Verfasser vorliegender Schrift versucht mit dem dialektischen Scharfsinn seiner Richtung und mit der ihm eigenen feinen, namentlich psychologischen Beobachtungsgabe eines klaren realistischen Verstandes seine philosophischen Voraussetzungen mit dem religiösen Bewußtsein zu vermitteln und in gewisser Beziehung jene religiös zu vertiefen und fortzubilden. Bezeichnend für seinen Standpunkt ist der erste Vortrag, in welchem der Verfasser das Thema „Glauben und Wissen" behandelt und die unmittelbar gewissen Thatsachen der religiösen Erfahrung betont, der er nicht minder volle Realität zugesteht als den Gebieten der natürlichen Erfahrung, indem er ausführt, wie ganz ebenso als durch die sinnliche Vermittelung unsere natürliche Anschauung durch den Wechselverkehr der Seele mit Gott, der durch keinen anderen zu ersetzen ist, die religiöse Anschauung gebildet wird, deren Grundstock ihm „eine eigenthümliche Reihe von Empfindungen und Stimmungen" ist, die nur als Resultate göttlicher Einwirkungen zu begreifen sind und die, ohne der Seele einen neuen fertigen Inhalt zuzuführen, ihrer Entwickelung eine bestimmte religiöse Richtung geben. Wenn der Verfasser demnach mit vollem Recht das religiöse Gebiet als das Gebiet der höchsten Realität der in sich selbst gewissen Thatsächlichkeit anerkennt und eine Nothwendigkeit der Offenbarung zugesteht, wenn er im weiteren Verfolg dieses Gedankens treffend hervorhebt, daß unsere religiöse Bildung ebenso an bedeutenden Persönlichkeiten, „religiösen Classikern", sich entwickele wie unsere geistige Bildung am Studium der weltlichen Classiker, so befremdet es, daß der Verfasser diese richtige Spur nicht bis zu ihrem Ziel, bis zu Christo, verfolgt und die centrale Bedeutung seiner Person für das religiöse Leben, mit anderen Worten den thatsächlichen Charakter

des Christenthums hervorhebt als eines — subjectiv gefaßt — persönlichen Erlebnisses in der durch Christum vermittelten Gemeinschaft mit Gott.

Der Verfasser aber giebt überhaupt — und dies ist charakteristisch für seinen Standpunkt — nicht sowohl bestimmte Resultate als allgemeine, den Gedanken nach seinen Antinomien verfolgende, das pro und contra abwägende Reflexionen, die das Problem viel mehr formuliren, als es lösen. Dies tritt namentlich bei dem dritten Vortrag über „die Freiheit des Willens" hervor, der positive Aufschlüsse nicht giebt, indessen treffend den atomistischen Begriff der willkürlichen Wahlfreiheit bekämpft und das Moment des Charakters als der stetigen sittlichen Selbsteinheit des Menschen und der Grundlage wahrer innerlicher Freiheit geltend macht. Der zweite Vortrag über „die Lust und das Gute" führt in psychologischer Deduction den richtigen Gedanken aus, daß die höchste Lust aus der Befriedigung unseres Gewissens entspringe, mit anderen Worten, daß das höchste Gut das Gute ist, läßt aber die Begründung und Vertiefung dieses Gedankens durch die Idee des lebendigen, allein guten Gottes, in welchem das abstract Gute überwunden ist, und der Gemeinschaft der Seele mit ihm vermissen. Mit Gott, dem Urquell des heiligen und seligen Lebens, eins sein heißt gut und selig sein, — das ist die Lösung, die dem Verfasser schon der von ihm wiederholt hervorgehobene Gedanke des Wechselverkehrs der Seele mit Gott nahelegte. Der fünfte Vortrag über „Weltbildung und Christenthum in ihrer wechselseitigen Einwirkung" und der sechste, der die Ueberschrift trägt: „Die sogenannte gute alte Zeit", ergänzen sich gegenseitig. Jener weist an der Hand der Geschichte auf den langsamen und schweren Gang des Christenthums in seinem Kampf und seiner eigenen tausendfachen Verflechtung mit der Welt hin, gegenüber einer Ueberschätzung der bis jetzt gewonnenen Siege des Christenthums, — dieser deckt die Schattenseiten der oft gedankenlos und sentimental gerühmten guten alten Zeit und die Lichtseiten der Gegenwart auf, um eine gerechtere Beurtheilung der letzteren zu fordern und den Glauben an eine stille unausgesetzte Entwickelung des Guten zu stärken. Beide Vorträge tragen eine sehr stark realistische Färbung in einseitiger Betonung der Factoren des natürlichen Lebens und erheben sich nicht genug zu der höheren sittlichen Betrachtungsweise, indem sie einerseits die idealen Mächte der Geschichte in dem Umfang ihrer Bedeutung verkennen, andererseits es, infolge des mangelnden tieferen und positiven Begriffs der Sünde, an der rechten Würdigung der negativen Momente in der sittlichen Entwickelung des menschlichen Geschlechts fehlen lassen. Der gelungenste Vortrag scheint uns der vierte, der sich unter vielen treffenden Bemerkungen und interessanten Beispielen klar und warm über das Thema „der göttlichen Weltregierung" verbreitet. Der letzte Vortrag über „das höhere Schulwesen in England" belegt durch eingehende Mittheilungen die Wahrheit des von Dr. Wiese ausgesprochenen Satzes: „Sobald man erkannt hat, daß die Vordersätze zu aller pädagogischen Weisheit der Engländer in ihrem mehr oder weniger öffentlichen Leben und in der Geschichte ihrer politischen Institutionen liegen, so kann von Nachahmung und Verpflanzung nicht mehr die Rede sein, die Verschiedenheit des Bodens ist zu groß."

Dresden. Dr. ph. Meier.

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Siebzehnter Band. Viertes Heft.

Gotha.
Verlag von Rud. Besser.
1872.

Das Mittlerwerk nach dem Schema des munus triplex.

Ein Beitrag zur Geschichte der Dogmatik

von

Professor Dr. A. Krauß in Marburg.

Die eine Zeit lang angefochtene Eintheilung des Mittlerwerkes Christi in die Ausübung des prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes ist wieder so sehr zu Ehren gekommen, daß Kahnis Luth. Dogmatik Bd. III. S. 354 behauptet, „diese Gliederung werde sicher in Kraft bleiben, so lange es noch eine kirchliche Dogmatik gebe". Nicht bloß die referirenden Werke von Hase, Schweizer, Schmid und Heppe, sondern auch die meisten selbständigen neueren Bearbeitungen des christlichen Glaubens bedienen sich des munus triplex als Schema's, um das Werk Christi darzustellen. Aber der Gedanke, welcher dieser Lehre als einem dogmatischen Schema ursprünglich zu Grunde lag, ist im Laufe der Zeiten mannigfach verändert worden. Er hat seine Geschichte erlebt, und nicht bloß pflanzen sich in den Lehrbüchern Citate und Beurtheilungen von höchst zweifelhaftem Werthe fort; sondern die Verwerthung des Schema's selber fordert in mehr als einer Rücksicht die Kritik heraus. So wie die meisten Lehr- und Handbücher darzustellen pflegen, tritt der Zusammenhang dieser besondern Lehrweise mit dem eigenthümlichen Geiste der reformirten und der lutherischen Dogmatik nicht in's gehörige Licht. Und doch gehört die Kenntniß der Geschichte auch dieses Lehrstückes zum vollständigen Unterbau einer comparativen Dogmatik.

Eusebius von Cäsarea gibt bekanntlich in seiner Kirchengeschichte lib. I. c. 3 eine Erklärung des Namens Christus. Er weist darauf hin, daß im alten Bunde sowohl die Hohenpriester, als auch die Könige, als auch endlich die Propheten durch Salbung (*διὰ χρίσματος*) typische Christi geworden seien, „so daß (§ 8) diese alle eine Beziehung haben auf den wahren Christus, das gottvolle und himmlische Wort, den einzigen Hohenpriester von Allem und ein-

zigen Erzpropheten aller Propheten des Vaters". Darum fordert er § 19 für ihn Verehrung als für den König, Bewunderung als für den Propheten und Lobpreisung als für den alleinigen wahren Hohenpriester Gottes. Den nämlichen Gedanken führt er in der evangelica demonstratio lib. IV. c. 15 aus, indem er zeigt, daß der wahre Christus seine Salbung durch den heiligen Geist empfangen und alle drei alttestamentlichen Aemter in sich vereiniget habe. Das achte Buch aber dieses Werkes beschäftiget sich mit dem Nachweise, daß, da die drei Aemter bei den Hebräern in so hohem Ansehen standen, der Untergang und die gänzliche Auflösung dieser Aemter die Ankunft des wahren Christus anzeige. Wenn also auch Eusebius keine dogmatische Darstellung des Mittlerwerkes Christi im modernen Sinne geliefert hat, so erkannte er doch im Namen Christus den für die wirklich aufgegebene und vollbrachte Leistung des Mittlers bezeichnenden und voll genügenden Amtsnamen.

Hiemit war nun allerdings ein Schema zur dogmatischen Darstellung des Mittlerwerkes angedeutet; aber es blieb lange Zeit unerkannt und unbenutzt. Was Christus für uns gethan, wurde nach ganz anderen Gesichtspunkten als dem aus seinem Amtsnamen sich ergebenden aufgefaßt und schematisirt. Wohl werden herkömmlicher Weise einige Stellen aus der patristischen Literatur citirt, in denen sich Anklänge an das dreifache Amt finden sollen; aber es sind auch nicht mehr als nur Anklänge. So kömmt Lactanz institutionum lib. IV. c. 7 auf den Namen des Sohnes Gottes zu sprechen, und indem er die unrichtige Schreibart Chrestus statt Christus abweist, entwickelt er die Bedeutung des Wortes. Der Name sei non proprium nomen, sed nuncupatio potestatis et regni und von dem altgriechischen *χρίεσθαι* herzuleiten, statt dessen nun *ἀλείφεσθαι* gesagt werde. Früher hätten die Juden eine Vorschrift gehabt, um eine heilige Salbe zu bereiten, mit der sie Diejenigen, welche zum Priesterthum oder Königthum berufen waren, salben konnten. Diese Salbung verlieh königlichen Namen und Macht. Christus werde deßhalb mit diesem Namen als König bezeichnet, nicht als ob er ein irdisches Reich erlangt hätte oder ein solches, dessen Zeit schon gekommen, sondern ein himmlisches und immerwährendes.

Ein weiterer Beleg wird bei Gregor von Nyssa de perfectione Ausg. von Paris 1615 tom. II. p. 708 s. gesucht. Gregor will an den verschiedenen Namen, welche Christo beigelegt werden, zeigen, daß Christus Gottes Kraft und Gottes Weisheit sei. Hiebei

alle möglichen in der Schrift vorkommenden epitheta Christi
ınter denselben auch den Hohenpriester, den Mittler und den
Aber er stellt diesen Bezeichnungen andere, wie z. B. das
e Licht, die geistliche Speise, den Erstgeborenen der Schöpfung
gleich, und hebt nur als specifische Bedeutung des Christus-
)en königlichen Namen hervor, weil die künftigen Könige, wie
ft lehre, zuerst gesalbt wurden, so daß in diesem Namen die
nthalten seien. Gregor ist auf der Fährte des eusebianischen
s; sein Absehen richtet sich aber nicht auf systematisirende
he Verwerthung, sondern auf praktisch-moralische Zwecke.
' Christi Namen tragen, so sollen wir wissen, was dieser
deute, um uns demgemäß zu vervollkommnen.
:ill von Jerusalem sagt Catech. X. § 4 ausdrücklich,
us werde der Herr genannt, nicht von menschlichen Händen,
:wig vom Vater zum übermenschlichen Hohenpriesterthum ge-
§ 11 wird in den beiden Namen Jesus und Christus die
ıng der Heilsgabe (Jesus) und des Priesterthums (Christus)
Aaron und Josua sind Typen der in Christo verbundenen
hen und königlichen Würde. Für die letztere ist aber eben
Name Christus, sondern der Name Jesus bezeichnend, und
ron, sondern Josua typisch. So gibt denn auch § 14 (die
ch citirte Stelle) lediglich das Hohepriesterthum als den In-
Begriffes Christus an. Auch Catech. XI. § 1 bezeichne
:n Unterschied zwischen den typischen χριστοί und dem wahren
nur so, daß letzterer ἀεὶ τὸ τῆς ἱερωσύνης πατρόθεν ἔχων
sei.
hier doch immerhin noch ein spürbarer Nachklang des euse-
ı Gedankens, so ist es sehr schwer, denselben bei Augustin
. Dei l. X. c. 6 aufzufinden. Augustin handelt dort nämlich
)n der Bedeutung des Christusnamens, noch von dem drei-
mte, sondern nennt Christum nur sacerdotem magnum, qui
ǝ ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis
essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit,
oblatus est, quia secundum hanc mediator est, in hac
s, in hac sacrificium est. Denselben Gedanken, daß Chri-
iester sei ipse offerens, ipse et oblatio, wiederholt das
te Capitel desselben Buches. Aber von solchen vereinzelten
ıngen bis zur eusebianischen Auffassung des gesammten im
namen dargebotenen Inhaltes oder gar bis zur dogmatischen

Gestaltung des ganzen opus mediatorium nach dem eusebianischen Gedanken ist noch ein weiter Schritt, der jener Zeit sehr ferne lag.

Den ersten Ansatz machte Thomas Aquinas. Er schreibt in der Summa theologiae Pars III. Quaest. XXII. artic. 1: Alii homines particulatim habent quasdam gratias; sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo quantum ad alios pertinet, alius est Legislator, et alius Sacerdos, et alius Rex: sed haec omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isai. 33 Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster; ipse veniet et salvabit nos. Dem wird aber im System weiter keine Folge gegeben. Das hohepriesterliche Wesen Christi erhält ausführliche Beschreibung; Christus wird als caput ecclesiae betrachtet; Wunder und Lehre gelangen zur Würdigung. Aber weder findet eine bestimmte Ausscheidung Dessen statt, was Christo je nach seiner prophetischen oder priesterlichen oder königlichen Würde zukomme, noch auch wird das Ganze der Leistung des Erlösers unter dem Gesichtspunkt dieser dreifachen Würde abgehandelt. Wie werthvoll namentlich der Begriff des Hauptes der Gemeinde für die Versöhnungslehre sei, ist einleuchtend. Daß Thomas diesen Begriff verwendete, hängt mit seiner Erkenntniß der dreifachen im Christusnamen enthaltenen Würde zusammen; denn offenbar ist das Haupt der Gemeinde der eigentliche Inhalt des Begriffes des Königs als Mittlers. Wenn es nun Thomas gegeben gewesen wäre, die drei Aemter zum klaren und deutlichen Schema auszuarbeiten, so hätte der nachfolgenden Dogmatik mancher Irrgang in Bezug auf die Bestimmung des königlichen Amtes erspart bleiben können. So aber, wie die drei Aemter bei Thomas auftreten, stellen sie sich als eine Vorahnung dar, nicht als bestimmte dogmatische Begriffe.

Mit klarem Bewußtsein und voller Consequenz ist der eusebianische Gedanke erst von Calvin erfaßt und in die Dogmatik eingeführt worden. Calvin hat alles Recht Instit. l. II. c. 15 § 1 zu sagen, die Namen Prophet, König und Priester, die auch im Papstthum von Christo ausgesagt würden, blieben kalt und ohne Frucht, wo man nicht wüßte, was jede dieser Aussagen in sich enthielte. Er selbst geht § 2 davon aus, daß der Christusname selber sich auf diese drei Aemter — munera — beziehe: scimus enim sub lege sacro oleo tam prophetas quam sacerdotes ac reges unctos fuisse. Daher komme der Name Messias. Es sei aber einzuräumen, daß derselbe

ndrer Rücksicht auf das Königreich gesagt worden, obschon prophetische und priesterliche Salbung stattgefunden habe und nicht zu übersehen sei. Die Salbung des Erlösers geschah heiligen Geiste. Dahin ziele die prophetische Würde in ihm, wüßten, im Inbegriff der von ihm mitgetheilten Lehre wäre ebingt vollkommene Weisheit enthalten. Vom Königreiche ur vergebens gesprochen werden, wenn die Leser nicht schon daß es ganz geistlicher Natur sei. Dieses Reich und diese ft Christi wird § 4 und 5 so durchgesprochen, daß Christus König und Herr der Gläubigen erscheint und alle Bezeugung öniglichen Würde in den geistlichen Gütern gefunden wird, ir als Christen theilhaft sind, insofern wir in unserm Wandel en uns in der Obhut eines zum ewigen Leben leitenden Herrn neinde wissen. Zweck und Nutzen des Priesterthums (§ 6) darin, daß ein von allem Makel reiner Mittler vorhanden sei, s durch seine Heiligkeit Gott günstig macht. Wegen seines mtes ist uns Gott feind; der Priester muß daher den Zorn selbst besänftigen. Deßhalb hatte er mit einem Opfer da- zu treten. Weder konnte eine andere geeignete Genugthuung Sünden gefunden werden, noch war irgend Jemand solcher ürdig als der Sohn Gottes. Christus übernimmt des Prie- stelle nicht bloß um den Vater uns gnädig zu stimmen, son- ch um uns in die Gemeinschaft dieser Ehre aufzunehmen. In rden auch wir unreine Sünder zu Priestern, welche Gott an- e Opfer darbringen. So sehen wir also, daß, wie die Ueber- des Capitels angibt, die drei Aemter zu betrachten sind, wenn ssen wollen, wozu Christus vom Vater gesandt worden und uns gebracht hat.

)iese Betrachtungsweise aber richtet sich nur auf die der Mittler- it gestellte und von Christus gelöste Aufgabe. Sie gibt nur rt auf die Frage: was mußte geschehen, und was ist geschehen? rage nach dem wie? dagegen, also die geschichtliche Durchführung eilswerkes, begegnet uns erst in dem folgenden Capitel, wo speciell davon handelt, quomodo redemptoris partes imple- Christus, ut nobis salutem acquïreret, und dabei namentlich iden, den Tod, das Begräbniß, die Höllenfahrt, die Auferstehung, mmelfahrt, das Sitzen zur Rechten des Vaters und die Wieder- zum Gericht als die hervorragendsten einzelnen Stadien des verkes Christi ausführt. Es sind dies die einzelnen Stufen der

Erniedrigung und der Erhöhung des Heilandes, und auf diese beiden Stände vertheilt sich das Geschichtliche und Successive im Mittlerwerk. Die tria munera sind nach Calvin nicht drei auf verschiedene geschichtliche Perioden zu vertheilende Leistungen oder Classen von Leistungen des Mittlers; sondern sie sind die drei Seiten, welche das Mittlerwerk der begrifflichen Betrachtung darbietet. Die geschichtliche Darstellung dieses gleichen und nämlichen Werkes hingegen kommt der Besprechung der im apostolischen Glaubensbekenntniß enthaltenen Aussagen über den sich erniedrigenden und von Gott dem Vater dafür verherrlichten Erlöser zu.

In entsprechender Weise stellte Calvin das Mittlerwerk 1545 in seinem Catechismus Genevensis dar, und der Heidelberger Katechismus, weniger doktrinär, aber um so besser für die Volksbedürfnisse sorgend, schloß sich an seinen Vorgang an. Auf Grund dieser beiden Autoritäten drang das Schema in das reformirte Bewußtsein ein und wurde zu einer der allerpopulärsten Vorstellungen. Der im Jahr 1609 nach der Catechesis Palatina umgearbeitete Zürcher Katechismus, bis in das 19. Jahrhundert hinein in der deutschen Schweiz sehr verbreitet, so wie der in unzähligen Auflagen weit über Neuenburg's Gränzen hinaus benutzte Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme par J. F. Osterwald führten die calvinisch-heidelbergische Tradition fort und erhielten sie auch da lebendig, wo der Pfälzer Katechismus nicht oder nicht mehr im Gebrauche war. Luther's Katechismen kennen die Erklärung des Christusnamens durch die drei Aemter nicht; aber auch auf unirtem und selbst streng lutherischem Kirchengebiet ist sie in unsern Tagen kirchlich-populäres Lehrmittel geworden, wie der badische und der hannöverische Katechismus beispielsweise zeigen, freilich nicht ohne den Einfluß wahrnehmen zu lassen, den der Durchgang durch das lutherische Gedankengebiet nothwendiger Weise ausüben mußte.

Deßhalb aber hat der eusebianisch-calvinische Gedanke nicht sofort in der Dogmatik allgemeinen Eingang gefunden. Selbst solche Theologen, welche wie Bullinger compend. christianae religionis l. VI. c. 4 wenigstens von einem zweifachen Amte, dem königlichen nämlich und dem priesterlichen, oder wie Peter Martyr loc. comm. class. II. c. 17 § 11 und Th. Beza in dem quaestionum te responsionum libellus sammt catechismus compendiarius aller-

n dreifachen Amte wissen, benutzen diese Aemter doch noch
; Schema für die dogmatische Darstellung. In die loci
es von Wolfgang Musculus, Stephan Szegedin,
ft Aretius und in de religione christiana fides von
ymus Zanchi ist die Aemterlehre aber gar nicht ein-
ı. Zacharias Ursinus dagegen in seiner explicatio der
ihm verfaßten catechesis Palatina hat sowohl das dreifache
die Ständelehre. Das erstere handelt er bei der Besprechung
ıens Christus ab und zwar in der Weise einer begrifflichen
ıng des Erlöserwerkes. In der Erklärung jedoch der 37.
gt er: Hactenus de persona mediatoris: sequitur de of-
: primum de humiliatione Christi, priore scilicet officii
parte, ad quam pertinet articulus quartus (nämlich nach
ıer Eintheilung des apostolischen Bekenntnisses). Er hegt also
ıht, so lange nur die Namen des Mittlers besprochen werden,
ın sie zu begrifflicher Darstellung des Mittlerwerkes Veran-
geben, so lange sei de persona Christi die Rede; erst wenn
ichtliche Ausführung des Heilsrathschlusses an die Reihe
könne man eigentlich sagen, daß man nun de officio handle.
ıarakteristisch-Reformirte liegt darin, daß die Entwicklung der
ehre als Lehre de officio Christi betrachtet wird.
3 das Theologengeschlecht herangewachsen war, welches seinen
n Unterricht im Heidelberger Katechismus empfangen und seine
chen Studien in den Werken des schon längst heimgegangenen
gemacht hatte, da war auch die Dreiämterlehre schon eine durch
ınen und Autorität geheiligte Ueberlieferung. Aber die Aus-
blieb für's Erste noch hinter der ursprünglichen Conception
lvinischen Gedankens zurück. Polanus a Polansdorf
ıandelt in seinem syntagma lib. VI. c. 13 de incarnatione
bis c. 26 de sessione Christi ad dexteram Patris das
ıtliche der Erscheinung Christi ab. Cap. 27 spricht er de of-
hristi mediatoris, c. 28 quod solus Christus sit mediator
und c. 29 de officio Christi prophetico, sacerdotali et
Der eigentliche calvinische Gedanke ist nun aber nicht der,
ın eine für sich bestehende Abhandlung über das Werk Christi
und derselben dann die Aemterlehre folgen lasse, sondern daß
r Begriff des mittlerischen Werkes aus dem dreifachen Amte
ze, weil der Christusname der Amtsname sei und das Amt die
nzelämter als seine Selbstbethätigung in sich fasse. Demnach

vermittelt sich die begriffliche Betrachtung des Werkes durch die Betrachtung des dreifachen Amtes.

Etwas später als Polanus ist Wilhelm Amesius. Er entwickelt die dem Erlöser gestellte Aufgabe medulla theologiae cap. 19 de officio Christi nach dem Schema der Dreiämterlehre, bringt aber die genauere Betrachtung der Satisfaktion, die diesem Schema zufolge beim munus sacerdotale vorzunehmen war und die übrigens auch Calvin a. a. O. erst c. 16 § 5 f. nachbringt, im 20. Capitel als Darstellung des finis humiliationis Christi, worauf dann in den drei folgenden Capiteln die Ständelehre weiter ausgeführt wird. Die beiden Stände werden nämlich als die partes ipsius redemptionis der aptitudo des Erlösers zur Vollbringung des Erlösungswerkes gegenübergestellt, und diese aptitudo ist der Gatiungsbegriff für die Lehre de persona und de officio Christi. Den reformirten Gedanken kann man hierin nicht verkennen. Die Ständelehre so entschieden als dogmatische Darstellung der partes redemptionis zu gebrauchen, liegt im Geiste der Confession und ist jedenfalls viel reformirter, als wenn der viel spätere Franz Turretini sie zur Lehre von der Person Christi zieht. (Riissen, der sich sonst vorzüglich an Turretini hält, verbindet sie wieder mit der Lehre de officio.) Aber die Zusammenordnung von persona und officium, als mit einander den Ständen gegenübergestellt, entspricht dem reformirten Gedanken noch nicht völlig. Dieser hat in der Darstellung des Amesius seinen adäquaten Ausdruck noch nicht gefunden.

Dasselbe muß in Bezug auf unser Lehrstück auch von Bartholom. Keckermann gesagt werden, dessen systema theologiae schon 1603 erschien. Lib. III. c. 3 bezeichnet er ganz richtig das mittlerische Werk Christi als die Hauptsache des ganzen Christenthums: Christianae doctrinae potissima pars est de Christo mediatore, womit er nicht die Lehre von der Person, sondern vom Werk des Mittlers einleitet. Es ist durchweg bezeichnend für die beiden Confessionen, daß den Lutheranern die Lehre von der Person des Gottmenschen sich ganz überwiegend in den Vordergrund drängte, während die Reformirten entweder gleichmäßig Person und Werk oder sogar mit besonderer Sorgfalt das Werk des Mittlers darstellten. Als officium mediatoris nennt Keckermann Alles, was Christus zur Erlösung des Menschengeschlechtes geleistet habe. Sofort aber im 7. und 8. der canones generales de Christi off. werden die zwei wohl aus einander zu haltenden Gesichtspunkte begrifflicher und geschichtlicher Betrachtung

. Er sagt nämlich: in Christi officio seien die beiden status
ebrigung und Erhöhung zu unterscheiden; zum status humi-
gehöre vorzüglich das priesterliche Amt quoad passionem
em, zum status exaltationis das königliche Amt. Indem
chher das Werk näher betrachtet wird, werden die Arten des
, eben die drei Aemter, und das Objekt, welchem es gelte,
eben. Als dieses Objekt bezeichnet Keckermann die Kirche.
mmt allerdings jede Thätigkeit Christi der Kirche zu Gute.
ist doch klar, daß sich die Kirche als ein Gemeinwesen ihrem
nach in viel näherer Beziehung zum königlichen Amte als
phetischen oder priesterlichen findet. Je mehr wir sie uns
Begriffe entsprechend denken, um so mehr ist sie die geordnete
schaft der mit Gott geeinten Menschen, setzt also die propheti-
priesterliche Thätigkeit voraus, ohne doch schon lediglich durch
iden, seien sie getrennt oder verbunden gedacht, in's Leben ge-
zu sein. Während wir uns prophetische Thätigkeit als an
inzelnen Menschen vollzogen denken können und eben so prie-
Thätigkeit als für eines einzelnen Menschen Seelenbedürfniß
nd, kann sich königliche Thätigkeit immer nur auf die Ordnung
enseitigen Beziehungen mehrerer Individuen oder auf das Ver-
eines einzelnen Individuums zu dem Gemeinwesen, welchem
ehört, erstrecken. Alle rein nur individuelle Wirksamkeit liegt
nicht außer dem Bereich einer königlichen Person, wohl aber
deren Selbstbethätigung als solcher. Nennen wir nun als das
des gesammten Mittlerwerkes die Kirche, so denken wir nicht
dig correkt; denn die Kirche ist zwar für das decretum elec-
Objekt; in Bezug auf das Mittlerwerk aber wäre sie vielmehr
zu nennen. Und auch hinsichtlich des Mittlerwerkes ist sie nicht
icher Weise Effekt des prophetischen und priesterlichen Amtes
s königlichen. Das ist gerade das Specifische im königlichen
daß wir Christum in demselben als das Haupt der Menschheit
n, und alle Thätigkeiten des Mittlers, durch welche dieser die
hheit zu einem von seinem Geiste durchdrungenen Gemeinwesen
, sind, soweit sie sich die Verwirklichung dieses Gemeinwesens
Ziele setzen, Erfüllung des munus regium. Dieses fällt daher
nicht später als die beiden andern munera, sondern ist die-
Seite am irdischen Wirken Jesu, welche wir seine gemeinschaft-
de Thätigkeit nennen können.

Kein Dogmatiker der orthodoxen Periode hat dies klarer und

deutlicher ausgesprochen als der von Ebrard mit Recht so hoch gestellte Wolleb, dessen Behandlung des Mittlerwerkes überhaupt ganz besonders verdient hervorgehoben zu werden. Lib. I. c. 17 seines christ. theol. compendium gibt er zuerst die Definition: Officium Christi mediatorium est, ut tanquam θεάνθρωπος ille quae salutis nostrae caussa inter Deum et nos peragenda erant, expediret. Nachdem die canones mitgetheilt sind, die sich auf die logische Vermittlung des Mittlerwerkes mit der gottmenschlichen Person und auf die Verknüpfung der Darstellung des Mittlerwerkes mit den entsprechenden Theilen des dogmatischen System's beziehen, folgt die Eintheilung des Werkes in die drei Einzelofficien und eine kurze Definition eines jeden derselben sammt Angabe der Bestandtheile. Cap. 18 beginnt: Tantum de persona et officio mediatorio Christi. Status ejusdem est conditio, qua Christus tanquam θεάνθρωπος officium suum mediatorium exsecutus est. Dann folgt die Darlegung des Standes der Erniedrigung im Weitern des 18., des Standes der Erhöhung im Ganzen des 19. Capitels, jeweils nach dem Schema des officium triplex, so daß dieses das logische Gerüste für die inhaltliche Betrachtung darbietet, während die zeitliche Aus- und Durchführung der mittlerischen Leistung im Großen und Ganzen nach den beiden Ständen, im Einzelnen nach den Worten des apostolischen Symbol's abgehandelt wird. Im Stande der Erniedrigung vollzieht Christus sein Prophetenwerk nicht bloß mittelbar durch den Täufer und die Apostel, sondern auch unmittelbar durch die Predigt der Wahrheit und die Wunder; das hohepriesterliche Werk, durch vollständigste Genugthuung und demüthige Fürbitte vollbracht, gibt Anlaß, über den thätigen und leidenden Gehorsam, über Stellvertretung und Gesetzeserfüllung zu sprechen; die Fürbitte wird in diesem Stande nur auf die evangelische Geschichte bezogen und durch Joh. XVII. und Hebr. VII. 5 belegt; vermittelst des königlichen Werkes sammelt und erhält Christus die Kirche durch Wort und Geist so, daß Nichts von äußerer Königsmajestät in ihm erscheint. Der Stand der Erhöhung geht durch die drei Grade der Auferstehung, der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten des Vaters hindurch. Auf dem höchsten Grade hat Christus nicht aufgehört, sein mittlerisches Werk zu verrichten. Als Prophet unterrichtet er die Diener durch Geistesausgießung und verbreitet er das Evangelium über die Erde; als Priester opfert er sich zwar nicht wieder; aber er erscheint vor dem Vater und eignet uns seine Genugthuung wirksam zu; als König endlich

er der triumphirenden Kirche, sammelt, erhält und beschützt
ende Kirche und bekämpft die Feinde. Dieses Reich Christi
jenes essentiale, sondern das personale et donativum, das
nser Haupt und Mittler vom Vater empfangen hat.
lleb hat den calvinischen Gedanken nicht bloß richtig aufgefaßt,
auch weiter entwickelt. Während bei den andern Dogmatikern
igthum nicht sowohl als eine Bestimmtheit des sein Mittler-
llbringenden Mittlers als vielmehr als ein latenter Besitz des
schengestalt erschienenen Gottes und als ein Erwerb des zur
g gelangten Gottmenschen sich darstellt, weist Wolleb durch
gregare et conservare ecclesiam das königliche Werk als
rklich im Stande der Erniedrigung vollzogene und eben so
h wie Predigt, Genugthuung und Stellvertretung zur Durch-
des Erlösungswerkes gehörende Leistung des Mittlers nach.
ist so allgemein herrschenden Meinung gegenüber, welcher der
Christus nicht Cäsar, sondern erst Augustus ist, und welche
leicht dazu kommt Stände und Officien zu vermischen und
igliche Amt in den Stand der Erhöhung aufzulösen, hält
daran fest, daß sich Alles, was zum opus mediatorium ge-
enn auch nur dem status exinanitionis entsprechend, so doch
indig nachweisen lassen müsse in der Zeit der irdischen
thätigkeit des von uns wegen seiner Erscheinung im Fleische
ittler erkannten Mittlers. Dagegen werden wir auch nicht
en dürfen, daß in der Anwendung dieses Schema's vom drei-
Amt auf die Wirksamkeit des erhöhten Christus die scholastische
atisirung über das religiöse Bedürfniß und über die in der
selbst liegende wissenschaftliche Nothwendigkeit hinausgegangen
chwer ist es und bleibt es, die nach diesem Schema dargestellte
eit des verklärten Erlösers einestheils vom Vorwurf des bloß
hen zu reinigen, anderntheils mit der Oekonomie des heiligen
reinlich auseinanderzusetzen. Bei Wolleb insbesondere haben
n Grund des Fehlers sicherlich darin zu suchen, daß er das
n triplex, d. h. die begriffliche Betrachtung des Mittlerwerkes,
e beiden status, d. h. die Betrachtung des sein Werk ausfüh-
Mittlers, in Eins zusammenschloß, anstatt Beides als zwei
unterschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben concreten
standes auch in der systematischen Darstellung nicht bloß zu
heiden, sondern auch Eines nach dem Andern, jedes für sich,
andeln.

Hiefür hat den seiner Zeit am Besten entsprechenden Ausdruck Marc. Friedr. Wendelin gefunden. In seinen christianae theologiae ll. II. theilt er die exhibitio mediatoris in zwei Theile ein, die incarnatio filii Dei, die zur Darstellung der Christologie im engern Sinn Gelegenheit gibt, und die officii functio. Von diesem officium seien zu betrachten die species und die partes. Species (l. I. c. 17 th. 3) officii mediatorii tres sunt: officium propheticum, sacerdotale et regium. Die partes dagegen sind die beiden Stände; c. 18 th. 1: in hisce duobus Christi θεανθρώπου statibus tota salutis nostrae dispensatio et triplicis officii mediatorii exsecutio consistit. Die Ständelehre tritt also als die Lehre von den Bestandtheilen, coordinirt der Aemterlehre als der Lehre von den Arten, mit dieser unter den allgemeinen Begriff der Lehre vom Werke Christi, und damit ist die Erkenntniß, daß die beiden status der Durchführung des Mittlerwerkes dienten und zu diesem Zwecke von Christus übernommen wurden, erst zur vollen Klarheit des orthodoxen Gedankens gebracht.

Wesentliche Entwicklungen und Neubildungen erfuhr von da ab die Lehre vom Mittlerwerk innerhalb der reformirten Scholastik nicht mehr. Alsted, Spanheim, Maresius, Mark, Franz Turretini, Riissen bewegen sich in den vorgezeichneten Bahnen. Das munus, häufiger officium triplex dient als hergebrachtes Schema zur dogmatisch-begrifflichen, die Ständelehre zur dogmatisch-historischen Darstellung des Erlösungswerkes. Es wurde stereotyp, der Betrachtung selber eine Begründung des dreitheiligen Schema's vorauszusenden, indem man sich nicht begnügte, auf die Geistessalbung und die Erfüllung der alttestamentlichen Typen in Jesu hinzuweisen, sondern für die Triplicität noch Gründe aufsuchte, welche dieselbe noch weiter zu erklären geeignet wären. Für das erste Viertel des 17. Jahrhunderts vergleiche man hiefür Amesius a. a. O. lib. I. c. 19 § 11 ff. Gegen Ende desselben Jahrhunderts schreibt Leydecker de veritate religionis reformatae s. evangelicae l. IV. c. 9 § 3: Munus illius Uncti Christi triplex est pro conditione 1. nostrae miseriae, quae spectanda est in ignorantia mentis, reatu peccati et regno Satanae, 2. collatorum beneficiorum, quae sunt illuminatio, justificatio et sanctificatio, 3. ipsius Christi, qui primo docuit ut propheta, deinde passus est ut sacerdos, ac denique ut rex evectus est in gloriam. Dieses primo, deinde, denique zeigt schon, daß der von Wolleb weiter entwickelte ursprüng-

anke nicht mehr in klarem und deutlichem Bewußtsein vor-
war. Es ist ganz richtig, daß für den ersten Anblick die
che Thätigkeit im Anfang des Lebens Christi mehr im Vor-
steht als die später erst schärfer hervortretende priesterliche.
ie die drei munera nur die drei Momente in dem einen con-
Begriffe sind, so hat Christus in seinem Mittlerwirken auch
ien einzigen Lebensmoment, in welchem er nur und ausschließ-
es der drei munera, sei es, welches es wolle, erfüllte. Es
sich immer nur um ein Vorherrschen, niemals um ein Allein-
ies der drei Aemter. Würde er denselben nur successive ge-
so würde er auch nur successive Anspruch auf seinen Namen
ien; denn eben dadurch ist er der Christus, daß ihm diese drei
nicht bloß obliegen, sondern daß er sie auch fortwährend und
nmen verwaltet. Witsius gibt hiefür in seinen exercitatio-
acrae in symbolum quod apostolorum dicitur, gute Finger-
Er sagt in der 10. exercitatio, die Heiligkeit des Lebens, die
ier und der Tod Christi gehörten in der einen Hinsicht zum
etischen, in der andern zum priesterlichen und in der dritten zum
lichen Amt. Als Beispiel und zum Beweis seiner Sendung sei
Prophet heilig gewesen; dies habe aber auch der Priester sein
en, um ein Gott wohlgefälliges Opfer zu werden und um unsere
igel zu ergänzen, und ohne Heiligkeit könnte der König seines
es nicht warten. Die Wunder bewiesen wiederum den Propheten,
en Symbole der priesterlichen Heilung unserer Sünden und zeig-
die Macht des Königs. Den Tod endlich erlitt der Prophet als
rtyrer und der Hohepriester zur Sühnung. Es mag an diesen
nerkungen von Witsius ausgesetzt werden, daß sie unvollständig,
sie nicht erschöpfend seien; auf den richtigen Weg zu leiten sind
doch geeignet.

Im Allgemeinen aber läßt gerade die coccejanische Schule, der
zuletzt genannte Dogmatiker angehört, die einzelnen dogmatischen
danken nicht so scharf hervortreten, wie die orthodoxe Scholastik.
en Coccejanern kam es mehr nur darauf an, die concreten An-
auungen der Bibel mit möglichster Vollständigkeit und unter Be-
ssung des geschichtlichen Gewandes in ein logisches Schema zu brin-
en, welches den aus dem modus dispensationis gratiae entnommenen
esichtspunkten entsprach. Das Christenthum ist nur ein Glied in
er großen Kette der Heilswirkungen, wesentlich ein Neues vorzüglich
urch die Form der Vermittlung. Schon im alten Bunde war die

sponsio thätig. **Coccejus** zeigt summa theologiae c. 59 § 4, daß (nicht bloß, wie auch in andern Schulen gelehrt wurde, das prophetische Amt schon vor der Menschwerdung Christi in Wirksamkeit gewesen, sondern daß auch) die sponsio vor der Welt Grundlegung und die intercessio, die derselbe Wille sei wie die sponsio, nur mit Bezug auf die geschichtlich eingetretene Sünde, schon vor der Geburt Christi zu dessen priesterlichem, so wie die testificatio Patris de Filio und die sanctificatio seminis electi im alten Bunde zum königlichen Amt und Werk gehört hätten. Letzteres ist unter den drei Aemtern die Spitze. Es stützt sich auf das Priesterthum und wird durch das Wort verwaltet, welches Christus als Prophet gesprochen hat. Die Aufgabe eines Heilandes erhielt der Sohn zu dem Zwecke, daß er ein Reich errichte. Diesem obersten Zwecke sind die beiden anderen Aemter natürlicher Weise untergeordnet; aber weil sie alle drei unter einander zusammenhangen, so sind sie Christo gleichzeitig übertragen. — Es sind dieß gewiß eigenthümliche uud beachtenswerthe Gedanken. Namentlich liegt in der mitgetheilten Vorstellung von der intercessio ein fruchtbarer Keim. Im Uebrigen aber behandelt Coccejus bei der Darstellung des officium triplex das Erlöserwerk mehr nur von der Seite der gestellten Aufgabe, gewisser Maßen nur das Thema beschreibend, während die Durchführung des Werkes sowohl als auch die einschlägigen dogmatischen Fragen im Einzelnen in den drei folgenden Capiteln mitgetheilt werden, nämlich c. 60 de Christi humiliatione et passionibus, c. 61 de satisfactione Christi und c. 62 de Christi exaltatione.

Nicht weiter bringt uns des Coccejus bekannter supralapsaristischer Schüler **Braun** doctrina foederum s. systema theologiae didacticae et elenchticae. Er hält die begriffliche Betrachtung des Heilswerkes und die Darstellung von dessen geschichtlichem Verlaufe sehr scharf aus einander, indem er erstere pars III. c. 5 de mediatore, letztere pars IV. vom 13. Capitel an gibt.. An ersterer Stelle behandelt er das officium mediatoris nach dem Schema der Dreiämterlehre. Aber in derselben erschöpft sich ihm die mittlerische Leistung keineswegs. Von der 20. These des genannten Capitels an wird Christus auch noch als sponsor besprochen, und wie diese Benennung des Erlösers zwar überhaupt in der reformirten Theologie viel gilt, ganz besonders aber einen der bedeutendsten Begriffe der im engeren Sinne sogenannten Föderalmethode bildet, so nimmt auch Braun von diesem Namen Anlaß, um das consilium pacis, das

inter patrem et filium, den thätigen und leidenden Gehor-
s Verdienst Christi und, im folgenden Capitel, als sponsoris
die satisfactio mediatoris zu erörtern. Das officium tri-
also nicht das Schema, nach welchem das Mittlerwerk dar-
wird, sondern nur neben andern aus biblischen Stellen eruir-
stellungen eine einzelne, wenn auch sehr wichtige Betrachtungs-
P. III. c. 14 th. 1, wo auf die frühere Ausführung ver-
wird, nennt zwar Braun als den Inhalt der mittlerischen
z schlechtweg die drei Aemter; allein thatsächlich hat er die
sche Wirksamkeit nicht vollständig aus diesem Gesichtspunkt con-
, und wenn er auch, wie schon bemerkt, die Ausführung des
werkes, sehr correkt, als einen locus für sich darstellt, so ist
uch hiefür wiederum die Ständelehre nicht der Alles umfassende
en, sondern nur ein einzelner Punkt, welcher von fünf Capiteln
as letzte füllt.
Wolleb's Compendium erschien 1626, das von Wendelin 1634,
occejus Summe 1662, des Witsius Exercitationen 1681, das
m von Braun und das Werk von Leydecker 1688. Als den
punkt reformirter Orthodoxie und Systematik aber dürfen wir
da Gisbert Voetius seine Disputationen nicht in ein Sy-
verarbeitet hat, Joh. Heinr. Heidegger's 1700 nach des
assers Tod herausgegebenes corpus theologiae christianae be-
ien. In diesem Werke findet sich das Erträgniß der Arbeit der
hiedenen Schulen, so daß man zwar nicht alle fruchtbaren Keime,
n der altreformirten Dogmatik enthalten sind, wohl aber das zu
meiner Geltung und Anerkennung gelangte genuin Reformirte
vollständigsten aus Heidegger erkennen mag. Mit loc. XVII. de
sona Jesu Christi beginnt der zweite Band. Bis dahin war der
thschluß Gottes über die zu schaffende, geschaffene, gefallene und
erlösende Menschheit, das foedus operum und die alttestamentliche
konomie behandelt. Wie Christus gestern war, hatte der Verfasser
eigt; wie Christus heute und in Ewigkeit derselbe sei, bleibe zu
gen übrig. Es folgt demnach zunächst die Christologie im engeren
inne. Dann beginnt loc. XVIII. de statu Jesu Christi: Hacte-
is de persona Jesu Christi. Qui eidem accidit status, officio
us singulari exsequendo singulariter accommodatus, duplex
st. Qui uterque status ejusdem etiam Jesu Christi historiam
itae, mortis, sepulturae, descensus ad inferos, resurrectionis,
scensus in coelum et sessionis ad dextram Dei complectitur.

Die beiden Stände sind also um des Werkes willen übernommen und stellen den geschichtlichen Verlauf der Ausführung dieses Werkes dar. Zwischen exinanitio und humiliatio wird § 7 so unterschieden, daß jene in der ganzen Unterwerfung unter das göttliche Gesetz bestehe, diese vorzüglich im Tode hervortrete. Die Exaltation § 37 bezieht sich auf den ganzen und ungetheilten Christus, uneigentlicher Weise auf die göttliche, eigentlicher Weise auf die menschliche Natur. Auf ihrem höchsten Grade, dem Sitzen zur Rechten, heißt sie κατ' ἐξοχήν Exaltation.

„Es mußte der allererheblichste und ernsteste Grund sein", fängt loc. XIX. de officio Jesu Christi an, „der Das bewirkte, daß das Wort Fleisch wurde, Gott im Fleische sich offenbarte, der Sohn Gottes in den Tod dahingegeben wurde und, aus dem Tod befreit, zur höchsten Ehre des Sitzens zur Rechten Gottes selbst hinaufstieg". Dieser Grund der Menschwerdung, des Todes und der Erhöhung Jesu Christi ist kein anderer als die Vollbringung des Mittlerwerkes. Sowohl die Namen des Mittlers als die Sache selbst erklären das innerste Wesen dieses Werkes. Der Personname Jesus bezeichnet das Werk als das Heilandswerk. Ebendasselbe spricht auch der Beiname Christus aus, der Jesu wegen des ihm übertragenen, von Ewigkeit her bestimmten und in der Zeit geschichtlich ausgeführten Werkes zukommt. Die andern Namen, welche ihm in der Schrift beigelegt werden, eignen ihm alle nur vermöge seiner Mittelstellung zwischen Gott und den Menschen. Nach seinen beiden Naturen vollbringt er sein Werk. Die Vermittlung selber besteht wesentlich in der Versöhnung. Darauf bezieht sich all sein Wirken, und darum ist es kein bloßes Lehren. Es gereichte der Kirche schon im alten Bunde zum Heile, beruhte aber vor der Incarnation auf dem futurum meritum. Dieses Werk Christi ist ein dreifaches: propheticum, sacerdotale, regium. Dem Zwecke nach geht das königliche Amt voran; der Ausführung nach ist es von den dreien das letzte; das hohepriesterliche nimmt in beiden Rücksichten die mittlere Stellung ein. Die Prophetie Christi ist die vollkommene Enthüllung des göttlichen Heilswillens über uns, also theils Gesetzesauslegung, theils und vorzüglich Verkündigung des Evangeliums durch die Predigt vom Gottesreiche, von der Buße und vom Glauben, gestützt durch die Verrichtung von Wundern wie durch das heilige Leben und den Märtyrertod des Mittlers. Das Priesterthum oder priesterliche Amt Christi (§ 55) est, quo is ceu constitutus a Patre sacerdos per obedientiam

.onis suae usque ad mortem crucis, Deo Patri pro pec-
:um, qui ipsi dati sunt, se ipsum aeterno Spiritu offerendo
satisfecit et apud eundem pro nobis continenter inter-
Der Hohepriester Christus mußte Gottmensch sein, aus dem
: Juda, nicht bloß legal untadelhaft, sondern wesentlich heilig.
pfer, welches er darbrachte, war er selber. Die Theile oder
chen Merkmale dieses Opfers sind: a. voluntaria oblatio sui
.n victimam, b. mors, c. repraesentatio seu oblatio hostiae
io. Christi Tod besaß Sünden sühnende Macht, was die
klar darthut, indem sie demselben Genugthuung, Erlösung,
)=Bedeutung zuschreibt und ihn ὑπὲρ und ἀντὶ ἡμῶν geschehen
ßt. Insbesondere geht die Wahrheit der Genugthuung daraus
, daß Christus für uns zum Fluche gemacht worden ist. Die
rift (§ 78) gebraucht zwar das Wort Genugthuung niemals
censischen Sinne; aber die Unwahrhaftigkeit der Gegner zwingt
rche, das Wort so zu gebrauchen, um die für uns geleistete
llige Uebernahme der uns gebührenden Strafen durch den Bür-
:hristus zu bezeichnen. Die darin enthaltene Stellvertretung ist
ungerecht, da sie auf Seiten Christi freiwillig übernommen ist,
da es von eben demselben Gesetz und Recht, welches uns als
)er hinstellt, ausgeht, daß Gott einen solchen Priester und Für-
erhört und den ihm eingepflanzten Sünder gerecht spricht. So
iese Genugthuung auch nicht überflüssig. Gottes wäre es viel-
: unwürdig, die Sünde ungestraft zu lassen, weil er so seine
e Gerechtigkeit und somit sich selber verleugnen würde. Dem Re-
:r steht das Strafrecht zu. Dasselbe ist aber kein willkürliches
)t; denn es ist nicht um des Strafenden willen, sondern um einer
ossenschaft oder Gemeinschaft willen vorhanden. Ausdrücklich wird
0 die Erklärung des göttlichen Strafrechtes aus dem Recht der
)luten Herrschaft oder dem Rechte eines Gläubigers widerlegt, also
.n auch nicht Anselm's Name, so doch die anselmische Lehre be-
itten, mit Nennung des Namens aber die socinianische Darstellung
ämpft. Der Unterschied ist auch sowohl gegenüber Anselm als
genüber den Socinianern ein sehr klarer und bestimmter. Gott
rd von Heidegger als rector aufgefaßt. Der Regierende handelt
cht als Creditor oder als pars offensa, sondern als Richter, wenn
das Schuldige eintreibt. Wohlverdientem ist ja Lohn schuldig,
ich wo kein Gläubiger vorhanden ist. Im alten Bunde wurden die
Väter mit Rücksicht auf die künftige Genugthuung Christi mit Gott

versöhnt. So ist also die freie Sündenvergebung nicht schlechthin frei, sondern nur unter der Bedingung der Genugthuung durch den Bürgen Christus. Was Gott gegenüber Genugthuung, Das ist in Rücksicht auf uns Verdienst, und zwar wenn auch nicht ein alle Güter extensiv in sich schließendes, so doch um der es leistenden Person willen intensiv unendliches und durch keinen endlichen Lohn aufzuwiegendes Verdienst. Durch diese Leistung des Mittlers steht Gott gerechtfertiget da, wenn er den Gottlosen gerecht spricht. Den Gläubigen ist der Mittler Pfand, daß Gott mit ihnen versöhnt sei; denn den Erkauften werden die Sünden nicht mehr angerechnet. Vorzüglich aber hat er ihnen die allerwichtigste Heilsgabe, den die Wiedergeburt zum Glauben bewirkenden heiligen Geist verdient. Die stellvertretende Strafe löscht die für den Schuldigen bestehende gesetzliche Verpflichtung zur Strafe nur dadurch aus, daß sie die Gnade Desjenigen, welcher das Strafrecht besitzt, gewinnt. Hiefür muß der eigentliche Schuldner Gemeinschaft mit der stellvertretenden Strafe haben, und eben Dies hat der Tod Christi bewirkt, indem er als Gewinn die Schenkung des Glaubens, d. h. also des Bandes, durch welches jene Gemeinschaft stattfindet, für Diejenigen alle zuwegebrachte, zu deren Gunsten Christus starb. So ist der Tod Christi als stellvertretendes Strafleiden zugleich durch Gottes Gnade veranstaltet und das Mittel, um die Sündenvergebung und das ewige Leben für uns zu ermöglichen. Aber nur den Erwählten kann dieser Tod zu Gute kommen. Denn Christus ist (§ 91) der Heiland nicht von Allen, sondern von seinem Volk und Leibe. Zur Darstellung des Opfers im Himmel gehört die intercessio pro nobis. § 95: Estque intercessio, postulatio, rogatio illa non tam expressa vel proprie dicta, quae verbis fit (quamquam nec illa Christum hominem dedecet), quam interpretativa et improprie dicta, quae re aliqua, puta repraesentatione hostiae et sanctificatione haereditatis promeritae per donationem Spiritus S., fidei et vitae aeternae peragitur.

Eine scharfe Abgränzung des Begriffs der intercessio gegen die satisfactio auf der einen und gegen das munus regium auf der andern Seite fiel der Orthodoxie immer sehr schwer. Die Socinianer erklärten die Hauptstelle Hebr. IX. 24 so, daß die comparitio Christi coram Patre Eins und Dasselbe sei mit seiner oblatio und nur ein metaphorischer Ausdruck für das sacrificium. Crell und Schlichting zu der Stelle in den opp. Crellii tom. II. fol. 162

stri pontificis et oblatio et apparitio quemadmodum et
latio, nempe si apparitio et interpellatio non pro nudo
ad patrem adventu, sed ut hic fieri debet', cum salutis
cura conjuncto accipiatur, reipsa idem sunt, quia nimi-
em est et pontifex et victima. Dum enim apparet Chri-
eipsum offert: et dum seipsum offert, apparet: dum autem
rt et apparet, interpellat. Particula nunc opponitur
ribus praeteritis, inprimis veteris testamenti, quibus tan-
ud Deum pontifex et advocatus populi divini nullus erat.
und ähnlichen Erklärungen wollte und konnte sich die Ortho-
oon ihrem Standpunkt aus nicht fügen. Für den status exi-
onis hatte Wolleb (s. oben) das Richtige gezeigt. Verlegte
iber die intercessio vorzüglich in den status exaltationis, was
den Hebräerbrief aufgegeben zu sein schien, und faßte man sie
riesterliches Geschäft, wie es denn auch in Wirklichkeit ein sol-
ist und wiederum durch den Hebräerbrief an die Hand gegeben
, so hält es schwer, sie als etwas Specifisches zu bestimmen.
sius medulla theol. l. I. c. 23 § 32 f. hatte den Ausweg
ffen, die regia gloria Christi auf die beiden andern Aemter
fließen zu lassen, so daß er ein königliches Priesterthum und Pro-
enthum im Himmel verwalte: regium hoc sacerdotium est,
non patiendo et humiliter supplicando, quasi genibus flexis,
gloriose quae fecit ac tulit repraesentando, nostram causam
t Hebr. IX. 24. Aber damit ist die Schwierigkeit der Begriffs-
immung der interpellatio nicht gehoben. So lange man sich nicht
schließt, in den betreffenden Stellen des Hebräerbriefes einen Tro-
s anzuerkennen für die allgemeine und fundamentale christliche
ahrheit der fortdauernden Abhängigkeit unsrer Versöhnung und
echtfertigung von dem durch Christus vollbrachten Erlöserwerk, wird
e dogmatische Verwerthung der intercessio Christi immer wieder
on unlösbaren Schwierigkeiten gedrückt sein. Die Remeduren, die
on späteren Dogmatikern angebracht wurden, haben die Sache nur
och mehr verwickelt. Freilich müßte man sich aber auch entschließen
önnen, von der intercessio als Theil des hohenpriesterlichen Ge-
schäftes nur bei der Betrachtung des in statu exinanitionis sein
Werk vollbringenden Erlösers zu sprechen und dagegen auf die Dar-
stellung der Fürsprache Christi im Himmel als eines besondern prie-
sterlichen Thuns des Mittlers zu verzichten, was die neuere gläubige
Exegese auch anerkennt, z. B. Tholuck z. Hebr. IX. 24: „Dieser

ἐμφανισμός schließt, vorstellungsmäßig ausgedrückt, die fortdauernde Darbringung des Versöhnungsblutes und die ewige Fürbitte in sich — dem Gedanken nach die ewig fortdauernde Geltung und Wirksamkeit der Versöhnung."

Speciell in Heidegger's Ausführungen über die intercessio tritt unverkennbar die Mühe zu Tage, von der comparitio coram facie Dei sowohl alles Crasse als auch alles bloß Tropische fern zu halten. Die schon oben wörtlich angeführte Stelle zeigt eine unleugbare Hinneigung, in der interpellatio die vorstellungsmäßige Form einer allgemeinen Wahrheit zu finden. Der folgende Paragraph entwickelt diesen Begriff vornämlich in der Weise, daß Christus als unser patronus et advocatus unsre Sache erfolgreich bei Gott führe, daß also seinem Tode für uns die Wirksamkeit nicht abgehe. Erinnern wir uns, daß Heidegger § 62 als die singulae partes des Opfers voluntaria Christi oblatio in victimam, mors, repraesentatio hostiae genannt hatte, und wird die letztere nun als repraesentativa et improprie dicta bezeichnet, so löst sie sich aus einem geschichtlichen Vorgang in ein einzelnes Moment des Begriffes auf. Nicht bloß die ewig fortdauernde Gültigkeit, weil es sich nicht bloß um die comparitio handelt, sondern zunächst die Wirksamkeit und Kräftigkeit selber, weil ein Verhältniß des Thuns Christi zum Willen des Vaters durch die intercessio ausgedrückt wird, ist der Inhalt der repraesentatio hostiae. Christus aber (Hebr. VII. 24 u. 25) hat ein unvergängliches Priesterthum und lebt immerdar und bittet für Die, die durch ihn zu Gott kommen. Also schließt die interpellatio zugleich auch die fortdauernde Geltung und Wirksamkeit der Versöhnung in sich. Diese Fortbildung des Begriffes ist nicht durch Heidegger selbst vollzogen, aber durch seine Erörterungen selbst an die Hand gegeben.

Mit § 98 geht Heidegger auf das königliche Amt über. Christus regiert durch dasselbe seine Kirche vermittelst seines Wortes und Geistes und schützt sie gegen alle Feinde und erhält sie. Königliche Gewalt hat er durch seinen Tod erlangt, durch den er sich sein Volk zu seinem Eigenthum erworben. Es ist also dieses Königthum als ein mittlerisches und ökonomisches von dem essentiellen, dem Sohne mit dem Vater und Geiste zukommenden verschieden. Aber diese Verschiedenheit ist lediglich eine Verschiedenheit der Betrachtungsweise, nicht der Sache selbst; denn auch das regnum mediatorium könnte Christus nicht ausüben, wenn er nicht Gott wäre, und als Mensch

verwaltet er es nur als Gottes Mandatar mit begränzter und abhängiger Gewalt. Dem Wesen nach ist es geistlich, himmlisch und ewig; auch nach der Vollendung aller Dinge wird die Kirche Christo als ihrem Haupt und König in unendlicher Dankbarkeit und Verehrung vereint sein. Unter dem alten Bunde verwaltete Christus sein königliches Amt vermittelst der Theokratie und typisch. Ueber die Verwaltung unter dem neuen Bunde weiß aber § 111 nur hinsichtlich der Ausbreitung des Reiches nach dem Tode Christi und hinsichtlich der Beschaffenheit dieser Fortschritte Etwas zu sagen. In der irdischen Wirksamkeit des Herrn wird die Bethätigung der königlichen Würde nicht nachgewiesen. Hingegen wird nachdrücklich ewige Dauer des Königthums Christi durch Auslegung von 1. Kor. XV. 24 ff. gelehrt, dann, wie auch schon bei Erörterung der beiden andern Officien, gegen Socinianer und Papisten gestritten und endlich die ganze Officienlehre mit einer langen Widerlegung der die messianische Würde Jesu anfeindenden Juden geschlossen.

Dieser wenn auch kurze, so doch vollständige Auszug aus der ausgebildetsten orthodox reformirten Darstellung des Mittlerwerkes nach dem Schema des munus triplex schien um so unerläßlicher, als der so mächtige und fruchtbare dogmatische Trieb in der reformirten Kirche, nachdem er gegen Ende des 17. Jahrhunderts seine beste Kraft entwickelt hatte, im Verlaufe des 18. Jahrhunderts immer mehr, bis zu nahezu vollständiger Erschöpfung nachließ. Schon Stapfer Grundlegung zur wahren Religion, sechster Theil 1749, siebenter 1750 gibt die hergebrachte Lehre zwar nach dem traditionellen Schema, aber nur abgeschwächt. Theil VII. S. 234 f. weiß er nur vom prophetischen und vom priesterlichen Amt sowohl für die Erniedrigung als auch für die Erhöhung Gründe anzugeben, in Bezug auf das königliche Amt aber nur für die Erhöhung. Der Stand der Erniedrigung war also ihm zufolge nur für die Bethätigung des Propheten und Priesters, nicht eben so auch für die mittlerische Leistung des Königs Christus nothwendig. Freilich ist schon oben darauf hingewiesen worden, daß bei manchen Dogmatikern die Neigung vorherrschte, die Erhöhung in innigere Verbindung mit dem königlichen als mit den beiden andern Aemtern zu bringen. So schreibt z. B. Riissen summa theol. edit. III. tom. I. p. 409: Resurrectio est actus officii regii. Aber während Riissen sonst den orthodoxen Standpunkt gut zu wahren weiß, ist das Eigenthümliche desselben bei Stapfer zwar im Wesentlichen richtig erfaßt, in der Ausführung aber

doch sehr verblaßt. Die Dogmatiker jener Zeit bewegten sich noch in den alten Geleisen; diese aber waren ausgefahren. Als sprechende Beispiele führe ich das 1754 erschienene compendium theologiae dogmaticae et moralis von Wyttenbach in Bern und die institutiones theologiae dogmaticae von 1777 von Endemann in Marburg an. Wyttenbach hält sich noch etwas strenger an die orthodoxe reformirte Methode, während bei Endemann, der das munus triplex zwar beibehält, aber begriffliche und geschichtliche Betrachtung durch einander wirft, der auflösende Geist der Uebergangszeit schon deutlicher hervortritt.

In die andern aus der reformatorischen Bewegung entstandenen kirchlichen Gemeinschaften drang der calvinische Gedanke nur mit mannigfachen Modificationen ein. Der Socinianismus gab der Dreiämterlehre durch den Catechismus Racoviensis gewisser Maßen symbolisches Ansehen. Frage 191 lautet: Quae spectant ad personam Jesu Christi intellexi: ad ea, quae muneris ipsius sunt, progredere. Darauf die Antwort: Optime. Tenendum itaque tibi est, Christi munus in eo consistere, quod is sit Propheta, Rex et Sacerdos noster. Sofort beginnt die Darstellung des prophetischen Amtes, die bis Frage 455 reicht (der ganze Katechismus hat 525 Fragen) und die Lehre von Gesetz, Gebet, Sacramenten, Glauben, freiem Willen, h. Geist, Rechtfertigung umfaßt. Vom königlichen Amt heißt es, es beziehe sich einestheils auf das Königthum, anderntheils auf das Volk Christi. Indem nun zuerst vom Königthum die Rede ist, wird der Stand der Erhöhung abgehandelt. Dann folgt mit Fr. 476 die Betrachtung des hohenpriesterlichen Amtes, das in die Willfährigkeit Christi zur religiös-sittlichen Hülfeleistung und in deren wirkliche Bethätigung gesetzt wird. Denn nach socinianischer Ansicht verwaltet Christus sein priesterliches Amt (Fr. 483) erst, seitdem er in den Himmel aufgestiegen ist und war vor seiner Himmelfahrt noch nicht Priester. Königliches und priesterliches Amt hängt also so enge zusammen, daß die Beziehung des munus regium auf das Volk Christi erst, nachdem die Darstellung des sacerdotium eingeschoben worden, mit Fr. 487 aufgenommen und somit die gesammte Betrachtung des munus regium, die ja schon Fr. 456 begonnen ist, zu Ende geführt werden kann. Die Autorität Calvin's und des Heidelberger Katechismus imponirte so sehr, ihr systematisches Genie stand so außer allem Zweifel, daß das von ihnen präconisirte Schema auch von den Socinianern der eignen Darstellung zu Grunde gelegt

wurde. Aber die socinianische Auffassung des Christenthums konnte nur durch polemische Rücksichten zur Annahme dieses Schema's bewogen werden. Die positiven Lehrbestimmungen der Schule (ich nehme diese treffende Bezeichnung des Socinianismus durch Ritschl gerne auf) passen nicht hinein, und wenn der Socinianismus nicht sein Lebenselement in der Antithese gegen den orthodoxen Protestantismus, speciell die calvinisch reformirte Confession gehabt und daher eine natürliche Neigung zur Aneignung und Umdeutung der reformirten Lehrformen besessen hätte, so wäre es kaum denkbar, daß er seine besondere Ansicht über die mittlerische Wirksamkeit Christi in das Schema vom munus triplex gebracht haben würde.

Der Arminianismus nahm aus der Kirche, aus der er ausscheiden mußte, mit mancher andern dogmatischen Tradition auch das Schema vom munus triplex in seine eigenen Lehrbücher hinüber. Hier genügt es auf die 1686 erschienene theologia christiana des Philipp von Limborch zu verweisen als auf die anerkannt bedeutendste Dogmatik der Remonstranten. Das ganze dritte Buch handelt de redemptione. Es seien zu betrachten 1. redemptionis occasio, nämlich des Menschen Elend, 2. causa impulsiva, Gottes mit Gerechtigkeit verbundene Barmherzigkeit (cap. 10), 3. instrumentum seu redemptor, wobei cap. 11 de Joanne baptista, cap. 12 de persona Jesu Christi, cap. 13 de statu humiliationis und cap. 14 de statu exaltationis gesprochen wird, 4. opus redemptionis ipsum. Schon cap. 12 hatte Gelegenheit geboten vom Namen Christus und von der in demselben bezeugten Triplicität des Mittleramtes zu reden. In zwölf Capiteln wird das Mittlerwerk selber dargestellt und zwar mit klarer und folgerichtiger Entwicklung jener Auffassung der Dreiämterlehre, welche im Wesentlichen das Gemeingut der reformirten Scholastik geworden war. Des Propheten Funktion cap. 16 § 1 ist vorzüglich die annunciatio doctrinae. Zu deren Bekräftigung gehören aber die Wunder, die Zeugnisse der h. Schrift, die Heiligkeit der Lehre, des Lebens Christi, der blutige Tod. Die Funktion des Priesters ist oblatio und intercessio. Wenn noch als Drittes die benedictio aufgeführt werde, so sei diese besser unter den beiden Hauptarten des priesterlichen Geschäftes unterzubringen. Das munus praestantissimum aber c. 24 § 1 ist das königliche. Der Herr hat die hieher gehörenden Funktionen theils schon vollzogen; theils übt er sie jetzt aus; theils wird er sie in der Zukunft vollbringen. Berufung zum Antheil am Reiche ist die erste dieser

Funktionen. Deßhalb war erste Handlung des königlichen Amtes zum Zwecke der Einsetzung des geistlichen Amtes die Sendung des heiligen Geistes am ersten christlichen Pfingsttage. Als Zweites ist die praescriptio legum zu nennen, und unter diesen Gesetzen sind fides et resipiscentia seu vitae sanctitas zu verstehen. Die dritte Funktion ist das Gericht, das theils hienieden, theils inskünftige geschieht. Im 26. Capitel wird recapitulirend gezeigt, qua ratione Jesus Christus servator noster sit per tria sua munera.

Die Römische Kirche hatte die Dreiämterlehre in den Catechismus Romanus aufgenommen. Pars I. cap. 3 quaest. 7 behandelt den Christusnamen ganz nach dem calvinischen Gedanken. Spröder verhielt sich das Lutherthum im Anfange. Melanchthon nennt Christum in den loci hie und da sowohl Priester als König; aber er verwerthet diese Bezeichnungen dogmatisch nicht, und von einer Behandlung des ganzen Mittlerwerkes nach dem Schema des durch den Christusnamen angedeuteten Amtes findet sich bei ihm auch nicht die Spur. Bei seinen nächsten Nachfolgern machte sich die Neigung geltend, das Mittlerwerk zweiseitig, als Bethätigung königlicher und priesterlicher Würde, aufzufassen. So schreibt Heerbrand compend. theol. (Ausg. von 1575) p. 175: De regno et sacerdotio Christi: Cur conjungis hos duos locos? Quia uterque vocabulo Christi continetur. Significat enim Christus unctus. Weiterhin heißt es, das regnum bedeute bisweilen die administratio in colligenda et conservanda ecclesia in hoc mundo; es werde aber auch pro ecclesia ipsa genommen, ferner pro doctrina evangelii, pro beneficiis, die Christus den Seinen zutheile, et sic pro regno gratiae Christi, endlich für das ewige Leben. Als Priester ist Christus doctor ecclesiae, hat für sie zu beten und das sacrificium darzubringen. Die volle Ausbildung der Gliederung fehlt hier noch.

Auch noch bei Leonhard Hutter in dem 1610 veröffentlichten compendium locor. theolog. loc. III. quaest. 35—39 wird das officium Christi nur als ein geminum: regium videlicet et sacerdotale betrachtet, aber ohne daß die mittlerische Leistung selber nach diesem Schema dargestellt würde. Heppe Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert Bd. II. S. 222 weist nach, daß noch zu Wendelin's Zeiten die Triplicität des Amtes Christi den Lutheranern nicht als kirchliche Lehrform galt, da Wendelin in der collatio doctrinae die Frage, ob duplex, wie die Lutheraner lehrten, oder

triplex, wie die Reformirten, zu den confessionellen Streitpunkten rechnen konnte. Man vergleiche übrigens Heppe a. a. O. S. 209—212 über die allmälige Ausbildung der Aemterlehre bei den Lutheranern vor Gerhard.

Der erste Lutheraner nämlich, der die Dreiämterlehre annahm und in die Dogmatik der Confession einführte, war Joh. Gerhard loci theologici 1610 ff., der im vierten locus zusammen de persona et officio Christi handelt. Cap. 1 de ἐτυμολογίᾳ thes. 2 wird der Name Christus besprochen und als ratio appellationis angegeben 1. typica, weil die alttestamentlichen Priester, Könige und Propheten, die gesalbt wurden, Christi Typen waren, 2. propria, weil Christus mit dem Oel der Freude, d. h. mit dem h. Geist vor seinen Genossen aus gesalbt wurde. Es folgen zwölf Capitel über die Person Christi. Erst cap. 14 führt die Stände- und cap. 15 die Aemterlehre aus. Doch werden nur Umrisse von dem Versöhnungswerke gezeichnet. Die sachliche Besprechung der hohenpriesterlichen Leistung folgt erst im locus de justificatione per fidem § 31 seqq. als der causa meritoria justificationis. In Bezug auf die Dreizahl der Aemter meint Gerhard loc. IV. § 321, sie könnte füglich auf die Zweizahl sacerdotale et regium reducirt werden, da der Priester nicht bloß zu opfern, zu beten, einzutreten und zu segnen, sondern auch zu lehren habe. Doch handelt er die drei officia ab, zuerst das prophetische (1. functio docendi, 2. doctrinae efficacia), dann das priesterliche (1. satisfactio durch aktiven und passiven Gehorsam, 2. intercessio), endlich das königliche, das in diesem Leben theils potentiae, theils gratiae, im jenseitigen gloriae ist und in der Regierung und Beschützung der Kirche besteht. So weit die Lutheraner die Dreiämterlehre von Gerhard annahmen, folgten sie ihm auch mit wenigen Ausnahmen in der von ihm aufgebrachten Dreitheilung des regnum Christi in regn. potentiae, gratiae, gloriae, so daß diese zum traditionellen lutherischen Schema wurde. Die christologischen Prämissen führten sie darauf. Wenn unter den Reformirten z. B. Witsius a. a. O. § 32 u. 33 das regnum Christi in regnum potestatis, gratiae et gloriae und Riissen a. a. O. tom. I. p. 392 u. 396 in gratiae et gloriae eintheilten, so unterließen sie doch nicht, zuvor die Unterscheidung zwischen dem regnum essentiale und dem regnum donativum seu oeconomicum namhaft zu machen und dadurch den mittlerischen Charakter des Christusreiches bestimmt zu wahren. Ausdrücklich nennt Gerhard beim officium regium die Sendung der

Apostel und die Sammlung der Kirche, begründet sie aber nur auf Worte des Auferstandenen. Christus verrichtet sein Gesammtwerk nach beiden Naturen, und dasselbe ist als das opus mediationis inter Deum et homines der Endzweck der Incarnation.

Das Ansehen Gerhard's verschaffte dem Schema Aufnahme in den lutherischen Kreisen, jedoch nicht sofort und unbedingt. Noch Kromayer theologia positiva polemica 1667 ignorirt es ganz einfach und bringt die Lehre von der Versöhnung loc. XI. de justificatione. Georg Calixt aber in der dem Inhalt nach von 1619 stammenden, aber erst 1661 durch Titius veröffentlichten epitome theologiae p. 102 seqq. bespricht das officium Christi, um darzustellen, zu welchem Zwecke die Menschwerdung stattgefunden. Christus sei sacerdos, weil er sich als Opfer dargebracht. Auch die übrigen priesterlichen Handlungen, welche doch nicht so eigentlich priesterliche seien, daß sie nicht auch einem Andern zukommen könnten, habe er betend, segnend und lehrend ausgeübt. Mit Wahrheit werde er also eben sowohl doctor als auch propheta genannt, und auch König sei er. Calixt benutzt die im Christusnamen angedeuteten Aemter, ohne sie jedoch begrifflich scharf zu sondern und zu bestimmen. Mit einem unverkennbaren Schwanken steht er einem noch neuen und noch nicht in die allgemeine Gewohnheit übergegangenen Schema gegenüber.

Sein Freund und College Konrad Hornejus dagegen geht in dem 1655 als opus postumum erschienenen compendium theologiae lib. I. cap. 4 de incarnatione Dei seu persona et officio Christi von § 72 an ganz unbefangen auf die Dreiämterlehre als auf eine schon zu öffentlicher Geltung gelangte Betrachtungsweise ein. Besonders beachtenswerth ist § 79, wo die Gründung des regnum Christi gefunden wird 1. in der Bestellung der Apostel zu Lehrern der ganzen Welt und in der Vorzeichnung Dessen, was sie zu lehren, Alle zu glauben und zu thun hätten, 2. in der Einsetzung der Sacramente, 3. in der Verleihung des h. Geistes und der Gnade und 4. in der Mithülfe an dem Werke der predigenden Apostel. Dieses Reich erhalte Christus bis heute, indem er die Kirche, die er einst als von allen Feinden befreite und aus dem Tode erweckte zum Himmel einführen werde, unter seinen Schutz und seine Gnade nehme.

Bei Abraham Calov systema locc. theol. tom. VII. von 1677 und bei Joh. Adam Scherzer systema theologiae von

1679 tritt die Dreiämterlehre als schon völlig in der orthodoxen Scholastik eingebürgert auf. Eine auf fremdem Gedankengebiet erwachsene Pflanze bleibt sie aber dem Lutheraner. Die Sonderung der Stände- und Aemterlehre als geschichtliche und begriffliche Darstellung des Mittlerwerkes vermag innerhalb des lutherischen Ideenkreises nirgends recht zu gedeihen. Joh. Friedr. König theologia positiva acroamatica (1. Aufl. 1664, achte Aufl. 1691) spricht in den beiden ersten Haupttheilen vom Zweck der Theologie und vom Subjekt derselben, nämlich dem homo lapsus ad Deum reducendus. Es erübriget I. von den Principien und II. von den Mitteln des Heiles zu handeln. Die Heilsprincipien sind 1. des Vaters Heilswille, 2. fraterna Jesu Christi redemptio, 3. des h. Geistes heiligende Gnade. Die mittlerische Leistung fällt also unter I 2 des dritten Haupttheiles und theilt sich wieder in die zwei Stücke 1. redemptor, 2. ipsa redemptio. In Bezug auf den redemptor seien zu betrachten 1. nomina, 2. persona, 3. officium, 4. status. So scharf und vollständig diese Darstellungsweise disponirt zu sein scheint, so äußerlich und sachlich incorrekt ist sie. Die Namen des Erlösers sind entweder zur Lehre von der Person oder zur Lehre vom Werke zu ziehen. Wenn neben der Lehre vom Werke noch eine dem ganzen Abschnitt de redemptore parallel gehende Erörterung über die redemptio selbst einhergeht, so ist entweder das Capitel de officio oder das Capitel de statibus überflüssig; oder sie sind beide falsch gestellt. Denn sie gehören als die beiden Lehrpunkte, in welche sich Aufgabe und Lösung des Erlösungswerkes zerlegt, nicht zur Lehre de redemptore, sondern de redemptione. Den Zweck der Exinanition muß König ja doch § 283 in die Satisfaktion für den Dei formitatis raptus in den Protoplasten und in die Wiederherstellung des verlorenen Heiles, also wesentlich in die Durchführung des Mittlerwerkes setzen. Die Exinanition ist das Mittel, die mittlerische Leistung der Zweck. Von der Exaltation wird nicht der Ausdruck finis gebraucht, damit auch nicht der Schein entstehe, als ob Christus durch sein mittlerisches Werk für sich selbst Etwas verdient hätte. Die lutherische Orthodoxie beantwortete die Frage, an Christus etiam sibi aliquid promeruit Gerhard loc. IV. § 330 mit einem entschiedenen Nein, während unter den Reformirten darüber verschiedene Meinungen walteten, Zanchi z. B. siehe Gerhard a. a. O. und bei Heidegger corp. theol. loc. XI. § 29 die Frage bejahte, Keckermann hingegen syst. theol. edit. 1603 p. 331 unter Be-

rufung auf Calvin instit. lib. II. c. 17 § 6 den canon aufstellt: Christus sua mediatione et officii functionibus sibi ipse directe nihil est meritus. Heidegger selbst a. a. O. stellt sich auf Seiten von Zanchi und sagt, Christus sei Herr Aller jure creationis gewesen, aber Herr, König und Haupt der Kirche jure pacti cum Patre et obedientiae praestitae geworden. Die Frage, an Christus sibi aliquid meruerit, sei gleich, wie wenn man fragte, an Christus gloriam redemptionis patratae ipso facto jure pacti et dignitate obedientiae assecutus sit. Diesen Erwägungen blieb die lutherische Orthodoxie aus Gründen ihrer vorgefaßten Christologie und Lehre von der communicatio idiomatum ferne und eludirte die Schriftstelle Philipp. II. 9 durch gezwungene Exegese. König spricht deßhalb § 357 nur von einer causa finalis der Erhöhung und gibt als solche an tum religiosa eaque catholica Christi secundum naturam exaltatam veneratio, tum nostri ad supercoelestia cum Christo evectio. Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung kommt bei der Darstellung des hohenpriesterlichen Amtes. Im Abschnitt de redemptione wird, der unrichtigen Disposition gemäß, Nichts gegeben, was nicht besser schon de officiis oder de statu duplici vorgebracht worden wäre. Das königliche Amt zeigt uns die je nach potentia, gratia, gloria verschiedene Wirksamkeit nicht des geschichtlichen Mittlers, sondern des lutherischen Gottmenschen.

Mit König stimmt in allem Wesentlichen Quenstedt theologia didactico-polemica 1685 überein. Es ist dieselbe scheinbar gründliche und scharfsinnige, in Wahrheit oberflächliche und willkürliche Schematisirung. Nur verdient anerkannt zu werden, daß in der Ausführung Quenstedt zum Besten der Sache seiner Disposition insofern ungetreu wird, als er de nominibus nur als ganz kurze Einleitung zum ersten membrum des Capitels de redemptore, nämlich zu dem Abschnitt de persona et naturis Christi handelt. Ueber die Dreitheilung des officium mediatorium wird pars III. cap. III. membr. 2 sect. 1 thes. 2 gesagt, Einige machten dasselbe zu einem dreitheiligen, Andere zu einem zweitheiligen, indem sie das prophetische Amt in das hohepriesterliche einschlössen; von den Meisten aber würde die Dreitheilung beibehalten, und Denen wollte auch er folgen. Das ist die ganze Begründung. Die Ausführung wiederholt nur das innerhalb der lutherischen Orthodoxie traditionell Gewordene. Ueber die beiden status ist das Gleiche zu sagen. Man kann sich keine äußerlichere Begründung der Ständelehre denken, als die in der thes. 1

enthaltene: Quia Christus salvator noster majestate communicata secundum carnem sese primum evacuavit eamque non exercuit, postea vero eandem plene usurpavit, hinc orta distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Die Ständelehre ist also nur um der Christologie, speciell der Idiomencommunication willen vorhanden.

Richtiger ist die Behandlung des Lehrstücks bei Joh. Wilh. Baier compendium theolog. 1. Aufl. 1686. Das zweite Capitel des dritten Hauptheiles, das de Christo, salutis nostrae principio ac fundamento überschrieben ist, zerlegt sich in die drei Sektionen 1. de persona Christi, 2. de statibus exin. et exalt., 3. de officio Christi. Die beiden Stände werden zwar nur ganz äußerlich an die Personlehre angeschlossen; aber im Eingang der Officienlehre fehlt der Hinweis auf die heilsökonomische Begründung der Menschwerdung Christi nicht, und so empfiehlt sich Baier mit seiner bekannten concisen und doch nicht übertrieben scholastischen Form auch in diesem Lehrstücke als derjenige Dogmatiker, aus welchem man am bequemsten das Traditionelle lernt und einen raschen und sichern Ueberblick über die orthodox lutherische Verarbeitung des Mittlerwerkes gewinnt.

Mit schärferem Geiste aber und größerer systematischer Begabung schrieb David Hollaz 1707 sein 1750 von Teller mit Anmerkungen neu herausgegebenes examen theologicum acroamaticum, seinen Vorgängern in der lutherischen Scholastik weit überlegen. In der Haupteintheilung schloß er sich an die traditionelle Systematisirung an. Hier kommt vorzüglich in Betracht pars III. sect. I. cap. 3 de fraterna Christi redemptione. Das membrum primum handelt de nominibus, naturis et persona Christi. Auf Frage 5 quare redemptor noster vocatur Christus? heißt es: Redemptor noster vocatur Christus h. e. unctus, quia a Spiritu S. in regem, sacerdotem et prophetam nostrum unctus est. Schon in diesem Abschnitt werden die Fragen nach dem Zweck der Incarnation (quaest. 22: finis proximus est redemptio generis humani peccatis corrupti, ultimus gloria Dei), und nach dem Zweck der persönlichen Union und der Communion der beiden Naturen (quaest. 32 = patratio operum officii) aufgeworfen und beantwortet. Im membrum secundum wird das officium Christi mediatorium abgehandelt. Nach der Definition und nach der Feststellung, daß Christus secundum utramque naturam Mittler sei, folgt das hohepriesterliche Amt.

Es wird gründlich und eingehend betrachtet. Gegen die Reformirten wendet sich die Probation der Antwort auf quaest. 80: pro quibus Christus Deo satisfecit? Als Zweck des officium sacerdot. ex parte nostri wird die redemptio angegeben, deren Betrachtung von Fr. 88 bis 96 folgt. Hier erhält die redemptio ihre dem System entsprechende Stellung, die von König und Quenstedt noch nicht gefunden war. Wenn man unter redemptio die Gesammtleistung des Mittlers versteht, so ist das Wort als dogmatischer Begriff die zusammenfassende Bezeichnung für officium und status. So aber denkt sich die lutherische Orthodoxie die Sache nicht. Calov a. a. O. tom. VII. p. 500 führt den Namen גֹּאֵל redemptor unter den Namen sacerdotalis officii Christi auf. Quenstedt a. a. O. p. III. c. IV. de redemptione sect. 1 thes. 10 bezeichnet als das medium redemptionis das von Christo durch aktiven und passiven Gehorsam stellvertretend bezahlte Lösegeld, identificirt also die redemptorische Thätigkeit mit demjenigen Theile der hohenpriesterlichen, welcher satisfactio genannt wird. Bei der Besprechung der redemptio kommen wesentlich dieselben Fragen zur Sprache wie bei dem munus sacerdotale. Ich verweise hiefür auf das ganze vierte Capitel des dritten Theiles bei Quenstedt verglichen mit den Thesen 14 bis 44 der ersten Sektion des membr. secund. des dritten Capitels, und ganz besonders auf die siebenunddreißigste dieser Thesen verglichen mit der angeführten zehnten These der ersten Sektion des vierten Capitels. Demnach befinden wir uns bei dieser Schematisirung in einem verworrenen Begriffscomplexe. Einerseits ist die redemptio das Uebergeordnete; andrerseits wird unter diesem Namen nur eine Einzelheit des Erlösungswerkes wiederholt. Es tritt hier ein Grundfehler der gesammten altprotestantischen, speciell der lutherischen Auffassung des Christenthums zu Tage. Die persönliche Entlastung vom Schuldgefühl, die Versöhnung des Einzelnen mit Gott dominirte so vollständig das religiöse Bewußtsein, daß alle übrigen religiösen Beziehungen dagegen gar nicht aufkommen konnten. Das theologische System wurde nicht nach den in der Natur der Sache liegenden Beziehungen, sondern nach der Beziehung der frommen Gefühle auf das Bewußtsein der persönlichen Befreiung vom bösen Gewissen construirt. Namentlich dem lutherischen System klebte der Ursprung aus Vorlesungen über den Römerbrief immerfort an. Die Dogmatiker unternahmen es nicht, von Grund aus den Bau neu zu construiren; sondern sie reparirten nur und bauten da und dort dazu. Der Kern

und Stern aber des Christenthums, die Lehre vom Mittlerwerk, war von Anfang an einseitig gefaßt worden, und als die eben so einfache wie klare calvinische Schematisirung des opus mediatorium auf die lutherische Dogmatik übertragen wurde, da hätte zuerst eine richtigere Schätzung der einzelnen Theile der mittlerischen Leistung stattfinden sollen, wenn eine sachentsprechende Construktion erfolgen wollte. Von der specifisch lutherischen Schätzung der Mittlerthat aus ist die Stellung, welche der Begriff der redemptio bei Hollaz gefunden, unstreitig die richtige. Die Erlösung wird als der allgemeine Begriff von dem Erfolg der priesterlichen Thätigkeit Christi gefaßt und also auch unter dem Titel des finis officii sacerdotalis behandelt. Thatsächlich geben ja König und Quenstedt auch nichts Anderes, wenn sie schon ganz anders und, dem Scheine nach, richtiger construiren. Hollaz systematisirt nicht die biblische Lehre, wohl aber die lutherisch-orthodoxe Auffassung richtig; König und Quenstedt geben eine an sich richtigere, aber zu der von ihnen vertretenen Begriffswelt nicht passende Haupteintheilung und stehen darum in der Ausführung hinter dem aus den vorhandenen Begriffen das System construirenden Hollaz. Allerdings darf nicht unberücksichtigt bleiben, daß auch Hollaz eben diese selbe redemptio, die er als finis des priesterlichen Werkes ausführt, zuvor schon, wie oben bemerkt, als finis proximus der Incarnation überhaupt genannt hatte. Die durch die einseitige Werthschätzung der persönlichen Schuldentlastung hervorgebrachte Verwirrung der dogmatischen Begriffe stellt sich darin in der schlagendsten Weise dar.

Betrachten wir aber nicht das ganze System im Vergleich zu der gestellten Aufgabe überhaupt, sondern nur die Ausführung des betreffenden Lehrstückes selbst mit Rücksicht auf die vorhandene confessionelle Eigenthümlichkeit, so repräsentirt Hollaz die abschließende Spitze orthodox-lutherischer Scholastik in würdiger, anerkennenswerther Weise. Christus als Mittler und Priester des neuen Bundes hat durch genaueste Gesetzeserfüllung und Opfer seines Körpers der unsertwegen verletzten göttlichen Gerechtigkeit genuggethan und bringt für unser Heil Gott die wirksamsten Bitten dar. Satisfaktion und Intercession machen daher sein priesterliches Geschäft aus. Erstere besteht in aktivem und passivem Gehorsam, an unsrer Stelle dem Richter Gott dargebracht. Auch hier wird Gott nicht anselmisch als persönlicher creditor und nicht socinianisch als absolute Willkür betrachtet, sondern, wie es der protestantischen Orthodoxie gemein ist, als vindex

legis. P. 740 der Ausgabe von Teller: Deus in negotio justificationis non agit absolute, sed ut justissimus judex, qui sibi ipsi lex est et cui justitia est naturalis. Der Tod Christi ist wahrhaftiges sühnendes Opfer. Christus hat der ganzen Welt Sünde auf sich übertragen und sein kostbares Blut für dieselbe vergossen. Als Mensch verdiente er für sich selber Nichts. Durch die Intercession, die nicht nude interpretativa ist, tritt Christus für alle Menschen, inprimis pro electis et renatis, mit der Kraft seines allgemeinen Verdienstes ein. (Quenstedt pars III. c. III. membr. 2 sect. 1 thes. 51 verwahrt sich dagegen, daß Christus supplex, flexis genibus et manibus expansis atque vocali ejulatu Patrem deprecans gedacht werde; aber die forma bestehe doch in interpellatione vera, reali et propria. Eine ganz crasse Vorstellung jedoch vertritt Calov a. a. O. tom. VII. p. 538: quod appareat [Christus] in proprio sanguinolento corpore, imo, ut probabile est, cruento etiam, quia visus est a. S. Joanne ut agnus occisus: et sistit Patri vulnera sua, quae percussa ipsi sunt in passione salutifera satisfactionis causa, ut Patrem ad commiserationem moveat.) So ist denn der Endzweck des priesterlichen Amtes ex parte Dei demonstratio divinae justitiae et divinae misericordiae, ex parte nostri redemptio. Bei der redemptio sind zu beachten: 1. redemptio, 2. captivitas, 3. captivi vincula, 4. captivum detinens, 5. redemptor, 6. redemptionis finis et fructus. Der redemptor gibt Anlaß, vom medium redemptionis zu sprechen, das nicht in den durch den Tod bethätigten Gehorsam gesetzt wird, sondern einestheils in die acerbissima Christi passio, sanguinis effusio et mors satisfactoria und anderntheils in die consummatissima legis divinae impletio nostri vice praestita. Nun erst kommt das prophetische Amt. Christus lehrte als Prophet primario das Evangelium, secundario das Gesetz. Mittelbar setzt er diese Thätigkeit durch die Apostel fort. Zum prophetischen Amt gehört demnach (quaest. 101 probat. b): 1. promulgatio consilii divini de redemptione generis humani per doctrinam evangelii facta, 2. ministerii ecclesiastici institutio et conservatio, 3. sacramentorum ordinatio, 4. Spiritus sancti donatio, 5. vocatio ad ecclesiam, 6. illuminatio, conversio, regeneratio, renovatio, fidei confirmatio. Die kirchenbildende und kirchenverwaltende Thätigkeit fällt also unter das prophetische Amt. Officium regium est, quo Christus θεάνθρωπος cum omnium, quae in coelo et in terra sunt, dominus, tum inprimis

ecclesiae rex et caput constitutus, in regno potentiae, gratiae et gloriae omnia majestate summa gubernat, ut serviant gloriae Dei et electorum saluti. Auch in statu exinanitionis war Christus wahrer König und übte bisweilen nach Willkür sein Königsrecht aus; aber des vollkommenen und unaufhörlichen Gebrauches dieses Rechtes entäußerte er sich während seiner Erniedrigung. Demnach wäre das officium regium keine zu unsrer Erlösung unerläßliche mittlerische Bethätigung des geschichtlichen Jesus. Was unser Mittler als König zu unserm Heile gethan, das hatte Hollaz unter die prophetische Thätigkeit registrirt. Er kennt eigentlich kein munus oder officium regium, sondern nur eine dignitas regia; denn der Glanz eines Königshofes scheint ihm unzertrennlich von königlicher Wirksamkeit. — Die Ständelehre wird als membrum tertium des von der fraterna Christi redemptione handelnden Capitels so äußerlich wie bei Quenstedt an die Officienlehre angereiht.

Schmid Dogmatik der ev. luth. Kirche 5. Auflage S. 285 sagt über die Behandlung des officium triplex bei den lutherischen Orthodoxen: „Man kann nicht verkennen, daß dieser locus lange keine so gründliche Durchbildung erlitten hat als viele andere.“ Eine schwere Anklage gegen die lutherischen Dogmatiker, daß sie gerade das Wichtigste unter den specifisch-christlichen Lehren, die mittlerische Thätigkeit Christi „lange nicht so gründlich wie viele andere Lehrstücke“ behandelt haben, und um so schwerer wiegend, als diese Klage aus dem Munde nicht eines Reformirten oder Unirten, sondern eines confessionell lutherischen Theologen selber kommt. Die Voraussetzung der mittlerischen Leistung und die Folgen derselben, die Lehrstücke von der Person Christi und von der Rechtfertigung absorbirten das praktische und das theologische Interesse so sehr, daß die wissenschaftliche Bearbeitung des Erlösungswerkes selber zurückblieb. Es zeigt sich dies sehr augenfällig in der Beziehung, in welcher die Ständelehre bei den Lutheranern auftritt. Die alte lutherische Scholastik hatte die Ständelehre ausgebildet, um sich den Widerspruch zwischen ihren christologischen Ueberzeugungen und der geschichtlichen Erscheinung des sein Werk vollbringenden Mittlers zu erklären und auszugleichen. Es ist nicht der Unterschied zwischen der Betrachtung der Aufgabe und der Betrachtung der Durchführung des Mittlerwerkes, wie bei den Reformirten, was Officien- und Stände-Lehre ausbilden ließ; sondern die Rücksicht auf die Christologie, speciell die communicatio idiomatum, zeichnete der Dogmatik der Lutheraner die Richtung vor, in welcher

die Stelle Phil. II. 5—11 wissenschaftlich auszubauen war. Gerhard loc. IV. § 293 sagt gleich im Eingang der Ständelehre: Diximus superius distinguendum esse inter communicationem et communicatorum usurpationem. Communicatio divinorum idiomatum facta est in primo incarnationis momento; sed plenam eorum usurpationem distulit Christus in suam ad coelos ascensionem et ad dextram Dei collocationem; inde promanat distinctio inter statum exinanitionis et exaltationis. Wenn nun auch Quenstedt a. a. O. de statibus Christi sect. 1 thes. 7 als finis der exinanitio die Genugthuung für den Deiformitatis raptus in den Protoplasten und die Wiederherstellung des verlornen Heiles angibt und somit die Ständelehre teleologisch unter den Gesichtspunkt der mittlerischen Leistung stellt, so ist dies doch nur die unerläßliche Beziehung aller Theile des Systems auf den einen, jedes christliche System beherrschenden Grundgedanken; es ist damit aber keineswegs ausgedrückt, daß die Ständelehre in engerer logischer Beziehung zur Officien- als zur Person-Lehre stehe. Auch bei Quenstedt werden die beiden Stände wesentlich nicht unter den Gesichtspunkt der Beziehung des geschichtlichen Christus auf das geschichtliche Erlösungswerk, sondern unter den Gesichtspunkt der Beziehung des theologisch schon construirten Gottmenschen auf den sein Werk ausführenden Christus gestellt. Man vergleiche die beiden Definitionen, die er a. a. O. thes. 9 von der exinanitio gibt. Nicht der status duplex, sondern die exinanitio wird von den Lutheranern auf die Durchführung des Mittlerwerkes bezogen, die exaltatio hingegen nur als Rücktritt in den dem Gottmenschen als solchen, auch abgesehen von der mittlerischen Leistung gebührenden Zustand angesehen. Daher denn auch, wie schon oben bemerkt, bei der exaltatio nicht vom finis, sondern nur von der causa finalis die Rede sein kann, s. Quenstedt a. a. O. thes. 72. Die reformirte Anschauung braucht hier nicht noch einmal auseinandergesetzt zu werden. Amesius mit seiner Bezeichnung der beiden status als partes redemptionis, Wendelin mit der Unterscheidung der Aemter als species von den Ständen als partes officii Christi, und Heidegger mit den einleitenden Worten zum locus de statu und zum locus de officio Jesu Christi müssen nur in Erinnerung gebracht werden, um sofort auf den durchgreifenden Unterschied zwischen den beiden Confessionen aufmerksam zu machen.

Wie nach Heidegger bei den Reformirten, so kommt auch nach Hollaz bei den Lutheranern noch eine Zeit, wo die Orthodoxie er-

lahmt, ehe sie ihre Herrschaft an die rationalistische Richtung abtritt. Sehr instruktiv ist in dieser Hinsicht Christian Eberhard Weismann institutiones theologiae dogmaticae 1739. Er stellt das System in 15 locis dar, dessen neunter de Christo ejusque naturis, officiis et statibus handelt. Zuerst werden aus einer nach bestimmten Classen geordneten Reihenfolge von biblischen Sprüchen die dogmatischen Wahrheiten herausgezogen; dann kommt ein summarium des betreffenden locus, das in gedrängter Zusammenfassung aller Hauptpunkte nach Art der v. Hofmann'schen „Hauptstücke“ in dem Lehrganzen vor dem Schriftbeweis eine Beschreibung eher als eine Definition des besprochenen Lehrstücks gibt, und hieran schließt sich eine dogmenhistorisch-polemische Ausführung der im summarium vorgetragenen einzelnen Behauptungen. Darauf folgen praktische Porismen und schließlich Aphorismen dogmatischen Inhaltes. Die so begründete und dargestellte Dogmatik ist die gemilderte lutherische Lehre, die im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Orthodoxie steht und mit deren Begriffen operirt, ohne doch die Schneide besonders hervorzukehren. Der Anordnung gemäß kann die Officienlehre nicht die strenge Bedeutung eines Schema's für die Darstellung des Werkes Christi haben. Sie nimmt zwar zwischen der Person- und der Ständelehre den ihr gebührenden Raum ein; aber volle Wirkung kann sie nicht besitzen. Gerade diese exegetischen Dogmatiken verfahren ihrer Natur nach am alleräußerlichsten mit den dogmatischen Begriffen. Sie packen nur Schriftinhalt in diese Begriffe ein, anstatt daß diese Begriffe als die natürliche und nothwendige dogmatische Form für die in ihnen erst sich systematisch vollendenden religiösen Wahrheiten erscheinen. In der Ständelehre macht sich die beginnende Auflösung der lutherischen Orthodoxie dadurch fühlbar, daß die lutherische Lehre von der Höllenfahrt für so zweifelhaft erklärt wird wie die reformirte. Aphor. 56: Tota illa doctrina nondum liquet, maxime in suis circumstantiis. Quare ex literali sensu nullus confici potest articulus fidei.

Buddeus institutiones theologiae dogmaticae 1741 und Sigm. Jac. Baumgarten evang. Glaubenslehre herausgegeben von Semler Bd. II. 1760 schließen sich in der Form ihrer Darstellung enger an die orthodoxe Scholastik an. Der Charakter beider Werke ist allgemein bekannt. In Bezug auf unser Lehrstück bieten sie wenig Eigenthümliches. So sehr sich auch das confessionelle Bewußtsein zu erweichen begann, so unbestritten herrschte in der dogma-

tischen Tradition die Dreiämterlehre als Schema für die Darstellung des Mittlerwerkes.

Da trat Joh. Aug. Ernesti mit einer kleinen Abhandlung de officio Christi triplici, abgedruckt in den opuscula theologica 1773 p. 411—438 hervor und suchte die ganze Dreiämterlehre als ein für die dogmatische Behandlung des Erlösungswerkes ungeeignetes Schema nachzuweisen. Er stützte sich dabei vornämlich auf folgende Gründe: 1. Die h. Schrift unterscheide deutlich zwei Theile im Werke Christi, erstlich die Begründung des Heiles der Menschen durch Wiederherstellung der göttlichen Ehre, zweitens die Kundmachung desselben und Eröffnung des Weges zu demselben. 2. Die Namen des Propheten, Königs und Priesters seien nur bildliche Bezeichnungen, auf Christum angewandt Höheres aussagend, als sie bei den Juden und im alten Testament bedeuten. 3. Eben so gut wie König könnte Christus auch Hirte genannt werden. Die Auswahl sei willkürlich und bringe durch die Verhandlungen über das regnum potentiae et gloriae Ungehöriges in die Darstellung des mittlerischen Werkes. P. 424 s.: Nam quod in eodem officio regio etiam regnum potentiae et gloriae commemoratur, id profecto alienum est. Etenim illud est prorsus divinum, quod Jesus habet per communionem naturae divinae, in eoque officium cogitare ineptum est. Nec regnum alterum, quod in coelum sublatus capessivit, cujus nos etiam in coelo consortes futuri sumus 2. Tim. II. 12 etc. ullam rationem habet officii, pertinetque ad exaltationem Jesu, quae ei propter exantlatum in humilitate opus maximum infinita cum aerumna et molestia contigit. 4. Die drei Aemter enthalten nicht unterschiedene Thätigkeiten des Mittlers in sich; sondern eben dieselben Geschäfte fallen diesem als Priester wie als König und als König wie als Propheten zu. Also ermangeln sie der für wissenschaftliche Ausdrücke erforderlichen Akribie, außerdem daß sie keinen Nutzen gewähren. Man bleibe deshalb besser bei der Einfachheit des Evangeliums stehen. 5. Denn die Folge dieser Bezeichnungen sei nothwendig, daß sie verwirrend wirken.

An dieser Polemik fällt sofort in die Augen, daß sie nicht den ursprünglichen calvinischen Gedanken und auch nicht dessen ausgebildetste Gestalt in der reformirten Scholastik, sondern nur die lutherische Auffassung sich gegenübersieht. Ernesti kennt offenbar die Geschichte der Dreiämterlehre nicht. Auch in ihrer lutherischen Form aber wird sie von seinen Einwendungen nicht in der Wurzel getroffen.

Ihr Fundament ist der Christusname als Uebersetzung des hebräischen Messias selber. Diejenige Bezeichnung, in welcher die ganze prophetische Hoffnung sich zusammenfaßte und in welcher Petrus Mtth. XVI. 16, Johannes im Evangelium XX. 31 und Paulus Ap. Gesch. XVIII. 5 den Hauptinhalt der Verkündigung von Jesus von Nazaret fanden, muß, so argumentirt die Lehre vom munus triplex, auch Dasjenige, weßhalb wir Jesum für unsern Heiland halten, vollständiger und klarer aussprechen, als irgend ein andrer Name es thun kann. Die ganze Controverse zwischen den Gläubigen und den Juden dreht sich darum, ob Jesus der Christus sei oder nicht. Im Christusnamen findet sich also die Bezeichnung des Werkes, um dessen willen der Jünger Jesu Jesum für den Mittler hält. Nun deutet dieser Name allerdings zunächst auf königliches Amt hin, und gerade diese Seite ist von der protestantischen Scholastik am wenigsten klar erkannt und dogmatisch richtig ausgebaut worden. Im Eifer, die indoles spiritalis regni Christi festzuhalten, wozu besonders der Hinblick auf die Veräußerlichung der Institutionen Christi im Papstthum aufzuforderen schien, war man über die gemeinschaftbildende Thätigkeit Christi hinweggegangen. Die Reformirten hatten ihre Augen für diese wahrhaft königliche Selbsterweisung Christi nicht völlig verschlossen, den Gedanken aber dogmatisch nicht genugsam ausgeführt. Bei den Lutheranern blieb des Hornejus richtige Einsicht gänzlich unberücksichtiget. Die „reine Lehre“ lag so viel näher am Herzen als das Heilmittel für die socialen Schäden und Bedürfnisse, daß sogar in der Theorie die königlichen Geschäfte Christi in prophetische Thätigkeiten aufgelöst wurden, und für das munus regium blieb kein mittlerisches officium, keine geschichtliche Leistung des geschichtlichen Jesus, sondern nur eine verborgne Würde des erniedrigten, eine specifisch schwer zu bestimmende, weil unaufhörlich in die Oekonomie des Vaters und des Geistes überfließende Machtsphäre des erhöhten Gottmenschen übrig. Indem nun Ernesti die Officienlehre angriff, konnte er deren Mängel aufdecken und dadurch zu einer heilsamen Reform den Anstoß geben. Sein Absehen richtete sich aber nicht auf eine Reform, sondern auf die Entfernung des traditionellen Schema's, und zunächst war auch der Erfolg kein anderer als der, daß auch in diesem Lehrstücke sich die Tradition auflöste und eine allgemeine Verwirrung Platz griff.

Es ging nicht ohne Widerspruch gegen Ernesti ab. Die Dogmatiker aus dem Ende des vorigen und Anfang dieses Jahrhunderts heben als besonders geschickte Vertheidigung der Dreiämterlehre das

1778 erschienene Programm von F. W. Dresde observationes in tripartitam divisionem muneris servatoris nostri hervor, das mir leider unzugänglich geblieben ist. Semler behandelte zwar das Werk Christi in dem „Versuch einer freieren theologischen Lehrart“ 1777 noch nach dem hergebrachten Schema, sprach sich aber in der Vorrede ungünstig über dasselbe aus und sagte a. a. O. S. 437: „Für alle Lehrer ist es frei, zu ihrer Lehrart und Methode Dies und Jenes zu wählen, wenn sie den Endzweck, christliche Seligkeit und Vollkommenheit bei ihren Zuhörern und Zeitgenossen, leichter, gewisser zu erreichen hoffen; aber es ist ganz unwahr, daß die Lehrart von einem dreifachen Amte Christi die beste und folglich unveränderliche sei.“

Der erste einflußreiche Dogmatiker, der sie aus dem System hinaus in einen bloßen appendix verwies, war Döderlein institutio theologi christiani 1. Ausg. 1779. Die vulgaris muneris Christi divisio sei nec antiqua nec popularis, nec subtilis et accurata (Bd. II. p. 470 der 4. Aufl.). Halten wir aber seine eigne Eintheilung an die in diesen Worten ausgesprochenen vier Forderungen, so steht sie selber in ungünstigstem Lichte da. Die historia Christi wird in drei Sektionen als historia humilis, historia sublimis und de persona behandelt, jeder der beiden Stände also der Personlehre coordinirt. Alle drei Sektionen zusammen stehen als erstes Capitel unter dem Abschnitt de restitutione generis humani, dessen zweites Capitel de opere et beneficiis Christi spricht. Dieses gibt zuerst praecognita und dann: sectio I. de redemptione seu liberatione a miseria; locus 1. de redemptione a poenis peccati A. justificatio in hac vita, B. de redemptione a morte seu resuscitatione mortuorum; locus 2. de redemptione a vi peccati; sectio II. de bonis a Christo partis, A. bona publica, B. bona privata. Ueber die Künstlichkeit dieser Eintheilung brauchen wir kein Wort zu verlieren. Es ist die Auflösung systematischer Darstellung in Form eines Systems. Daß die Lehre von den Sacramenten und von der Kirche ebenfalls in zwei appendices verwiesen wird, gehört mit zur Charakterisirung dieses Systematikers.

An ihn schloß sich an Zachariä biblische Theologie Bd. III. 1780 S. 465, der die Dreiämterlehre als unbiblisch verwarf. Hingegen Morus epitome theologiae christianae 1789 und Reinhard Vorlesungen über die Dogmatik herausgegeben von Berger 1799, unveränderter 2. Abdruck 1806, finden zwar die Dreiämterlehre

in der Schrift begründet, aber dogmatisch doch nicht so empfehlenswerth, daß sie nicht Ernesti's Einwendungen Recht geben möchten. Sie stellen deßhalb das Erlösungswerk unter eignem freiem Schema dar, lassen aber Andern die Freiheit, res easdem aliis exprimere verbis. Knapp Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre herausgegeben von Thilo 1827 geht polemisirend gegen das orthodoxe Schema vor. Cramer Vorlesungen über die christl. Dogmat. herausgegeben von Näbe 1829 meint, in einem ganz selbständigen Vortrage würde man es nicht billigen können, da es die christliche Offenbarung und deren Deutung vermische, weil er sich aber (aus den in der Einleitung seines Buches entwickelten Gründen) möglichst an die hergebrachten Formen anschließe, so wolle er auch das Mittlerwerk als Vollbringung der drei munera darstellen. Die idea fidei fratrum von Spangenberg 1778 stellt den Heiland als Propheten und Priester dar, identificirt aber den letzteren schlechthin mit dem Mittler und wirft überhaupt Werk- und Personlehre, geschichtliche und begriffliche Betrachtung durch einander. Storr doctrinae christianae pars theoretica 1793, in 2. Aufl. 1807, übergeht die Dreiämterlehre ganz einfach und bespricht das Mittlerwerk zuerst als die vom Heiland auf Erden vollbrachte Leistung, wobei die Versöhnung und die Lehre zur Darstellung kommt, und dann die Thätigkeit des Heilandes als Herrn im Himmel. Auch Menken Versuch einer Anleitung zum eignen Unterricht in den Wahrheiten der h. Schrift 1805, in 3. Ausg. 1833, weiß von der kirchlichen Gliederung der Dogmatik überhaupt und in diesem besonderen Lehrstücke Nichts. Cap. IV. ist die Rede von der Anstalt Gottes zur Seligkeit und Herrlichkeit der Menschen durch Jesum Christum. Es kommen Ausdrücke vor, welche ungefähr Das besagen, was sonst durch die Ständelehre ausgedrückt wird, und wenn auch das prophetische Werk nicht namentlich genannt wird, so ist doch S. 286 von der königlichen Würde und S. 288 vom hohenpriesterlichen Amte die Rede. Aber die specifischen Interessen gestatten es dieser Dogmatik nicht, das ganze Mittlerwerk allseitig begrifflich und geschichtlich nach festem Schema abzuhandeln. Der nach Döderlein einflußreichste Dogmatiker der Uebergangsperiode, welcher sich durch Ernesti bestimmen ließ, ist Bretschneider. Die systematische Behandlung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe kann hier nicht in Betracht gezogen werden, da es ein bloß referirendes Buch ist; und speciell in unserm Lehrstück, das nicht auf lutherischem Boden gewachsen ist, gibt es nur schiefe Ansichten, wenn man sich in seinem

Referate lediglich an die lutherische Kirche hält. Seine eigne Ansicht hat Bretschneider in seinem Handbuch der Dogmatik der ev. luth. Kirche entwickelt, das 1814 in erster, 1838 in vierter Auflage erschien. Er setzt Bd. II. S. 215 die Ständelehre in engsten Zusammenhang mit der communicatio idiomatum, mit der sie stehe und falle. Wird nur an die lutherische Lehre gedacht, so ist diese Auffassung richtig; die Bedeutung der Lehre vom status duplex wird aber damit noch keineswegs erschöpft, und wenn es S. 218 heißt: „Die Schrift erkennt einen doppelten Zustand Christi vor und nach seiner Auferstehung an, aber nicht im Sinn der symbolischen Bücher", so liegt darin indirekt das Zugeständniß, daß die orthodox lutherische Ausgestaltung der Ständelehre zwar eine bestimmte Form der letzteren, aber keineswegs schlechthin diese selber sei, und daß demnach diese bestimmte Form, aber nicht die Ständelehre selbst und schlechthin mit der communicatio idiomatum stehe und falle. In Bezug auf die Amtsnamen Christi nach der Dreiämterlehre anerkennt Bretschneider, daß sie schriftgemäß seien; aber er sagt zugleich S. 241, sie seien nicht bloß tropisch, sondern auch unbestimmt in ihrer Anwendung und würden in der Schrift selbst nicht in einerlei Sinne gebraucht. Die Dreiämterlehre wird deßhalb verworfen und das Werk Christi in zwei Theile eingetheilt. S. 242: „Christus mußte die Herrschaft der Sünde in dem Menschen und die Gewalt der Sündenstrafen über ihn brechen." Das Erstere sei sein Lehramt, das Letztere die Erlösung oder im engeren Sinne das Mittleramt. „Beides aber wird nur zum Behufe der wissenschaftlichen Darstellung getrennt und ist dem Wesen nach Ein Werk." Wenn auch diese Zweitheilung nicht erschöpfend ist, so muß doch anerkannt werden, daß Bretschneider die begriffliche Betrachtungsweise als solche, dadurch daß er Lehramt und Mittleramt dem Wesen nach als Ein Werk und nur für die wissenschaftliche Darstellung als getrennt betrachtet wissen will, in correkter Weise ausgesprochen hat. Hier mag auch noch Rettberg die christlichen Heilslehren 1838 erwähnt werden, der S. 180 ff. gegen das munus triplex polemisirt. Daßelbe sei dem strengen Satisfaktionsbegriff incongruent. Das Amt eines Hirten wäre ein passenderer Ausdruck. An sich seien die drei Aemter einander widersprechend, der König erst spätere Institution, der Prophet Gegengewicht gegen religiöse Erschlaffung und Trübung der theokratischen Idee. Mit der endlichen Durchführung der Theokratie falle das Prophetenthum dahin. Aus dem Propheten habe man bei Christo den Lehrer gemacht und dadurch ge-

rade das Wesentlichste abgestumpft. Als der Begriff, der allein geeignet sei, Christum von Seiten der Vollbringung seines Heilswerkes zu bezeichnen, wird „der Mittler“ genannt. Als ob nicht gerade die drei Aemter die verschiedenen Momente wären, die in dem Mittlerbegriff beschlossen liegen.

Diesen von Ernesti beeinflußten Dogmatikern ging eine Reihe Theologen zur Seite, welche das alte Schema beibehielten, nicht sehr zahlreich um die Wende des Jahrhunderts, vom dritten Jahrzehend des unsrigen an aber immer zunehmend an Zahl und Einfluß.

J. D. Michaelis Dogmatik 2. Aufl. 1784 S. 447 ff. behält die Classification der drei Aemter bei, weil sie ihm „sehr bequem vorkommt“. Die Behandlung ist aber so willkürlich, hat so gar Nichts von der strengen Zucht der alten Scholastik behalten und wirft die Lehre von den Ständen und den Aemtern so principlos durch einander, daß ein solcher Vertheidiger Dessen, „was in der Theologie einmal gewöhnlich geworden sei,“ unmöglich zur Empfehlung gereichen konnte.

Viel tiefer und gründlicher hatte Leß christliche Religionslehre für's gemeine Leben oder Versuch einer praktischen Dogmatik 1779 die Frage erfaßt. Bei jedem der zwölf Artikel, in die er seinen Vortrag zerlegt, gibt er zuerst einen exegetischen Abschnitt, der die nach Leß wichtigsten Bibelstellen erläutert, dann eine Bibeltheorie, die das exegetisch Begründete populär systematisirt, und endlich bei den meisten Artikeln einen praktischen, d. h. mehr erbaulichen Abschnitt. Artikel VIII. S. 385—446 handelt von der Erlösung, § 12 und 13 des exegetischen Abschnittes von der Erklärung der Hauptbilder und Metaphern des Hebräerbriefes (Christus ein Hoherpriester, sein Tod ein Opfer u. dergl.) und von den neutestamentlichen Redensarten Reich Gottes und Himmelreich, die nie etwas Anderes im Neuen Test. bedeuteten als die christliche Religion mit ihren Lehren und Wohlthaten. Die Bibeltheorie von der Erlösung beginnt mit der Geschichte der schriftlichen Weissagungen vom Messias, mit der Lehre von den Vorbildern oder Typen und den Kennzeichen des Messias im Alten Testament. Dann folgt S. 427 f.: „Der Entwurf dieses Artikels von Erlösung der Menschen durch den Sohn Gottes“. Nach vorangeschicktem Beweise der Messiaswürde Jesu handelt er 1. von der Natur und Geburt desselben; 2. seiner Lebensgeschichte in zwei Perioden; 3. seinem Geschäfte der Weltbeglückung durch die dreierlei Handlungen: verdienstliche Genugthuung, Lehren, Beherrschung der Menschen, und

4. von der ganz uneingeschränkten Allgemeinheit seiner Erlösung. Die Lebensgeschichte mit ihren zwei Perioden gibt die Lehre vom niedrigen Leben hier auf Erden Hebr. V. 7 Phil. II. 8, und vom erhöheten Leben im Himmel Phil. II. 9. Die Uebersetzung der biblischen Begriffe in die aufgeklärte Sprache der Zeit ist abgeschmackt und alterirt die biblische Wahrheit. Die Systematik aber zeigt den hohen Werth des calvinischen Gedankens nicht bloß für wissenschaftliche, sondern auch für populäre Darstellung. Einen entschiednen Fortschritt bahnt Leß durch seine Auffassung der Ständelehre an.

Von S. 444 an folgt anhangsweise eine Beurtheilung der Lehre vom munus triplex. Die von Leß gegebene Systematik ist eine viel bessere Widerlegung der Ernesti'schen Einwürfe als diese Beantwortung der einzelnen Angriffspunkte. Zur Geschichte der Lehrdarstellung gehört jedoch eine kurze Wiedergabe dieser Argumentation, da hieran die Stellung Derer, welche damals gegen Ernesti an der überlieferten Lehrform festhielten, ersehen werden kann.

Leß hebt fünf gegnerische Argumente hervor. 1. Jesus werde im Neuen Test. nur in dem Sinne προφήτης genannt wie Moses nach Deuteron. XVIII. Moses aber war auch Mittler und Regent der Nation. Folglich schließt der Name προφήτης in dem Sinne, wie ihn das Neue Test. von Jesus gebraucht, alles Das schon in sich, was man gewöhnlich unter Hoherpriester und König versteht. Dagegen: Es ist unerweislich, daß Deuteron. XVIII. vom Messias handle; wohl aber wird Jesus in eben dem Sinne προφήτης genannt wie Jeremias und Jesajas Hebr. I. 1, und προφητεύειν wird in der Bibel allemal auf's Lehren eingeschränkt. 2. Der Name βασιλεύς schließt schon das Lehren und Vermitteln in sich; denn ein guter König thut Beides. Dagegen: Dies ist es doch nicht, was man unter dem Worte βασιλεύς denkt; βασιλεύειν wird immer, auch in der Bibel, auf das Herrschen eingeschränkt, wie Joh. XVIII. 37 zeigt. 3. Wenn man Jesum einen Priester nennt, so gibt man dadurch zu niedrigen Begriffen Anlaß, sich nämlich unter ihm einen solchen schlechten Menschen zu denken wie die Pfaffen; der Name König aber kann gar aufrührerische Vorstellungen veranlassen. Dagegen: Dem allem kann, wie man leicht sieht, durch gute Erklärungen vorgebeugt werden. 4. Der Name Hoherpriester drückt nicht den thätigen Gehorsam aus. Dagegen: Metaphern drücken nie eine völlige Gleichheit, sondern nur eine Aehnlichkeit aus. 5. Man müßte auch ein Lamms-, Thür-, Hirten-Amt u. s. f. bei Jesu annehmen, weil auch

diese Namen ihm im Neuen Test. beigelegt werden. Dagegen: Dieser Einwurf ist mehr witzig als gründlich. Jeder sieht leicht, daß die Geschäfte, welche diese Namen ausdrücken, von jenen drei Mittlerhandlungen nicht verschieden sind. — Zum Schlusse meint Leß, es lasse sich schwer einsehen, was durch diesen Streit und diese Aenderung in der Methode gewonnen werden solle. Jene drei Geschäfte seien erwiesen, wie selbst die Gegner zugäben. Also sei der ganze Streit nichts Anderes als ein Streit um Worte.

Bei solcher capitulirenden Vertheidigung ist es nicht zu verwundern, daß Ernesti so breiten Boden gewann. Unter Denen, welche trotzdem beim alten Schema verblieben, ist zunächst Ammon zu nennen, dessen summa theologiae christ. 1802 in erster Auflage erschien. Doch behandelt Ammon die Lehre vom sacrificium Jesu nicht § 105 beim hohenpriesterlichen Geschäft, sondern § 121 als Kirchenlehre von der Sündenvergebung beim Abschnitt de reconciliatione hominum cum Deo et justificatione. Von größerer Bedeutung war es, daß der gefeiertste Dogmatiker des Rationalismus, Wegscheider, in seinen institutiones theologiae dogmaticae sich ebenfalls in Bezug auf das Formelle an die orthodoxe lutherische Tradition hielt und seine eigenen Ansichten nach dem alten confessionellen Schema mittheilte sowohl hinsichtlich der Stände- als der Aemter-Lehre. Den Werth der Ständelehre gibt er § 130 dahin an, daß sie zeige, Jesum iniqua et immerita sorte in terris perfunctum ob insignia de genere humano merita conditione beatissima post mortem a Deo condecoratum esse, hac sua ipsius sorte universi generis humani non nisi per aspera ad astra evehendi imaginem optime adumbrantem. Die drei Aemter sind von Christo übernommen, um das Erlösungswerk, die mittlerische Aufgabe zu vollbringen. (Es ist zu beachten, daß Wegscheider von drei munera, nicht officia, und dagegen von dem gesammten opus redemptorium und officium mediatorium spricht. Sein Sprachgebrauch hinsichtlich der gegenseitigen Beziehung von opus, officium, munus geht über die hierin nicht so genauen Orthodoxen mehr auf Calvin zurück.) Um die Jesu aufgetragene Verrichtung vollständig und lichtvoll darzustellen, ist das Schema vom munus triplex sehr geeignet, im Uebrigen aber diese Eintheilung mehr Wort- als Sach-Eintheilung, da alle drei Namen, ihrem wahren schriftgemäßen Inhalt entsprechend, sehr leicht auf einen einzigen Begriff zurückgeführt werden könnten. So ist denn das Schema für Wegscheider nicht das durch die Natur

der Sache selbst an die Hand gegebene, sondern nur ein bequemes. Aber er macht doch insofern Ernst, als er das Darzustellende wirklich in der von ihm haud incommoda erfundnen Form vorbringt.

Auch de Wette Dogmatik der protestantischen Kirche 1816 (3. Aufl. 1840) ging wieder auf die Dreiämterlehre zurück und fand sie § 68 „geschichtlich begründet, da Christus als Vollender der alttestamentlichen Theokratie Alles in sich vereinigt, was Propheten, Priester und Könige in derselben geleistet und vorgebildet haben". Gemeiniglich aber wird Schleiermacher als derjenige Theologe genannt, welcher Ernesti's Angriffe am Erfolgreichsten widerlegt und das altkirchliche Schema wieder in die Dogmatik eingeführt habe. So urtheilen Nitzsch System der christl. Lehre § 132 Anmerk. 2, J. P. Lange Positive Dogmatik S. 794, Luthardt Compend. der Dogmat. 3. Aufl. S. 168, Rothe Dogmatik herausgeg. von Schenkel Bd. II. Abth. 1 S. 187 Anmerk. 1. Dagegen sagt Ebrard christliche Dogmatik 2. Aufl. Bd. II. S. 157, Schleiermacher und Schweizer hätten in neuerer Zeit die Zweifel an der formellen Richtigkeit der ganzen Eintheilung erneuert. Wer hat Recht?

Schleiermacher der christliche Glaube Bd. II. § 102, 1 schreibt: „Diese Ausdrücke (die drei Aemter) sind nicht andern bildlichen gleichzustellen, sondern ihre Abzweckung offenbar darin zu suchen, daß die Verrichtungen Christi an dem von ihm begründeten Gesammtleben mit denen verglichen werden sollen, durch welche unter dem jüdischen Volk die Gottesherrschaft dargestellt und zusammengehalten ward, und diese Vergleichung ist auch noch jetzt im Lehrgebäude nicht zu vernachlässigen. Denn wenn es gleich wahr ist, daß diese Darstellung mehr der ursprünglichen Entstehungszeit des Glaubens angehört — wo es allerdings nothwendig war das Antijudaisirende des Christenthums unter der jüdischen Form selbst zur Anschauung zu bringen — als daß sie sich dazu eignete, ein beständiger Typus der Lehre zu sein, so folgt doch daraus nur, daß diese Formen allein uns nicht genügen können." Dies ist die Widerlegung von Ernesti's Einwendungen. Dem Schema des munus triplex wird lediglich der Werth beigelegt, daß vermittelst desselben am Besten die Uebereinstimmung des modernen Dogmatikers mit der ersten Begriffsbildung des Christenthums nachgewiesen werden könne. Die eigene Ansicht vom mittlerischen Werk oder Geschäft hat ihre systematische Darstellung schon § 100 und 101 gefunden; was weiter folgt, ist Nichts als der ausführliche Versuch einer biblisch-kirchlichen Rechtfertigung der speci-

sisch Schleiermacher'schen Lehre. Mit dürren Worten heißt es ja in der oben angeführten Stelle, das Schema eigne sich nicht dazu, ein beständiger Typus der Lehre zu sein, und dem entsprechend wird fortgefahren: „Haben wir aber aus unserm eignen christlichen Bewußtsein uns die Sache, wie oben geschehen, auf unsere Weise entwickelt, so gebührt uns doch, uns eine Continuität mit jenen ursprünglichen Darstellungen zu bewahren, da die erste Begriffsbildung des Christenthums auf die Zusammenstellung des neuen Gottesreiches mit dem alten basirt war." Also die Entwicklung, welche oben, d. h. in den beiden vorangehenden Paragraphen gegeben worden, diese und nur diese ist die dogmatische Auffassung nach Schleiermacher's Weise. Das munus triplex wird nur herbeigezogen um zu zeigen, daß des Dogmatikers eigene Begriffsbildung mit der biblisch-kirchlichen, welch letztere sich im Unterschiede von der Schleiermacher'schen des Schema's vom munus triplex bedient, übereinstimme. Schleiermacher sagt dann freilich, wir hätten es mehr mit der Idee der (königlichen, priesterlichen, prophetischen) Gewalten im Judenthum als mit ihrer geschichtlichen Entwicklung zu thun. Aber schon dieses „mehr — als" weist darauf hin, daß wir bei ihm keine rein begriffliche Erörterung zu suchen haben. Diese ist ja schon gegeben worden. Die Aufnahme in die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins als erlösende, in die Gemeinschaft der ungetrübten Seligkeit als versöhnende Thätigkeit sind klare, feste, in sich selbst deutliche und nach außen bestimmt abgegränzte Begriffe, deren Erläuterung dem Dogmatiker auch hinreichend Gelegenheit gibt, Das zu besprechen, was er als die Leistung Christi für die Menschheit ansieht. Die gewundenen Erklärungen über die drei Aemter beweisen, daß die Darstellung nach dem Schema des munus triplex ein opus supererogativum war, das nicht recht mit dem eigentlichen System zusammengeht. An geistvollen Bemerkungen fehlt es freilich nicht, und sehr anerkennenswerth ist der Nachweis § 105, 1, daß Christus schon während seines Lebens auf Erden als König durch seine gesetzgebende Thätigkeit und durch die Aussendung seiner Diener sich erwiesen habe, und daß seine königliche Macht überall und zu allen Zeiten dieselbe sei und bleibe. Aber zu viele und zu wichtige von den bei der Officienlehre zu besprechenden Begriffen sind mit der ganzen Weltanschauung Schleiermacher's nur künstlich zu vermitteln. Ihn leitete das richtige Gefühl, daß das munus triplex das sachgemäßeste Schema für die biblisch-kirchliche Lehre vom Werke Christi sei; aber wie er sich überhaupt über das Verhältniß seiner Weltansicht zur

alten Lehre täuschte und eine größere Uebereinstimmung zwischen beiden voraussetzte, als in Wirklichkeit vorhanden war, so führte ihn diese falsche Voraussetzung auch in diesem einzelnen Punkte in die Irre und ließ ihn glauben, nach der selbständigen Darstellung denselben Inhalt auch noch in einem Schema geben zu können, welches einem ganz andern Boden entsprungen ist. Will man aber sagen, Schleiermacher habe dieses Schema wenigstens für die Darstellung der Kirchenlehre restituirt, so wird ihm auch so noch ein Verdienst zugeschrieben, welches er gar nicht besitzt. Die Dreiämterlehre war zwar zu Schleiermacher's Zeiten von der Mehrheit der Dogmatiker, aber keineswegs von allen und namentlich nicht von den angesehensten aufgegeben, und wenn man sich ganz genau ausdrücken will, so kann man nur sagen: trotzdem mehr als eine viel stärker gelesene Dogmatik dieses Schema's sich bediente, gereichte demselben doch in neuerer Zeit Nichts so sehr zur Empfehlung, als die hierin freilich in Wahrheit nicht vorhandene Autorität Schleiermacher's.

Gleichzeitig mit Schleiermacher wirkte Marheineke, dessen 1827 in zweiter völlig neu umgearbeiteter Auflage herausgekommene Grundlehren der christlichen Dogmatik hier in Betracht zu ziehen sind. Sie führen die Systematik unseres Lehrstückes auch nicht um einen Schritt weiter, als sie in der traditionellen lutherischen Orthodoxie gediehen war. Neu ist nur der Hegel'sche Formalismus und die Rücksichtslosigkeit, mit der die letzte Consequenz aus der Auflösung des munus regium in den Stand der Erhöhung gezogen wird. § 410: In der Lehre vom Geist also ist die Lehre von seinem königlichen Amt enthalten und in dieser Lehre vom Geist sein Propheten- und Priester-Amt eins und aufgehoben." § 411: „Zeitlich nun oder geschichtlich fällt diese Einheit aus einander und stellt sich so dar, daß er sein Propheten- und Priester-Amt während seines individuellen Lebens und im Stande seiner Erniedrigung geführt und ausgeübt, sein königliches Amt aber erst nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt angetreten. In Wahrheit aber ist in seinem königlichen Amt sein Propheten- und Priester-Amt enthalten, nur jenes in diesen Aemtern während seiner Knechtsgestalt noch ein verborgenes, aber je näher zu seinem Tode, um so mehr hervorbrechend Mtth. XXVII. 11 Lc. XXIII. 2 und endlich nach seinem Tode vollkommen offenbar werdend 1. Tim. VI. 15 Ap. Gesch. XVII. 14 XIX. 16." Klar und bestimmt spricht es Marheineke am Schluß des § 412 aus, daß

Jesus Christus in seinem königlichen Amte auf ewige Weise als Geist in der Gemeinde ist und sie regiert.

Der Zeitfolge nach müßten hier einige Dogmatiker genannt und besprochen werden, welche sich näher oder entfernter an Schleiermacher und die reformirte Idee anschließen; sachlich reihen sich hier die neulutherischen Theologen zunächst an. Eine strenge Sonderung nach den Confessionen ist aber nicht mehr möglich. Ungeachtet persönlicher Schärfung des confessionellen Gegensatzes hat doch nur ein oder der andere Dogmatiker seinen Bekenntnißstandpunkt auch in den systematischen Ausführungen rein innezuhalten vermocht. Fortbildungen, Entwicklungen, Verbesserungen oder wie man es nennen mag, werden von den Meisten für nöthig erachtet, in dem gleichen Maße aber auch die reine confessionelle Orthodoxie alterirt. Am Wenigsten ist Dies der Fall bei Philippi kirchliche Glaubenslehre. Weil das munus sacerdotale, die acquisitio salutis (Bd. IV. Abth. 2. S. 6), den Kern und Mittelpunkt des Werkes Christi bilde, identificirt er dieses munus kurzweg mit dem Werk der Versöhnung. Von den 351 Seiten der das Mittlerwerk behandelnden Abtheilung fallen 315 auf das hohepriesterliche Amt. Ziemlich ausführlich und lehrreich wird im Eingange die Geschichte der Dreiämterlehre mitgetheilt.

J. Chr. K. v. Hofmann wollte in seinem Schriftbeweis, wie er in seinen Schutzschriften es erläutert, eine neue Weise zeigen, alte Wahrheit zu lehren. Den Hauptinhalt, die Substanz des Dogma's, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, kann man allerdings auch in neuer Weise und in verschiednen Zungen vortragen; ohne Abweichungen auch materieller Art geht es aber doch bei keiner Formveränderung ab. So bestreitet Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. Bd. II. Abth. 1 S. 173 f. diejenigen Theologen, welche Jesu auch jetzt noch prophetische Thätigkeit beilegen, sein priesterliches Thun über sein ganzes Leben sich erstrecken lassen und schon in seinen Fleischestagen Erzeigungen der königlichen Macht erkennen. Denn er meint, auch alttestamentliche Propheten hätten Das gethan, was bei Jesus als Uebung königlicher Machtfülle ausgelegt werde. Ohne Vorgänger ist er hierin insofern nicht, als, wie schon mehrfach gezeigt worden, die Vermischung des munus regium mit dem status exaltationis der Orthodoxie sehr nahe lag, und als auch Calov a. a. O. tom. VII. p. 482 das prophetische Amt auf die Tage des Fleisches beschränkt, und Baier a. a. O. de officio Christi § 5 wenigstens meint, des erhöheten Christus officium propheticum cum regno gratiae coincidere videtur.

Doch fügt Baier in der Anmerkung hinzu: Commodior sane haec sententia videtur, quam si plane neges, Christum in statu exaltationis esse prophetam. Diese Anmerkung scheinen Thomasius Christi Person und Werk Bd. III. Abth. 1 S. 5 und Luthardt Comp. der Dogmatik S. 169 übersehen zu haben, da sie Baier einfach als Zeugen für die auch von ihnen selbst gebilligte Ansicht Calov's anführen. In der lutherischen Orthodoxie rangen immerfort zwei Richtungen mit einander, deren eine auf consequente Ausgestaltung des ursprünglichen calvinischen Gedankens und deren andere auf Auflösung der begrifflichen Betrachtungsweise des munus triplex in eine der Ständelehre entsprechende geschichtliche Verwendung der drei Aemter gieng. Die letztere Richtung entstand daher, daß die Ständelehre von Anfang an zu sehr nur mit Rücksicht auf die dogmatischen Bedürfnisse der christologischen Construktion und zu wenig mit Rücksicht auf das opus mediatorium angelegt war. Diesem Mangel suchte man durch das Hinüberleiten der im munus triplex gegebenen begrifflichen Betrachtung in eine mehr geschichtliche abzuhelfen. Einem in den Principien liegenden Fehler pflegt die Nöthigung zu fehlerhafter Ausbildung auch der andern Theile des Systems inzuwohnen. Aber die Dreiämterlehre ist ein in sich selbst so fester und klarer Gedanke, daß sie, so lange das im guten Sinne scholastische, d. h. logisch geschulte Bewußtsein in der lutherischen Theologie lebendig war, der auflösenden Richtung Widerstand zu leisten und deren völlige Herrschaft zu verhindern vermochte. In der Hofmann'schen Sonderung nun der drei Aemter in zeitlich getrennte Verrichtungen hat sich die Scheidung dieser beiden Richtungen vollzogen, eben damit aber auch der eigentliche Sinn der Dreiämterlehre aufgelöst und verloren. Das gute Recht der letzteren jedoch ergibt sich schon daraus, daß auch bei den alttestamentlichen Typen Christi die schlechthinige Scheidung der drei Aemter nicht durchführbar ist. Gerade um wahrer Prophet des wahren Gottes zu sein, mußte der alttestamentliche Prophet auch Etwas vom Könige und Priester an sich haben. Deßhalb, weil es ein Prophet ist, der priesterliche Thätigkeit übt, hört die priesterliche Thätigkeit nicht auf, priesterliche zu sein. Der Hausvater, der Hausgottesdienst übt, ist, sofern er Dies thut, Priester; der Gottesdienst aber wird dadurch nicht zu einem Merkmal des Begriffes Hausvater. Das hieße alle Logik verkehren. Und selbst Hausgottesdienst üben, die cultische Thätigkeit also in dieser bestimmten Begränzung, dürfen wir nicht unter den Begriff Hausvater bringen; der christliche Haus-

vater verrichtet diesen Gottesdienst, weil er als Christ alle Aemter Jesu Christi in sich auch vereiniget. (Hieher gehört Gregor von Nyssa de perfectione und der Heidelberger Katechismus quaest. 23 unctionis ipsius particeps.) Aber wenn er diesen Erweis seiner Priesterlichkeit nicht leistet, so hört er darum nicht auf, ein Hausvater zu sein, und kann alle Momente, welche im Begriffe eines Hausvaters liegen, in vorzüglicher Weise in sich vereinigen. Von christlichem Standpunkt aus wird vielleicht eingewendet werden, Hausgottesdienst in irgend welcher Form, wäre es auch nur stummes Tischgebet, gehöre zum christlichen Hause, also auch zu dessen Begriffe. Allein als Christen identificiren wir immer, bewußt oder unbewußt, die sittlich-religiöse Vollendung mit dem Christenthum selbst, und gehen dabei zugleich als evangelische Christen von der Voraussetzung aus, daß keine einzelne Thätigkeit, welche bestimmte Pflichten in sich schließt, ohne Mithülfe des übrigen sittlichen Lebens wahrhaft gedeihen könne. So verbinden wir in unserer praktischen Anschauung mit dem Begriff eines guten Hausvaters sofort sittliche Tüchtigkeit überhaupt und demzufolge auch die religiösen Erzeigungen der christlichen Gesinnung. So berechtigt diese praktische synthetische Beurtheilung ist, so nothwendig ist für die wissenschaftliche Erkenntniß die reinliche Sonderung der Begriffe, um nicht statt Erkenntniß, die immer Unterscheidung und Zusammenfassung zugleich ist, Verwirrung zu haben. Cultische Handlung bleibt priesterliches Geschäft, ob sie von einem Pfarrer, einem Hausvater, einem Weib oder einem Kinde verrichtet werde. Der betende Prophet ist als Beter zugleich Priester; denn jeder Beter als solcher ist Priester. Im vollkommenen Propheten haben wir, weil es nur der vollkommene Mensch sein kann, auch Den, der eben so vollkommen die übrigen zum vollen Begriff gottgewollter Menschheit gehörenden Seiten darstellt. Also ist der vollkommene Mensch auch der vollkommene Priester und als derselbige auch der vollkommene König. Nur deßhalb frappirt uns diese letztere Consequenz, weil zum Begriffe König der Correlatbegriff Unterthan gehört, wo aber Alle Könige sind, dieser Correlatbegriff nicht mehr vorhanden ist. Der vollkommene Mensch ist aber in concreto ein individueller Begriff. Darum nimmt er in dem Geschlecht, dem er angehört, die Centralstellung ein, und für alle in sittliche Beziehung zu ihm gesetzten Menschen wird er zum Mittler, welchem gegenüber alle Menschen die erst noch zum Heile zu Führenden sind. Für den wirklichen vollkommenen Menschen fehlt es also nicht an gewordenen und werdenden Unterthanen. Je mehr sich

ein Christ durch seine Christlichkeit dem vollkommenen Menschen nähert, um so mehr erweist er sich andern Menschen gegenüber als Mittler Mtth. XVIII. 15—18, 1. Tim. IV. 16, Jac. V. 20, 1. Petr. II. 9. Die königliche Art fehlt also auch dem Christen nicht, der noch unvollkommen ist. Alle Christen aber, als vollkommene gedacht, würden eine Gemeinschaft darstellen, der vermöge ihrer durch ihr Haupt ihr erworbenen und mitgetheilten Vollkommenheit dieselben Eigenschaften zukommen, für welche der Anfänger und Vollender des Glaubens Prophet, Priester und König genannt wird. Der einzelne vollendete Christ nimmt durch seinen Antheil an der Gemeinde der Vollendeten auch an den Vollkommenheiten derselben theil, so wie er selbst zu denselben beiträgt. Speciell das Königliche anlangend, wurde dem eben geschaffnen Menschen die Herrschaft über die Erde von Gott übergeben. Der hierin liegende Anspruch ist erfüllt, wenn alles Natürliche, soweit der menschliche Geist damit in Berührung kommt, Organ und Symbol unsres Geistes geworden ist, und Dies wird der Fall sein, sobald wir selber durch den Mittler vollständig zum Organ und Symbol des göttlichen Geistes geworden sind.

Die Fäden, aus welchen die Dreiämterlehre gesponnen ist, laufen also durch das ganze System der christlichen Lehre hindurch und bieten überall Anknüpfungspunkte dar. Sie ist deßhalb keine bloße Zuthat, die man dem System geben oder nehmen kann, ohne dasselbe wesentlich zu verändern. Die reformatorische Auffassung des Christenthums war so beschaffen, daß das munus triplex als der geniale Griff des großen reformatorischen Systematikers erscheint, um ihr zur entsprechenden dogmatischen Gestaltung des Mittlerwerkes zu verhelfen, und mit welchen Schwierigkeiten auch die lutherische Besonderheit zu kämpfen hatte, um das Schema bei sich einzuführen, sie fand doch auch in demselben den geeignetsten Ausdruck für die systematische Betrachtung Dessen, was Christus für uns gethan. Thomasius nun Christi Person und Werk 2. Aufl. Thl. III. Abth. 1 S. 4 ff. will zwar der in der Dogmatik herkömmlichen Eintheilung die Berechtigung nicht absprechen, obwohl ihre consequente Durchführung durch die beiden Stände hindurch große Schwierigkeiten habe; aber er gibt ein anderes Schema, das er mit der Ständelehre parallelisirt: die einmalige Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen oder die Versöhnung, die währende Vermittlung dieser Gemeinschaft oder die Heilszueignung, die schlüßliche Vollendung derselben oder die Verklärung der Gemeinde. Was bei den Alten das

opus mediatorium hieß, Das bezeichnet also Thomasius als die Versöhnung schlechthin. Wir werden unwillkürlich hierdurch daran erinnert, daß wir auch bei den alten lutherischen Orthodoxen die redemptio bald als Gesammtwerk und bald als Theil des officium sacerdotale antrafen. Auf der andern Seite soll die Versöhnung doch wieder nur ein Theil des auch die Heilszueignung und Verklärung der Gemeinde umfassenden Werkes Christi, also des opus mediatorium sein. Die Mittlerthätigkeit Christi wird ausdrücklich auch über die Heilszueignung und Gemeindeverklärung erstreckt, da der exinanirte Christus die Versöhnung, der exaltirte die Heilszueignung und der in höherer und exaltirter Weise wieder innerweltlich gewordene die Verklärung wirke. Eine transcendente Lehre vom h. Geiste kann bei solcher Auffassung vorhanden sein; thatsächlich wird der h. Geist auf die Stufe eines bloßen Organs Christi gesetzt. Das Mittlerwerk selber aber löst sich als bestimmter Begriff dadurch auf, daß es einestheils die Versöhnung, anderntheils zugleich auch noch die Heilszueignung und Verklärung bedeutet. Die alten lutherischen Dogmatiker, wie Quenstedt, König, Hollaz, ziehen die der Oekonomie des h. Geistes angehörenden loci de vocatione, regeneratione, justificatione, conversione etc. noch mit zu den principia salutis, indem sie diese in des Vaters Heilsrathschluß, Christi Heilswerk und des h. Geistes Gnade erblicken. Am Klarsten disponirt diese Anschauung König; doch liegt sie auch bei den beiden andern Genannten zu Grunde. Die Oekonomie des h. Geistes wird hierdurch freilich zerrissen, da ein Theil derselben als principium salutis der Christologie und dem Heilsrathschluß coordinirt und diesen drei Stücken zusammen dann der andere Theil als media salutis zur Seite gestellt wird. Aber die geschichtliche Leistung des Mittlers steht doch am richtigen Ort im System und hat ihre richtige Bezeichnung als opus mediatorium. Nur daß auch bei diesen Alten die grundlegende Bedeutung des Mittlerwerkes noch nicht scharf genug hervortritt. Denn das geschichtliche Werk Jesu Christi ist der Grund, auf welchem sowohl das Heilsbewußtsein des Einzelnen, als der Bestand der christlichen Kirche ruht. Unser Christwerden ist Folge, nicht Theil dieses opus, und richtiger Weise muß deßhalb Alles, was die Christianisirung der Einzelnen und der ganzen Menschheit oder die Erhaltung und Bethätigung der vorhandenen Christlichkeit dogmatisch ausspricht, unter Einen Oberbegriff zusammengefaßt dem Werke und der Person des Mittlers gegenübergestellt werden. In der reformirten Theologie ist dieser For-

derung längst Genüge gethan durch die Schematisirung nach den drei trinitarischen Oekonomien, die keineswegs bloß bei Leydecker vorkommt, sondern überhaupt reformirt ist. Amesius a. a. O. c. XXIV. § 2: applicatio haec per singularem appropriationem tribuitur Spiritui Sancto. Die hierauf folgenden Nachweisungen der Abhängigkeit vom Decret des Vaters und Verdienst Christi heben den Satz nicht auf, sondern stellen nur den Zusammenhang des Systems her. Unter der applicatio wird aber alles Folgende im System befaßt und abgehandelt, und wenn auch nicht so klar es aussprechend, disponiren die reformirten Scholastiker doch im Wesentlichen in Uebereinstimmung mit Amesius. Die beiden neuesten specifisch reformirten Dogmatiker aber, Alex. Schweizer und Ebrard, construiren, der letztere die ganze Dogmatik, der erstere, der die eben so orthodox reformirte Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion mit in's System aufnimmt, wenigstens den specifisch christlichen Glauben trinitarisch. Die lutherische Kirche hat durch den Hegelianismus in Marheineke und später in Martensen die Berechtigung der Forderung anerkannt. Auch Kahnis ist darauf eingegangen, und Luthardt steht ihr wenigstens nahe. Die Systematisirung von Thomasius aber hilft den Mängeln der altlutherischen Eintheilung nicht ab, sondern erweitert sie vielmehr, indem sie Personlehre und Werklehre so trennt, daß sie letztere mit der applicatio salutis in Eins verschmilzt. Thatsächlich gestaltet sich ihm hiedurch das Christenthum zu nichts Anderem als zu einer Rechtfertigung seiner Christologie.

Kahnis lutherische Dogmatik Bd. III. tritt, wie wir zu Anfang dieser Abhandlung gesehen, energisch für das kirchliche Recht der Dreiämterlehre ein und unterscheidet sich hierin sehr bestimmt von Thomasius. Aber auch bei ihm wird die ursprüngliche Conception von der einseitigen Werthschätzung des hohenpriesterlichen Geschäftes überwuchert. Er nennt die drei Aemter Mittlerämter; das hohepriesterliche jedoch wird S. 347 dahin definirt, daß Christus nach demselben „das Heil vermittle“, während Christus als Prophet das Heil offenbare, als König das Reich des Heiles leite. Immer und immer wieder definirt oder erläutert das Lutherthum das Specifische des sacerdotium nur durch das Generelle des ganzen munus triplex. Aber die Offenbarung ist auch eine Heilsvermittlung, und wenn das Haupt der Menschheit die Getrennten einigt und die Ordnungen verwirklichet, in welchen der Menschheit der Besitz des Heiles bewahrt wird, ist die reichsstif-

tende und reichserhaltende Thätigkeit nicht wiederum eine Heilsvermittlung? Das Prophetenthum ist das Nahen Gottes zu den Menschen als menschliche Geschichte. Ich verweise hiefür auf meine Lehre von der Offenbarung S. 317 ff. u. 326 ff. Hier berührt uns nur die Beziehung zwischen dem Propheten, dem Priester und dem König. Ohne Prophetenthum ist eine vollgültige priesterliche Thätigkeit nicht denkbar, und nur dadurch, daß der Priester, der in der Mittlerthätigkeit die menschliche Seite repräsentirt, der vollkommene Prophet, d. h. die Offenbarung Gottes im Fleische ist, gelangt in der priesterlichen Verrichtung die Menschheit zu Gott. Die alte Orthodoxie legte so großen Werth darauf, daß Christus sein Werk secundum utramque naturam verrichtet habe. Das wohlberechtigte Interesse an dieser Lehrbestimmung würde begrifflich schärfer ausgedrückt, wenn man sagte, daß die Vollkommenheit eines jeden Mittleramtes darin begründet liegt, daß Derjenige, welcher es ausübte, zugleich mit den beiden andern munera betraut war und sich nach allen drei Richtungen hin vollkommen erwies. Denn auch das munus regium ist die schlechthin unerläßliche Voraussetzung für die mittlerische Wirksamkeit des Priesterthums Christi. Mittlerischen Werth kann nur eines solchen Menschen Leistung besitzen, welcher nicht eine vereinzelte Stellung einnimmt, sondern sich als Mittelpunkt einer Gemeinschaft von Menschen vor Gott hinstellen und somit wahrhaft als deren Vertreter gelten kann. Diese königliche Stellung Christi kann aber, um Wirkung zu thun, nicht bloß auf Anlage resp. innere Würde, göttliche Natur, gegründet sein. Alle in menschlichem Leben gültige Würde muß eine sittliche, d. h. durch Thun, Wirken, Handeln bewährte sein. Also konnte auch Christus seine Centralstellung in der Menschheit nicht als eine fertige mit auf die Welt bringen. Sie war von ihm zu erringen. Deßhalb hat alles Wirken Christi auf Erden, sofern er sich dadurch zum Mittelpunkte einer sittlich-religiösen Gemeinschaft machte, die in eben dem Maße, wie er ihr Mittelpunkt wurde, auch erst in's Leben trat, eine Seite an sich, nach welcher er das munus regium ausübte, und auf dieser Pflichtleistung beruht mit die Wirksamkeit seines priesterlichen Geschäftes. Mittlerisch konnte er als Priester nicht thätig sein, wenn er nicht zugleich als König sein Amt verrichtete. Die Definition der drei Aemter durch die drei Thätigkeiten offerre salutem als Prophet, acquirere als Priester und conferre als König beruht auf einer durchaus äußerlichen Betrachtung; denn sie zeigt nur den Erfolg, nicht das Wesen selber dieser Thätigkeiten.

Durch den König Christus wird die Menschheit, die physisch eine Gattung ist, sittlich eine Gemeinschaft. Ihre gemeinsamen Interessen können gemeinsam besorgt werden; jeder Mensch, weil er zur Gattung gehört, kann in sittlich vermittelte Gemeinschaft mit dem Haupte treten; dessen Wirsamkeit kann auf ihn sich erstrecken, in sein Eigenthum übergehen. Der Prophet Christus ist das Göttliche, das sonst nur als abstraktes Gesetz uns gegenüberstand, als Mensch selber, und weil dieser Prophet zugleich unser König ist, so vermittelt sich sein Wesen allen Denen, welche mit ihm in der von ihm gestifteten Gemeinschaft sich befinden. Im Hohenpriester Christus aber entlastet sich die Menschheit von der auf ihr liegenden Schuld. Der Priester tritt zu Gott hin, bringt die Menschheit vor Gott und zu Gott und leistet das Gott Schuldige. Indem er sein priesterliches Werk verrichtet, macht er die Gemeinde wirklich, und indem er es als König und Prophet vollbringt, wird es zu einem für die Menschheit versöhnenden und erlösenden. Es sind immer nicht einzelne Thaten, welche diesem oder jenem Amte allein angehören; sondern **die drei Aemter sind die verschiedenen Beziehungen sämmtlicher mittlerischer Leistungen auf die Erfordernisse und Bedingungen mittlerischer Wirksamkeit.**

Selbstverständlich können wir demnach in den Correkturen, welche **Luthardt**, Compendium der Dogmatik, am munus triplex anbringt, keine Förderungen erblicken. Die Vermischung von Begrifflichem und Geschichtlichem ist vorherrschend. Schon **Schleiermacher** der christl. Glaube § 104, 5 hatte erkannt, daß die intercessio sowohl eine mit dem Königthum als auch eine mit dem Priesterthum Christi zusammenhangende Seite besitze, aber diesen Gedanken nicht klar genug entwickelt. Es wäre zu sagen gewesen, daß es mit der intercessio nicht anders bestellt sei als mit allen übrigen Handlungen Christi. Sie bietet der Betrachtung zunächst eine Seite dar, welche ganz bestimmt auf ein einzelnes der drei Aemter hinweist, und während bei andern Handlungen andre Aemter, z. B. bei der Predigt das prophetische, bei der Berufung der Apostel das königliche Amt sofort hervortreten, weist uns die intercessio in erster Linie auf den Priester hin. Aber uns zu Gute kommt sie durch Vermittlung des Königthums Christi. Dies wird nun aber von Luthardt S. 190 f. so gewendet, daß die intercessio „als das hohepriesterliche Thun des königlichen erhöheten Christus, von den alten Dogmatikern zum munus sacerdotale gerechnet, nach geschichtlicher Methode aber besser dem munus regium ein-

zuordnen sei, da es durch die Erhöhung bedingt werde". Demgemäß beschränkt sich das priesterliche Werk auf die Versöhnung; das königliche dagegen findet seine Darstellung in folgenden sechs Punkten: descensus ad inferos, Auferstehung, Himmelfahrt, sessio ad dextram, intercessio, regnum Christi. Weil die intercessio ein heilsmäßiges Thun des Erlösers sei, so hätten die altkirchlichen Dogmatiker Unrecht, sie schon vor Grundlegung der Welt beginnen und über alle Ewigkeit sich erstrecken zu lassen. Die biblische Begründung berücksichtiget die von uns oben bei der Darstellung von Heidegger's Lehre besprochenen dogmatischen Schwierigkeiten nicht, sondern umgeht dieselben. Ueberhaupt ist zwar die lutherische Schematisirung aufgegeben und die reformirte Systematik ignorirt, ein neues und consequent durchgeführtes Princip jedoch nicht zu entdecken. Die Entäußerung steht mit der Angabe der kirchlichen Lehre vom status duplex unter dem Abschnitt von der Person Christi; doch nur über die Exinanition stellt Luthardt dort seine eigene Ansicht dar; seine Auffassung der Exaltation folgt erst unter dem Abschnitt vom mittlerischen Werk im letzten Paragraph als Ausführung des munus regium.

Die christliche Dogmatik von Aloys Biedermann steht zwar principiell auf einem ganz andern Standpunkte, als die zuletzt genannten Werke. Sie reducirt § 803 ff. die Aemterlehre auf folgende allgemeine Wahrheiten: 1. im religiösen Denken Aufhebung des fleischlichen Selbst- und Gottesbewußtseins in die wahre geistige Selbst- und Gotteserkenntniß, 2. im religiösen Gefühl Versöhnung als Macht des Geistes über das Fleisch in der Liebe oder Selbstaufschließung Gottes, 3. im religiösen Willen Freiheit als subjektive in der Erlösung, als objektive in der Gestaltung der Welt zum Ausdruck unsrer gottebenbildlichen Bestimmung und als absolute in der Selbstbefreiung zum ewigen Leben in Gott. Trotzdem gehört Biedermann hier in die Reihe der lutherischen Dogmatiker; denn er bewegt sich, was zwar bei seiner Nationalität, aber nicht bei seinem Hegelianismus verwunderlich ist, durchaus innerhalb der specifisch lutherischen Anschauungen, mit denen er auch offenbar viel vertrauter ist als mit der dogmatischen Tradition seiner eignen Kirche. Es ist Dies sowohl bei der Ständelehre (§ 368 ff. 585 ff.), die er nicht mit der Aemter-, sondern mit der Person-Lehre zusammenordnet, als auch (§ 378 ff.) bei der Darstellung der kirchlichen Lehre vom Werke Christi ersichtlich. Das munus regium zerfällt in die drei Momente potentiae, gratiae, gloriae und ist die Herrschaft des Gottmenschen über die Welt; die

intercessio ist dem Wesen nach, als fortgehende Geltendmachung des stellvertretenden Verdienstes (was bei Heidegger so ganz anders bezogen wird), ein Moment des munus regium; die Personlehre prävalirt endlich in entschiedenster Weise über die Lehre vom Werke Christi.

So lehnt sich auch derjenige Theologe, welcher, wie Ritschl Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I. S. 590 sehr richtig sagt, die reformirte Dogmatik 1844 erst wieder entdeckt hat, Alexander Schweizer christliche Glaubenslehre Bd. II. Abth. 1 in der Construktion dieses Lehrstückes mehr an die lutherische als an die reformirte Tradition an. Hinsichtlich Dessen, wofür wir Jesum unsern Hohenpriester nennen, entwickelt Schweizer allerdings eine direkt gegen die altlutherische Vorstellung sich richtende und, wenn auch eben so wenig orthodox reformirte, so doch eher an reformirte als an lutherische Gedanken anzuschließende Ansicht. Dagegen daß „wir vollkommen berechtiget seien, die Königsherrschaft Christi wesentlich seinem Stand der Erhöhung gleichzustellen und demgemäß die einzelnen Stufen der Exaltation als Züge der Königswürde Christi zu betrachten“, ist doch viel eher durch die lutherische als durch die reformirte Entwicklung indicirt. Das vereinzelte Citat aus Scharpius, das Schweizer S. 203 mittheilt, sagt nur, das prophetische und priesterliche Amt gehöre praecipue dem status humiliationis an, und so umfasse das königliche potissimum den status exaltationis. Schweizer gibt dem munus regium eine Wendung, welche nicht im Geiste der Dreiämterlehre liegt, wie diese von Calvin concipirt, von den besten und scharfsinnigsten reformirten Dogmatikern ausgebildet worden ist. Er schreibt a. a. O.: „Zwar ist es üblich, dem Symbolum zu lieb Dieses alles (nämlich die gradus exaltationis) in Form der Ständelehre zum Abschnitt von der Person Christi zu stellen; da aber das Symbolum Stände und Aemter gar nicht unterscheidet, so läßt es volle Freiheit, Dasjenige, was theils Beschreibung der Person Christi ist, theils aber Aussage über ihre Wirksamkeit, zu sondern. Ohne Zweifel gehören aber die meisten christologischen Artikel des Symbolums auf die letztere Seite.“ Gewiß ist Dies richtig; daraus folgt aber nicht, daß diese Artikel unter der Dreiämterlehre, wie von Schweizer geschieht, zu betrachten seien, sondern vielmehr, daß die Ständelehre, wie es im Geiste der reformirten Confession liegt, als der Officienlehre coordinirt, zur Lehre vom Werke Christi gehöre.

Schenkel behandelt in seiner christlichen Dogmatik Bd. II. das

Mittlerwerk in den beiden Lehrstücken von der Versöhnung und Erlösung. S. 815 wird die Dreiämterlehre in einer Anmerkung abgethan, die die wichtigsten historischen Notizen geben soll, aber ungenau ist. Nachträglich kommen dann S. 866 und 904 ff. das prophetische und das königliche Amt in der eigenen Lehrausführung vor. Ueber das letztere wird manches Gute und Treffende gesagt. Aber es ist doch einiger Maßen befremdend, daß Schenkel, wie auch J. T. Beck Logik der christlichen Lehre, sich von der Dreiämterlehre lossagt und dann an geeigneter Stelle sich der ihr zugehörigen Ausdrücke bedient, wie wenn das munus triplex seinem System eingegliedert worden wäre. Es ist sehr begreiflich, daß ein Dogmatiker, der den Werth des Zusammenhanges der Gegenwart mit der Vergangenheit für die Wissenschaft und das Leben nicht aus dem Bewußtsein verloren hat, unvermerkt wieder in die Benutzung alter Formeln und Formen hineingeräth. Allein von consequenter Systematik kann auch nicht die Rede sein, wenn ein so bestimmt als Schema sich kundgebender Gedanke wie die Dreiämterlehre zuerst als Schema verworfen und hinterdrein doch wieder in die Ausführung aufgenommen wird, um in den einzelnen Begriffen und Ausdrücken den Typus für bestimmte Classen von Thätigkeiten Christi herzuleihen.

Der einzige unter den modernen reformirten Dogmatikern, der den ursprünglichen calvinischen Gedanken so, wie derselbe in den classischen Repräsentanten der reformirten Orthodoxie durch Ursinus, Amesius, Wolleb, Wendelin und Heidegger hindurch seine vollendete Ausbildung erhielt, in seine eigene Darstellung aufgenommen hat, ist Ebrard christliche Dogmatik 2. Aufl. Bd. II. Er faßt § 397 die Aemterlehre als die Betrachtung des Werkes Christi nach seinen begrifflichen drei Grundmomenten und die Ständelehre als die Betrachtung dieses selben Werkes nach seiner consecutiv historischen Folge, und gibt von § 398 an eine vortreffliche Begründung des Schema's der drei munera. Weiter aber hat er die Lehre nicht gebracht. Sehr zweifelhaften Werthes ist § 409 ff. die Unterscheidung von status privatus und status publicus, durch die er jeden der beiden hergebrachten Stände verdoppelt. Dem königlichen Amt wird keine klare Stellung während des Erdenlebens Christi angewiesen nnd die intercessio als Uebergang aus der hohenpriesterlichen in die königliche Thätigkeit aufgefaßt. Daß die begriffliche Betrachtung durch Vertheilung der drei Aemter auf Anfang, Mitte und Ende des Lebens Jesu Noth leidet, wird durch die Einschränkung, diese Vertheilung sei

keine schlechthinige, sondern bedeute nur ein Ueberwiegen der respektiven Thätigkeit, wieder gut gemacht.

Die Stellung, welche die intercessio einnehmen soll, bietet überhaupt den neueren Dogmatikern seit Schleiermacher's darauf bezüglicher Bemerkung große Versuchung dar. Auch Martensen christliche Dogmatik deutsch Ausgabe von 1856 Anmerkung zu § 169 verweist die intercessio in das königliche Amt. Seine Behandlung des ganzen Lehrstückes und noch mehr der Ständelehre ist überhaupt so, daß man ihn ungeachtet seiner lutherischen Richtung doch nicht zu den Vertretern der lutherischen Repristination zählen kann. Die beiden Stände werden unter der Lehre von der Person Christi abgehandelt; aber sie gewinnen einen durchaus andern Begriff bei ihm als bei den Orthodoxen. § 145: „Dieser Gegensatz zwischen seiner Erniedrigung und Erhöhung findet schon innerhalb seines irdischen Lebens statt, welches sich durch einen Wechsel von Niedrigkeit nnd Majestät hindurch entfaltet: ... Diese Zustände der Erniedrigung, welche die Zustände des tiefsten Gehorsams, der tiefsten Demuth, Geduld und Sanftmuth sind, bedingen die Zustände der Herrlichkeit und der Verklärung." Und in der Anmerkung zu diesem Paragraphen: „Der oben bezeichnete Wechsel von Erniedrigung und Herrlichkeit, von κρύψις und φανέρωσις drückt ein allgemeines Gesetz aus, welches für jede zeitliche Offenbarung der Wahrheit, namentlich für jede Offenbarung der göttlichen Vorsehung gilt .... Und obgleich das Kommen Christi der unzweideutigste Beweis für die Vorsehung Gottes, der Licht- und Glanzpunkt derselben ist, so ist es doch diesem allgemeinen Gesetz unterworfen .... Und was von dem Herrn gilt, gilt auch von seinem Evangelium und seiner Kirche." In dieser Auffassung hat die Ständelehre ihren dogmatischen Werth beibehalten und doch die allgemeine Anwendung gefunden. Denn Das ist das ächt Christliche in den Sätzen über Christus, daß jede dogmatische Aussage über ihn eine allgemeine Idee, d. h. einen für das gesammte menschliche Geschlecht gültigen Gedanken formulire und diese Idee als in Jesu Christo realisirt darstelle. Schleiermacher hatte für die Ständelehre keinen Ort in seinem System gefunden. Im Zusatz zu § 105 übergab er sie „der Geschichte zur Aufbewahrung". Erniedrigung setze ein früheres höher gewesen sein voraus; dieses aber könne nicht statuirt werden, wenn doch die Person Christi erst mit seiner Menschwerdung anfing. Dies ist aber ein Irrthum. Erniedrigung sagt nur, daß die äußere Erscheinung und die Umstände, unter denen man

lebt und wirkt, dem inneren Wesen und den berechtigten Ansprüchen, die man erheben könnte, nicht entsprechen; keineswegs ist unerläßlich, daß ein höher gewesen sein vorausgieng. Um sein Erlösungswerk vollbringen zu können, mußte Christus während seines Erdenlebens sich in einem solchen Stande befinden, welcher in Vergleich zu seiner persönlichen Würde ein Stand der Erniedrigung war, und die Göttlichkeit seiner Sendung wie seines Werkes setzte eben so nothwendig diese Erniedrigung nach gelöster Aufgabe in einen Zustand der Verherrlichung um, der nun als Erhöhung zu betrachten ist. Das διό Phil. II. 9 darf in keiner Weise abgeschwächt werden. Ebrard bezeichnet diese beiden Stände ganz richtig als consecutiv historische Folge des Werkes Christi. Denn hier gibt sich die geschichtliche Theilung, die zeitliche Aufeinanderfolge der Lebensmomente von selber an die Hand, und der dominirende Gesichtspunkt ist nicht die Würde und das Wesen des Gottmenschen an sich, sondern die Beziehung der Zuständlichkeit, der Lebenswirklichkeit, der Thaten und Leiden des Erlösers auf sein mittlerisches Werk. Wenn demnach Schleiermacher (und ihm folgend Schenkel a. a. O. S. 657) mit der Lehre von den Ständen Nichts anzufangen weiß, so können wir darin nicht gerade ein tiefes Eingehen auf den kirchlichen Gedanken sehen. Schweizer a. a. S. 101 ff. hat die Richtung, in welcher dieses Lehrstück zu entwickeln ist, besser erkannt, obgleich nicht so deutlich und klar vorgezeichnet wie Martensen. Hingegen muß gegenüber Martensen (und allerdings auch Schweizer) festgehalten werden, daß gerade nach seiner Auffassung die reformirte Zutheilung der Ständelehre zur Lehre vom Werke erst recht unanfechtbar ist. Sie ist der dogmatische Ausdruck für das allgemeine Gesetz, welches die Bedingungen der geschichtlichen Wirksamkeit Christi und somit, da Jesus wirklich der Christus war, auch die Beschreibung der Ausführung der mittlerischen Leistungen Jesu Christi ausspricht.

In der Officienlehre hält sich Martensen nicht auf gleicher Höhe Da wirkt die Macht der confessionellen Ueberlieferung nach, und mit anderen neueren Dogmatikern wird ihm das königliche Amt zu einem Fallstrick. Er sucht einen dialektischen Uebergang vom regnum gloriae zur Pneumatologie. Diesen erzwingt er sich dadurch, daß er die sämmtlichen gradus exaltationis als Bestandtheile des königlichen Amtes auffaßt. So verkehrt sich ihm die Stände- und die Aemterlehre schließlich völlig: erstere läuft in die begriffliche, letztere in die geschichtliche Betrachtung aus.

Das königliche Amt Christi hat unter den Neueren Niemand richtiger erkannt und in der irdischen Wirksamkeit des Herrn nachgewiesen als C. J. Nitzsch System der christlichen Lehre, dem dann auch J. P. Lange positive Dogmatik S. 909 ff. folgte. In § 137 „Begründung des Reiches“ schreibt Nitzsch: „Jesus bekennt sich zu dem wahrhaftigen Königthum in seiner Person so entschieden, daß dieses der Welt zur äußeren Veranlassung wird, ihn zu verdammen und zu tödten Joh. XIX. 19. Er beruft in seiner Machtvollkommenheit zu sich, wen er will Joh. I. 44, XV. 16, ertheilt persönliche Verheißungen Mtth. XVI. 19, verordnet durch verheißungsvolle Gebote eine äußere Gemeinschaft der Gläubigen und Betenden Mtth. XVIII. 18—20, stiftet für diese Gemeinschaft unterpfändliche Bundeszeichen Mtth. XXVI. 26, XXVIII. 18, sendet und rüstet Ausgesonderte zur Einladung aus Luc. IX .9, Joh. XX. 21, und gebietet den Jüngern, zusammenzubleiben, die Verheißungen des Vaters erwartend, Luc. XXIV. 49.“ Diese königlichen Amtsverrichtungen im Stande der Erniedrigung werden von Nitzsch in bestimmte Beziehung zu den beiden andern Aemtern gesetzt, indem er sagt, sie seien eine gewisse Bedingung auch der prophetischen und hohenpriesterlichen Wirksamkeit gewesen. Führt also Nitzsch einzelne Thaten Jesu als besondere Erweisungen des königlichen Amtes auf, so ist seine Meinung nicht die, daß Christus abwechselnd bald als Prophet, bald als Priester, bald als König thätig gewesen sei; sondern er sagt in Bezug hierauf § 132 ausdrücklich: „Das Eine schließt stets das Andre mit ein. Allein vorzüglich läßt sich des Heilandes begründendes Werk als Zeugniß, als Versöhnung und als vorläufige Bildung einer Gemeinde von drei verschiedenen Seiten auffassen. Und diesem Dreifachen entspricht die unverwerfliche und in der h. Schrift wohlbegründete Eintheilung seiner Thätigkeit in die prophetische, priesterliche und königliche.“ Hiezu bemerkt er dann noch in der ersten Anmerkung sofort: „Das Leben Jesu ist nicht etwa der Zeit nach in diese Funktionen einzutheilen“, was hierauf durch kurzen, aber schlagenden Nachweis des Zusammenseins aller drei Momente in allem Thun des Erlösers begründet wird. Die Dreiämterlehre ist also die begriffliche Darstellung des Mittlerwerkes nach den verschiedenen dasselbe constituirenden und in jedem zu demselben gehörenden Thun nachweisbaren Momenten. In den verschiedenen Thaten und Erfahrnissen des Erlösers tritt nicht immer das gleiche Moment als das prävalirende in den Vordergrund, und deßhalb findet sachgemäß eine Vertheilung der einzelnen Kategorien mitt-

lerischer Wirksamkeit unter die drei Aemter statt. Aber jede Kategorie, ob sie unter diesem oder jenem Titel besprochen werde, ist doch nur insofern mittlerisch, als der ganze Christus sein Werk durch sie ausrichtet, und dadurch wird überhaupt das Werk erst als oeconomia originans zur Begründung des Heils (a. a. O. § 132) oder zum opus mediatorium, daß es Jesu prophetische, priesterliche und königliche Person ist, welche alles Das thut und leidet, wodurch des Heilandes und somit der ganzen in seine Gemeinschaft aufgenommenen Menschheit Erhöhung zum Vater vorbereitet und herbeigeführt worden ist.

Das Schema des munus triplex ist in dieser Auffassung nach dem in demselben liegenden Gedanken durchgeführt, nur daß in der Ausführung der Versöhnungslehre der Gedanke, daß Christus Haupt der Gemeinde sei und sein Eintreten für die Sünder sich durch diese seine königliche Stellung und Wirksamkeit vermittle, nicht bestimmt und entschieden genug festgehalten wird. Eine weitere und vollkommenere Entwicklung hat es nicht gefunden. Zum Gemeingute der protestantischen Dogmatik geworden, wußte es sich gegen die Einwendungen von Ernesti zu behaupten und durch alle Entwicklungen und Veränderungen des dogmatischen Stoffs und Systems hindurch zu erhalten. Während der Zeiten der ungebrochen herrschenden confessionellen Orthodoxie wurde es am folgerichtigsten von derjenigen Confession ausgebildet, welche überhaupt die Aufgabe der Systematisirung mit der größeren Energie und dem größeren Erfolge unternahm: von der reformirten. In unsern Tagen hat ein aus lutherischem Kirchengebiet stammender, aber wie Wenige treu der Union ergebener Theologe das calvinische Schema am reinsten der ursprünglichen Absicht gemäß entwickelt. Die Geschichte eines Lehrmittels ist zugleich dessen Kritik. Die Geschichte des munus triplex zeigt, daß dieses Schema noch nicht ausgedient hat. Wir fanden weder in den Einwürfen der Gegner noch in einzelnen fehlerhaften Ausführungen der Freunde desselben eine Nöthigung von demselben abzugehen; sondern je schärfer und consequenter der Gedanke Calvin's ergriffen wird, um so näher liegen die wahren Berichtigungen. Eine bloße Wiederholung alter Formen und Formeln genügt nicht; was aber das Wesen einer Sache ausmacht, Das ist deren Begriff selber, und zu diesem Begriffe wird man immer wieder als zum lebenskräftigen zurückkehren.

Schleiermachers theologische Gotteslehre

in ihrem Verhältniß zur philosophischen untersucht und nach ihrem wissenschaftlichen Werth beurtheilt

von

Dr. **Wilhelm Bender,**
Prediger und Gymnasiallehrer in Worms a/Rh.

Wenn wir die epochemachende Bedeutung der Schleiermacherschen Gotteslehre, der philosophischen wie theologischen, darin finden, daß hier zuerst ein Erfahrungsgebiet als Erkenntnißquelle gewonnen und abgegrenzt wird, daß ein seines Zweckes und seiner Tragweite sicheres Denken alle seine Erkenntnisse allein der erfahrenen Wirklichkeit entnehmen will, so haben wir, bei gänzlicher Billigung dieses Princips und dieser alleingiltigen wissenschaftlichen Methode, doch weder über das auszubeutende Erfahrungsgebiet, seine engere oder weitere, tiefere oder oberflächlichere Behandlung, noch auch demgemäß über die Resultate, in welchen diese Untersuchungsmethode sich erproben soll, ein zustimmendes Urtheil aussprechen können.[1])

Im Gegentheil konnten wir uns nicht verhehlen, wie der obenhin verstandene und nicht in seiner Weltwirklichkeit untersuchte Einheitsgedanke sowohl die Denkmethode Schleiermachers in einen mathematischen Formalismus, wie seine Gotteslehre in einen realen Pantheis-

---

[1]) Vgl. meine Dissertation über die philos. Gotteslehre Schleiermachers. Worms 1868. Ferner meine Abhandlungen: Zur phil. Gotteslehre Schleiermachers i. d. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Halle 1871 B. 57. H. 1 u. 2; Schleiermachers Lehre vom schlechth. Abhängigkeitsgef. i. d. Jahrb. f. Deutsche Theol. Gotha 1871. B. XVI. H. 1.

mus hineintreiben mußte. Freilich zeigte uns diese Wissenschaft ihre Schwäche hier in der oberflächlichen Methode der Spaltung und Lösung von Gegensätzen, dort in der umsonst versuchten Begründung einer relativ selbständigen Welt in einem absoluten Gott. So wenig sie es zur Anerkenntniß selbständiger Größen und Zweckeinheiten im Sein brachte, so wenig vermochte sie Gott als selbständige für sich seiende Existenz zu denken. So wenig sie die Welteinheit in ihrer teleologischen Ordnung fand, sondern in einer materialen Gleichheit aller Dinge, so wenig vermochte sie zwischen Gott und Welt eine andere als formale Differenz zu statuiren. Die Tendenz auf den Theismus, die hier und dort in der Philosophie Schleiermachers auftaucht, war von uns demgemäß nur als gefühlter Mangel in der eigenen, nicht als Anbahnung einer neuen Weltanschauung beurtheilt worden, da sich auch in der Ethik die qualitative Scheidung von Geist und Stoff, welche der Theismus zur Voraussetzung hat, nicht vollzieht, sondern nur dem Geistigen als Aktivität ein unbegründeter Vorzug vor dem Physischen als Passivität zuerkannt wird, während mit dem Gedanken der Zweckursache, ohne den sich weder die Einzelzwecke, noch auch die durchschlagende Zweckordnung in der Welt erklären lassen, nirgends hervorgetreten wird.

Wir dürfen uns also nicht verbergen: nur die Preisgabe des grundlegenden Gedankens der Schleiermacherschen Philosophie, nur die Setzung der Zweckeinheit an die Stelle der materialen Gleichheit des Seins, die Scheidung von Geist und Stoff als selbständiger, qualitativ verschiedener Seinsgrößen und endlich das freilich ganz in der persönlichen Ueberzeugung begründete Werthurtheil, welches den moralischen Geist der physischen Natur überordnet, könnte diese Wissenschaft aus einem unbefriedigenden Pantheismus zu einem der gestellten Aufgabe gewachsenen Theismus bringen.

Nun bildet augenscheinlich die Einleitung in die Glaubenslehre schon um deswillen die Brücke zwischen der Philosophie und Theologie Schleiermachers, weil sie zur Feststellung und Abgrenzung der dogmatischen Aufgabe sich ausdrücklich der Lehrsätze aus den philosophischen Disciplinen für bedürftig erklärt. Ihre Beurtheilung wird also auch zugleich das Verhältniß und den Zusammenhang beider Wissenschaften klarstellen.[1])

---

[1]) Vgl. Glbnsl. pag. 1 ff.

I. Die Aufgabe der Dogmatik und ihre Stellung zur Philosophie Schleiermachers. Vorurtheil über die theologische Gotteslehre von diesem Punkte aus.

Der berühmte § 2, welcher der Glaubenslehre in ihrer ausschließlichen Beziehung auf die Kirche Untersuchungsobjekt und Gestaltung im Voraus zuweisen will, wird oft genug so verstanden, als ob Schleiermacher gleich anfangs durch Einführung einer neuen und dazu historisch gegebenen Größe seine Theologie von seiner Philosophie gänzlich geschieden habe, um der ersteren dadurch ihren christlichen Charakter zu retten. Das ist aber doch nur ein sich Imponirenlassen durch den Namen, keine Sachkenntniß. Im Gegentheil ist zu bemerken, daß wir hier, wie in dem voranstehenden Augustinischen Motto, nur den grundlegenden und eigentlich reformatorischen Gedanken der Schleiermacherschen Wissenschaft wieder vorfinden. In der philosophischen Sprache ausgedrückt lautet er so: Die Erfahrung ist Quelle und Basis aller Erkenntniß; die Religion ist früher da als das Wissen um sie; auch das religiöse Wissen ist Erkenntniß einer erfahrungsmäßig gegebenen Größe.[1]) Demgemäß soll nun auch die Theologie ihr Erkenntnißprincip im Glauben und in der Kirche finden, so wie diese ihre Erfahrungsgrundlage in ihr zum wissenschaftlichen Selbstbewußtsein zu kommen sucht. Für sie handelt es sich nicht etwa um eine Welt- und Gottesconstruktion, sondern allein um das Verständniß einer gegebenen Größe, der christlichen Kirche als Gebiet der gemeinsamen christlichen Frömmigkeitsäußerungen. Der Begriff Kirche als fromme Gemeinschaft ist aber weiter als der andere, christliche Kirche. Hieraus wird die Nothwendigkeit gefolgert sich über Kirche und Frömmigkeit überhaupt zu verständigen, damit man dann die christliche Kirche und Frömmigkeit als besonderes Gebiet einer besondern Glaubenslehre unterbreiten könne. In der That, der einzige Weg, auf welchem die Theologie sich wenigstens der Methode nach den übrigen Wissenschaften gleichförmig wird gestalten können, wenn sie auch durch die Unendlichkeit ihres Objekts stets daran gehindert bliebe ihren Ansprüchen auf Exaktität völlig zu genügen!

Hatte die Philosophie Schleiermachers das specifisch Religiöse, so wie es in dem Menschen zur Darstellung kommt, gleichsam nur als einen Brennpunkt, in dem die Strahlen der allgemeinen Weltabhängigkeit zusammenlaufen, bezeichnet, hatte sie an ihm nur den eklatan-

[1]) Ein Gedanke, den Schleiermacher seinem Lehrer Kant verdankt. Vgl. m. Abh. über Kants Religbegr. i. d. Zeitſ. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 61. H. 3 u. 4.

testen Nachweis der universellen Abhängigkeit zu liefern versucht, so macht die Glaubenslehre eben dieses zu dem Hauptobjekt ihrer Untersuchungen. Sie sucht Gott, den die Dialektik in der weiten Welt wie in einem fremden Hause gefunden hatte, nun in seinem eignen Hause auf, in der persönlichen Frömmigkeit oder dem Glauben, in der frommen Gemeinschaft oder der Kirche. Wie verschieden sich nun aber auch dieser Glaube und diese Kirchen in der Geschichte gestaltet haben mögen, sie haben doch nur einen Lebensgrund, aus dem sie hervorwachsen: die Religion. Und Schleiermacher hat vollkommen Recht, wenn er das Wesen und den Werth jeder besonderen Kirche nur im Vergleich mit dem allen gemeinsamen Grunde, der religiösen Naturanlage, und mit allen religiösen Gestaltungen, die aus ihm hervorgewachsen sind, erkennen und beurtheilen zu sollen meint. Freilich hätte er, seinen eignen Grundsätzen getreu, eine geschichtliche Darstellung der einzelnen Religionen seinem Urtheil über das allgemeine Wesen derselben voranstellen müssen. Indem er sich auf die psychologische Untersuchung beschränkt, öffnet er seiner construktiven Philosophie wieder die Thür und geräth bei Beurtheilung der ihm überdies nicht hinlänglich bekannten Religionsformen ins Schablonenhafte.

1. Die für unsre Aufgabe überaus wichtige Erklärung der Religion, sofern sie Basis aller kirchlichen Gemeinschaft ist, gibt die Grundzüge einer allgemeinen Dogmatik oder Religionswissenschaft hier nur zu dem Zweck, der christlichen ihren besonderen Ort und ihre charakteristische Art festzustellen. Es fällt sofort in die Augen, wie die ursprüngliche Identifikation von Religion und Gefühl, welche schon die Dialektik nicht durchzuführen vermochte, nunmehr ganz aufgegeben ist. Die Frömmigkeit ist nicht das Gefühl, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls. Freilich lassen es die formalistischen Definitionen der Glaubenslehre auch hier nicht zu einer klaren Scheidung kommen. Denn wenn es auf der einen Seite den Anschein gewinnt, als solle der Frömmigkeit im Gefühl nur ihr psychischer Ort und ihr eigentlichstes Organ zugewiesen werden, während sie eben durch dasselbe auch dem Wissen und Thun sich mittheile, wird sie durch die Erklärung des Gefühls doch wieder mit diesem vermischt. Das Gefühl wird nämlich nie von dem Subject bewirkt, es kommt nur in ihm zu Stande. Es trägt also den Charakter der Innerlichkeit und gänzlichen Empfänglichkeit, d. h. der Abhängigkeit an sich. Abhängigkeit ist aber auch das Wesen der Frömmigkeit, und nur das entscheidende Prädikat absolut rettet sie wieder aus der alten Gefahr mit dem Gefühl zu-

sammengeworfen zu werden. Da jeder Anfang einer geistigen Thätigkeit ein Bewegtwerden ist und eine Thätigkeit rein von Innen ausgehend für Schleiermacher nicht existirt, so tritt das Freiheitsgefühl nur als Reaktion gegen das ursprünglichere Abhängigkeitsgefühl auf. Aber daß es überhaupt Freiheitsgefühl gibt, beweist nichts gegen die Abhängigkeit als Grundform des Gefühls. Denn wir fühlen uns immer nur frei, indem wir uns durch einen Gegenstand bestimmt fühlen. Das Freiheitsgefühl ist also nur der Ausdruck des Vergnügens, das uns eine Abhängigkeit bereitet.

Wenn nun Schleiermacher die Frömmigkeit als etwas in erster Linie rein Innerliches auffaßt, so kann dies einen doppelten Sinn haben. Einmal wird allerdings der religiös-sittliche Werth des Wissens in der begleitenden Gesinnung und der des Handelns in dem Motiv zu suchen sein. Handeln und Wissen an sich brauchen nicht fromm zu sein, sie werden es erst durch die begleitende Gesinnung oder das Gefühl, das als Antrieb hinter ihnen steht. In diesem Fall ist das allgemeine Urtheil auf Schleiermachers Seite. Allein an sich ist auch das Fühlen noch lange keine Frömmigkeit. Man kann das Gefühl in Ansehung seines religiösen Charakters ganz derselben Kritik unterziehen, der Schleiermacher das Wissen und Thun unterworfen hat. Ein Gefühlsvirtuose ist noch lange kein Frommer. Auch im Gefühl kann das Scheußlichste und Widerwärtigste unter dem Deckmantel der Frömmigkeit verübt werden. Es ist auffallend, daß Schleiermacher nicht an pietistische Ausschweifungen gedacht hat. Wenn es aber für die Frömmigkeit nicht darauf ankommt, daß wir fühlen, sondern was wir fühlen, so könnte angenommen werden, daß Schleiermacher der Religion im Gefühl nur ihre erste und centrale Stellung im Seelenleben des Menschen zuweisen wollte. Allein auch dann ist es der Frömmigkeit nicht charakteristisch, daß sie zuerst Gefühl ist. Das Gefühl ist überhaupt dasjenige Organ des Geistes, welches seiner Wesenheit am nächsten steht, sich am raschesten bewegt und den Uebergang aller geistigen Funktionen vermittelt, so wie es alle begleitet. Wir fühlen immer früher als wir wissen oder handeln, ja denken und wollen. Die Frömmigkeit theilt also mit allen geistigen Erlebnissen, daß sie eher gefühlt als gewollt und gewußt wird.

In diesem und nur in diesem Sinne können wir zugeben, daß sie zuerst im Gefühl gesucht werde. Die Schuld hieran trägt aber nicht sie, sondern unsere geistige Organisation, die es mit sich bringt, im Gefühl ihre ursprünglichste und centralste Funktion zu besitzen.

Jene starke Betonung des Gefühls als des eigentlichen Sitzes der Religion hatte einem äußerlichen Dogmatismus und Moralismus gegenüber einst ihr gutes Recht und wird es stets behalten. Aber wir werden schon aus rein psychologischen Gründen dem Wollen und Wissen ebenso gut ihren Antheil an der Religion fordern müssen. Denn sobald dieselbe nicht mit dem Gefühl zusammenfällt, sondern nur in ihm zuerst erlebt wird, muß sie gerade durch das Gefühl als überleitendes Organ auch nach jenen mehr auf der Außenseite liegenden Funktionen geführt werden. Die Gründe, warum Schleiermacher dies vernachlässigt hat, werden später deutlich hervortreten. Hier sei nur bemerkt, daß es ursprünglich ganz in seiner Tendenz liegen mußte, die allgemeine Abhängigkeit auf die Gesammtheit der menschlichen Person auszudehnen und deren Ganzheit sie ergreifen zu lassen, um hier das Gefühlte zu erkennen und dort in ihm zu leben.

Wenn nun aber der Gefühlscharakter der Frömmigkeit ihr Wesen nicht ausmachen kann, da das Gefühl als Organ und Funktion des gesammten Geisteslebens eine viel weitere und ausgedehntere Bedeutung hat und überdies sein religiöser Werth sich ganz nach seinem jeweiligen Inhalt bemißt, so hält doch Schleiermacher daran fest, daß in ihm nicht nur das erste, sondern das einzige Organ der Frömmigkeit zu finden sei.[1]) Damit behält Schleiermacher in dem oben angedeuteten Sinne auch Recht. Es ist ein echt evangelischer Gedanke, den Werth des Handelns und Wissens allein nach der begleitenden Gesinnung zu messen. Allein daß diese Grundbestimmtheit des Subjekts nur in der Form des Gefühls, welche stets die erste sein mag, fromm genannt werden dürfe, ist eine zu weit gehende Behauptung. Sie macht nicht nur in der Form der Ueberzeugung oder des Willens hierauf Anspruch, sondern Gefühl und Frömmigkeit drängen beide, das erste mit psychischer, die andere mit moralischer Nothwendigkeit auf diese Funktionen, die gleichfalls noch zu den inneren Grundbestimmtheiten gerechnet werden müssen, hin, und es scheint ebenso unmöglich wie unfromm in der puren Gefühlsbestimmtheit zu verharren. Andererseits würden Wissen und Handeln ohne eine Gesinnungsgrund lage zu blos mechanischen Funktionen herabsinken. Der Grund für diese einseitige Betonung des Gefühls als Organ der Frömmigkeit liegt aber, wie wir gleich sehen werden, weder in der Psychologie

[1]) Vgl. Glbnsl. § 3, 10. 16.

noch in der persönlichen Neigung Schleiermachers, sondern in seiner philosophischen Dogmatik, welche für die Erfahrung des Unendlichen dasjenige Organ des Geistes sich zubereitet, dem der Charakter des Unbestimmten vor allen anderen anhaftet.

Nicht das Gefühl ohne Weiteres ist Frömmigkeit, aber die Frömmigkeit soll nur im Gefühl ihren Sitz haben, es soll ihr wesentlich sein, daß sie Gefühl ist. Was ist nun die Frömmigkeit, welche das Gefühl zum religiösen Gefühl macht? Welches Gefühl ist fromm? Schleiermacher antwortet bekanntermaßen durch den Verhältnißbegriff Abhängigkeit, oder vielmehr um die religiösen von den allgemeinen Gefühlen, denen ja allen die Abhängigkeit anhaftet, zu unterscheiden, schlechthinige Abhängigkeit.[1])

Wir dürfen hier die vortreffliche psychologische Erörterung, welche diesen Begriff feststellt, nur flüchtig berühren. Das Zusammensein des Subjekts mit der Welt stellt dieses mit allem Endlichen in den Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit, in dem das gesammte Weltleben verläuft. Vermöge dieser fortgesetzten Wechselwirkung, in welcher sich die formelle Identität alles Seins offenbart, erweitert sich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein. In ihm kommt weder schlechthinige Abhängigkeit noch schlechthinige Freiheit vor. Jedem Weltding, das uns afficirt, gegenüber haben wir die Fähigkeit der Reaktion und jede Aktivität auf unserer Seite wartet auf das Irgendwiegetroffensein des Subjekts durch ein anderes. Hingegen geht uns hier, wo wir die enge Schranke des Selbstbewußtseins verlassen haben, in der Identität mit allem Seienden, das Bewußtsein unserer und aller endlichen Größen schlechthiniger Abhängigkeit auf. Als Ich fühlen wir uns abhängig und frei zugleich, aber als Welttheil, als Sein fühlen wir uns schlechthin abhängig. Wir sind nicht aus unsrer eignen Thätigkeit hervorgegangen, wir sind gesetzt, wir finden unsre Natur vor, wir sind, und über unsre irdische Existenz können wir nicht hinaus, sie können wir nicht ändern, in ihr müssen wir verharren, so gewiß wir sie nicht machen, sondern vorfinden: das ist absolute Abhängigkeit, ein Gefühl, das wir als endliches Sein und also in der Identität mit allem endlichen Sein erleben.

Die objective Seite dieses absoluten Abhängigkeitsgefühls ist nach Schleiermacher das Gottesbewußtsein. Sobald sich die

---

[1]) Vgl. a. a. O. § 4.

Reflexion auf das religiöse Gefühl richtet, wird die Frage aufgeworfen: woher diese Abhängigkeit? Die Antwort ist die Gottesidee. Indem nun aber das religiöse Gefühl zunächst allerdings nur das Sein Gottes in der Welt ausdrückt, „soll doch jeder andere Inhalt derselben nur aus dem Grundgehalt des Gefühls entwickelt werden".[1]) Damit ist der Glaubenslehre ihre Aufgabe bereits deutlich angezeigt. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist Schleiermachers Erfahrungsposition. Die Entwicklung seines Gehalts im Contakt mit dem übrigen Weltleben die Forderung und die Begrenzung, welcher er seiner dogmatischen Untersuchung unterstellen will. In der That ein bedenkliches Präjudiz für alles Nachfolgende, wenn in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl nicht am Ende noch von der Glaubenslehre mehr „Grundgehalt" entdeckt wird, als die Philosophie ihm zu geben vermochte! Vorläufig hat es dazu wenig Anschein. Denn es steht außer allem Zweifel, daß der Begriff der absoluten Abhängigkeit aus der Philosophie in die Glaubenslehre herüber genommen worden ist. Es ist derselbe Weg, auf dem die Glaubenslehre und die Philosophie Schleiermachers zum Gottesbewußtsein gelangen: die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein. Das bedeutet nichts Anderes, als daß die Dogmatik sich gleich bei Feststellung auch ihrer Erfahrungsbasis ganz von der Philosophie führen läßt. Und daß sie nicht in der Lage sein wird aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühl etwas anderes zu machen und mehr zu entwickeln als jene, ist bereits in der verhängnißvollen Bemerkung angedeutet, welche im Namen des religiösen Grundgefühls „jedes irgendwie Gegebensein" Gottes aus dem Grunde abweist, weil der als Einzelwesen vorgestellte Gott eine Reaktion seitens des Menschen ertrüge, welche seine ursprünglichste Offenbarung, das absolute Abhängigkeitsgefühl, aus dem er allein verstanden sein will, ausschließt.[2])

2. Noch deutlicher wird uns das Wesen des religiösen Gefühls in der Vergleichung mit den sinnlichen Gefühlen und dem objektiven Bewußtsein werden.[3]) Hier muß uns nun sogleich auffallen, daß sich für Schleiermacher der Begriff des Sinnlichen mit dem des Gegensätzlichen und Einzelnen vollständig deckt. Die ethischen und geselligen Gefühle gehören so gut dazu wie die selbstischen, „*indem sie doch insgesammt in dem Gebiete des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben*". Wir stellen uns z. B. in den

---

[1]) A. a. O. § 4, 4. [2]) pag. 21 unten. [3]) Vgl. z. d. F. a. a. O. § 5.

patriotischen Gefühlen als Einzelne einem Einzelnen, wenn auch noch so Umfangreichen, dem Vaterland, gegenüber. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl dagegen ist aller Gegensatz zwischen einem Einzelnen und einem Anderen aufgehoben. Wir setzen uns hier keinem anderen einzelnen Sein entgegen. Wir setzen uns im unmittelbaren Gefühl überhaupt nicht entgegen, sondern fühlen uns und zwar im religiösen Gefühl absolut bestimmt, absolut abhängig, sofern wir uns hier gar nicht als Einzelne, sondern als endliches Sein überhaupt fühlen. Da Schleiermacher die Differenzen des Seins nur in der Form findet und an seine qualitative Gleichheit glaubt, so kann er behaupten, daß im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aller Gegensatz aufhöre. Denn sich schlechthin als Sein fühlen und sich schlechthin abhängig fühlen ist dasselbe. Man kann den Gegensatz zwischen einzelnem Sein und dem unendlichen Sein wohl denken, aber, wie Schleiermacher behauptet, nicht fühlen. Im Gefühl, wenigstens im religiösen Gefühl, fühlen wir uns ja überhaupt nicht als Einzelne, sondern als allgemeines Sein. Und nicht etwa dadurch entsteht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, daß sich der Einzelne vom Ganzen abhängig fühlt, — hier wäre sofort in das Gefühl der verabscheute Gegensatz hineingetragen — sondern daß er sich über seine Individualität erhebt und als Sein schlechthin fühlt. Es ist also aller Nachdruck nicht etwa auf den Abhängigkeitscharakter des religiösen Gefühls zu legen, — den theilt es mit allen Gefühlen — sondern auf seinen absoluten Charakter. Wir sind, darüber kommen wir absolut nicht hinaus. Schleiermacher hätte dem religiösen Gefühl deshalb viel besser, oder doch seinen Prämissen entsprechender, den Namen Seinsgefühl gegeben.

Eben um deswillen, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von jedem Gegensatz unberührte, schlechthinige Einheit ist, soll es denn auch die höchste Stufe des Selbstbewußtseins bilden. Der Maßstab, an dem dieses Werthurtheil gemessen werden muß, kann nur in dem Schleiermacher'schen Glauben an die absolute Einheit alles Seins gefunden werden. Mitten im getheilten und gegensätzlichen Bewußtsein erleben wir hier unser Sein als Sein schlechthin. Ueber den individuellen und gegensätzlichen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins steht die religiöse, daß wir sind. Dieses schlechthinige Sein erleben wir als absolute Abhängigkeit. Wir würden es aber nicht so erleben, wenn wir es nicht doch zugleich als Einzelne erlebten. Das Freiheits- oder Individualitätsgefühl ist der Grund, daß wir das Seinsgefühl in der

Gestalt der Abhängigkeit haben. — Daß sich dieses Bewußtsein zuletzt entwickelt und auch insofern die höchste Stufe des Selbstbewußtseins genannt werden darf, liegt ganz abgesehen von dem Urtheil, das man über sein Wesen abgeben mag, vor Augen. Wir fühlen uns zuerst als Einzelne als Ichs, dann als Menschen und zuletzt als Theile der Welt oder des Seins überhaupt. Der Abstraktion vom Einzelnen, welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl voraussetzt, ist man erst auf einer entwickelten Lebensstufe fähig. Aber auch die Genesis des religiösen Bewußtseins weist auf die Zweiseitigkeit des Begriffs hin. Man hat gewöhnlich nur die populäre und sogleich einleuchtende Eigenschaft der Abhängigkeit, die wir allerdings als Thatsache vorfinden, betont und darüber vergessen, daß die andere der Absolutheit, so wie sie den philosophischen Einheitsgedanken dem religiösen Gefühl aufoktroirt, auch nur auf dem Wege der philosophischen Reflexion oder der ästhetischen Gefühlserweiterung erreichbar ist.

Doch folgen wir zunächst dem Gedankengange Schleiermachers. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll sich stets selbst gleich bleiben. Es liegt in seinem Wesen, daß es über jeden Wechsel erhaben ist. Das ist wieder nur möglich, wenn es mit dem Seinsgefühl identisch und das Sein, als welches wir uns schlechthin fühlen müssen, absolut und überall dasselbe ist. Das empirische Leben besteht aber im Gegensatz. So kommt denn auch erst durch das sinnliche Selbstbewußtsein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zum Leben. Freilich nicht in dem Sinne, daß es sich mit jenem vermischte. Schleiermacher will hier nur von einem Zusammensein beider in demselben Moment und von einem Bezogensein des einen auf das andre wissen.[1]) Sehr wichtig für das Verständniß des religiösen Gefühls im Gegensatz und Zusammensein mit dem sinnlichen Bewußtsein sind die folgenden Bemerkungen. Wir werden uns nie auch nur in einigen Minuten ausschließlich unserer Verhältnisse „im Gegensatz“, in andern wiederum in der „schlechthinigen Abhängigkeit“ an und für sich bewußt. Vielmehr als im Gebiet des Gegensatzes schon auf gewisse Weise Bestimmte werden wir uns zugleich unserer schlechthinigen Bestimmtheit gewiß. Hier ist die Gegenüberstellung von Gegensätzlichkeit und absoluter Abhängigkeit sehr auffallend. Der Sinn der angeführten Behauptungen dürfte sich einfacher so aussprechen lassen: wir sind nie blos Sein, sondern stets zugleich ein irgendwie bestimmtes

[1]) A. a. O. § 5, 29.

Sosein und wir sind nie blos individuelles, sondern stets auch allgemeines Sein, wir sind nie blos getheiltes und gegensätzliches, sondern stets auch einheitliches Sein. Das Ungenügende der Kategorie Abhängigkeit, sobald dieselbe einmal durch das Attribut absolut der construktiven Philosophie preisgegeben wird, tritt hier wieder recht zu Tage. Will Schleiermacher nur das einfache Bewußtsein unsrer Existenz Abhängigkeit nennen, so wäre dies Willkür, denn Niemand wird doch den Ausdruck Abhängigkeit gerade dafür gebrauchen, daß wir ohne unser Zuthun existiren. Es ist nicht einzusehen, wie das bloße Seinsgefühl Abhängigkeitsgefühl sein müsse. Soll aber der Abhängigkeitscharakter unseres Lebens das Verhältniß der Einzelnen zum Allgemeinen ausdrücken, so würde dieser Abhängigkeit die Absolutheit fehlen. Oder soll endlich, dem Sinne Schleiermachers am nächsten, damit die Bedingtheit unseres empirischen Seins als eines getheilten durch unser transcendentes Sein als schlechthiniger Einheit verstanden werden, so wäre es wieder unzutreffend, die Bedingtheit der Erscheinung durch ihr Wesen als Abhängigkeit zu beschreiben, da beide eine Seinsgröße sind und von Abhängigkeit nur da geredet werden kann, wo zwei reale, für sich seiende Größen in dem Verhältniß der Wechselwirkung zu einander stehn.

Ganz deutlich zeigt auch die Genesis des höchsten Selbstbewußtseins, daß Schleiermacher dem absoluten Abhängigkeitsgefühl überall im Stillen ein Gefühl absoluter Einheit zu Grunde legt. Schon wenn das sinnliche Bewußtsein die thierähnliche Verworrenheit überwunden habe, entfalte sich „eine höhere Richtung gegen den Gegensatz". Der Ausdruck dieser Richtung sei das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Diese Richtung strebe gleich anfangs durchzubrechen. Sie vermöge es aber nicht, so lange der Gegensatz (theilweiser Freiheit und theilweiser Abhängigkeit) noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst sei. „Je mehr sie dann in jeden Moment bestimmten sinnlichen Bewußtseins einschießt, ohne einen vorbei zu lassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmer ist er." [1]) Wir sind also fromm, wenn wir uns zugleich mit unserer jeweiligen Besonderheit unserer Einheit mit allem Sein bewußt werden und diese Einheit, welche alle Gegensätze in sich auflöst,

[1]) A. a. O. § 5; 3, 30.

als schlechthinige Abhängigkeit fühlen. Blos schlechthin abhängig können wir uns nie fühlen. Dieses Gefühl empfängt seine Klarheit und Begrenztheit erst durch die Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins. Wir fühlen nur als Einzelne und nur als irgendwie individuell Bestimmte, daß wir mehr sind als Einzelne, nämlich endliches Sein und als solches schlechthin gesetzt. Dieses Selbstbewußtsein ist allein über jeden Gegensatz erhaben, weil wir uns in der Identität mit dem Gegenstand, von dem wir abhängen, dem Sein, schlechthin abhängig fühlen. Könnte man sich ein höchstes Wissen oder Thun vorstellig machen, so bliebe doch hier überall der Gegensatz zwischen dem Subjekt und dem Gegenstand, den wir denken oder wollen. Eine völlige Identität — und in ihr findet Schleiermacher das höchste — wird hier nicht hergestellt; sie ist nur im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl.[1])

An und für sich kommt schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl überhaupt nicht vor. Warum? Weil es für sich nichts wäre als ein leeres, unendliches Gefühl, daß man überhaupt und als unbestimmtes Sein dem allgemeinen Sein angehört. Sein Wesen bleibt freilich auch so dasselbe. Aber seine unisone Einheit wird durch die Verbindung mit den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins erst zu „frommen Erregungen". Würde das bloße Abhängigkeitsgefühl für sich dastehen, so gliche es einem Ring, der nichts umfaßt. Wären wir blos sinnliches Selbstbewußtsein, so zerfiele unser Leben in eine unendliche Reihe einzelner zusammenhangloser Stücke. Die psychologische Bedeutung des religiösen Gefühls ist also darin zu finden, daß es recht eigentlich die Einheit des Lebens, des einzelnen wie des allgemeinen, darstellt.[2])

Darin liegt aber auch seine religiöse Bedeutung. Denn wie wir schon wiederholt bemerkt haben, nicht die Abhängigkeit, sondern die Absolutheit bezeichnet den religiösen Charakter des Gefühls. Dasselbe stellt uns nicht unter einen und wäre es den größten Gegenstand, die Welt, oder das höchste Subjekt, Gott, sondern nimmt uns in die absolute Einheit alles Seins zurück, um uns dieselbe — sofern wir unser Einzelbewußtsein doch nie aufgeben können — als Abhän-

---

[1]) A. a. O. § 5, 2. [2]) Man kann nicht sagen, die Einheit des Bewußtseins, denn dieses gehört ja dem Gebiet des Gegensatzes an. Die Persönlichkeit geht offenbar im religiösen Gefühl verloren. Man wird überall von dem einzelnen Sein auf das Sein überhaupt als das eigentliche Subjekt aller besonderen Lebensfunktionen hingewiesen.

gigkeit fühlen zu lassen. Mit demselben Eifer, mit dem Schleiermacher sein religiöses Gefühl über jeden Gegensatz zu stellen bemüht war, sucht er nun seine Beharrlichkeit im Wechsel der sinnlichen Gefühle festzustellen. Die stille Voraussetzung dieser Erörterung ist wieder das Dogma von der qualitativen Identität alles Seins seinem transcendentalen Wesen nach. Es soll kein mechanisches Nebeneinandersein des höheren und des sinnlichen Lebens geargwohnt werden. Das höhere kommt ja nur im niederen zum empirischen Leben, das niedere nur im höheren zur Einheit. Aber das ist auch alles, was Schleiermacher für den prätendirten organischen Zusammenhang beider zu sagen vermag. Dieser Zusammenhang scheitert wie der von Einheit und Gegensätzlichkeit überhaupt an dem exclusiven Charakter der formalen Kategorien, in welche Schleiermacher das unendliche reale Leben zu fassen wähnt. Ueber die Unzulänglichkeit derselben kann kein Zweifel obwalten. Man muß sich hier einfach darauf beschränken, den Sinn seiner Ausführungen zu constatiren, um sie dann zu verwerfen. Jeder einzelne Eindruck soll in die Einheit unseres Lebens, dieses in die des allgemeinen Lebens aufgenommen werden. Wir sind fromm, wenn wir Alles als Menschen und uns selbst stets nur als allgemeines Sein erleben. Subjekt des Weltlebens ist ja dieses Sein, dessen einziger Inhalt die Einheit ist allein. Der Mensch ist nur eine seiner Individualisirungen, die es an ihrem transcendentalen Charakter festhält. Es kommt darauf an, daß wir keinem Eindruck unterliegen, sondern jedem durch die Einreihung in alle übrigen gewachsen bleiben. Es kommt darauf an, daß wir in keiner Unternehmung ganz aufgehen, sondern in jede mit dem Vorbehalt ihrer Vereinbarung mit allen andern eintreten. Es kommt darauf an, daß wir nichts als Individuum erleben, sondern alles als Menschen, als Glieder eines unendlichen Ganzen, das uns absolut determinirt und in dessen unendlicher Einheit wir den Ausgleich der Widersprüche des Erdenlebens finden. Schleiermacher hat mit gutem Grund vermieden in die formalen Schemata seiner Wissenschaft den vollen Strom des Lebens hineinzuleiten. Er würde sie hinweg geschwemmt haben. Er hat durch kein Beispiel die Gestaltung des Lebens, das seine philosophische Phantasie aufbaut, mit der realen lebendigen Wirklichkeit auszusöhnen versucht. Aber ohne den Ausgangspunkt in dieser Wirklichkeit, die erklärt werden soll, zu nehmen, kann eine Wissenschaft höchstens nur gute systematische Fingerzeige und leitende Gesichtspunkte geben, an deren Hand man seinem Objekt näher zu kommen vermag, nie aber eine reale Erkenntniß realer Größen.

Deutlicher soll das Verhältniß beider, des höheren und niederen Bewußtseins durch die begleitende Empfindung der Lust und Unlust, den Gradmesser seiner Richtigkeit, zu Tag treten. Freilich dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl als solchem haftet weder Lust noch Unlust an. Es allein würde jene „unveränderliche Gleichheit“ des Lebens bewirken, in der Schleiermacher „die Seligkeit des Endlichen“ ahnt. Nur die Eigenheit des höheren Bewußtseins „zeitlich“ zu werden, läßt die wechselnden Empfindungswellen, die eigentlich nur das Meer des getheilten irdischen Lebens bewegen, auch an die Ufer der Ewigkeit anspülen, um wieder an ihnen abzuprallen. Es tritt auch hier wieder der alte Mangel hervor, daß in dem persönlichen Leben kein organischer Einigungspunkt, sondern nur eine Berührungsstelle des Unendlichen mit dem Endlichen gegeben ist, die aber beide wesenhaft verschiedene und unvereinbare Welten — absolute Einheit und Vielheit in der Einheit — nicht zu verschmelzen vermag.

Der Gegensatz von Freude und Schmerz gehört eigentlich nur dem sinnlichen Bewußtsein an. Als solcher hat er mit dem höheren Bewußtsein nichts gemein. Allein jeder Moment des sinnlichen Lebens soll ja durch die Ewigkeit des absoluten bestimmt werden. In dem Maß nun, in dem sich eine einzelne Empfindung leicht in das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl einreiht, um eben in seiner unendlichen Einheit die Lösung des Widerspruchs zu suchen, in den sie mit ihrem Gegenstand immer geräth, ist Freude die Signatur des höheren Bewußtseins. In dem Maße aber, in dem ein sinnlicher Eindruck zu energisch und heftig ausgeprägt, sich dem Aufgehen in das allgemeine Seinsgefühl, in dem alle Gegensätze verschwinden sollen, entgegensetzt, ist Schmerz die Signatur des religiösen Lebens. „Das fast wieder Verschwinden“ dieses Gegensatzes in der höchsten Lebensstufe ist dann die eigentlich normale menschliche Lebensführung.[1])

Beispiel: Der Schmerz, den ein Todesfall in mir hervorruft, wird momentan mein höheres Bewußtsein trüben. Ich hänge an dem einzelnen Gegenstand, der mir Trauer einflößt. Bricht dagegen an der Hand der Erinnerung an die allgemeine Sterblichkeit das höhere Bewußtsein, das mich in die Einheit mit allem Sein stellt, durch, so löst sich der Schmerz in unendliche Wehmuth, die vielleicht durch das Gefühl der Ewigkeit des transcendentalen Seins zur Freude sich erhebt.

Oder: gebe ich mich der ausgelassenen Freude über ein sinnliches

---

[1]) A. a. O. § 5, 4.

Glück, z. B. den Besitz eines Menschen hin, so leidet das höhere Bewußtsein, weil ich in einem einzelnen Gegenstand die Welt zu finden versuche. Erinnere ich mich dagegen, daß dieser Mensch wie ich Glied der Menschheit ist und daß ich die Menschheit in ihm lieben soll, nehme ich ihn somit in die Gattung zurück und durchdringe mich mit dem Bewußtsein, daß auch die Gattung nur Glied im allgemeinen Sein ist, in ihrer sinnlichen Einzelgestalt vergänglich, als Ausfluß des ewigen Seins selbst ewig, so hat das höhere das niedere Bewußtsein überwunden und mein Gefühl nährt sich jener froh-wehmüthigen Resignation, in der ich die Seligkeit auf Erden allein vorschmecken kann. Denn das höhere Bewußtsein ist ja weder Freude noch Schmerz, es nimmt an beiden Theil, um beide in seine wandel- und wechsellose Seligkeit zu verklären.

Wir sehen also auch hier wieder wie überall die unendliche Einheit durch die Vielgestaltigkeit des irdischen Lebens durchblicken. In ihr sollen wir die Lösung aller Gegensätze und Widersprüche des Lebens suchen. Ob sie andere als Philosophen und zwar von dem Naturell, welches sich in Schleiermachers Briefen in seiner liebenswürdigen Einzigkeit verewigt hat, dort finden können? Jedenfalls wird der Werth der persönlichen Gefühle, der einzelnen That, des besonderen Zweckes in dieser Weltanschauung, die für sie gerade keine Erklärung und für ihren Verlust keinen Ersatz bietet, und damit der Werth des gesammten persönlichen Lebens, tief herabgesetzt.[1])

In der ganz unvermeidlichen Verendlichung des Absoluten will Schleiermacher auch den Grund zu allen menschenähnlichen Gottesvorstellungen gefunden haben. Das absolute Abhängigkeitsgefühl gibt eigentlich gar keinen Gottesbegriff. Wo nun aber die Menschen doch das Bedürfniß fühlen, sich den Gott, den sie unausgesprochen im Gefühl tragen, vorzustellen, da tritt es als vernichtende Kritik jeder Vorstellung, die einen realen Gegenstand für sich prätendirt, entgegen. Wir haben aber schon angedeutet und werden später dringendere Gelegenheit finden, nachzuweisen, wie die Täuschung dieser Philosophie,

---

[1]) Schleiermachers religiöse Weltanschauung verbietet es geradezu dem Individuellen oder Persönlichen (denn beide Begriffe fallen für ihn zusammen) mehr als einen empirischen, im gegensätzlichen Weltleben allein begründeten Werth zuzuerkennen. Die höchste Einheit soll nicht nur alle Gegensätze, sondern auch alles Einzelne, das sie ja verschuldet, in sich zurücknehmen. Daß die Ethik, welche „das Handeln der Vernunft auf die Natur“ darstellt, diesem Begriff mehr Bedeutung abgewinnen mußte, wie die Dogmatik versteht sich. Aber auch dort kommt ihm nur ein empirischer und also vergänglicher Werth zu.

welche das Bedürfniß der Personifikation ohne weiteres als Ursache des Glaubens an eine reale, fürsichseiende Existenz Gottes vermuthen läßt, nur die nothwendige Consequenz ihrer im absoluten Abhängigkeitsgefühl abgespiegelten apriorischen Gottesidee ist.[1])

3. Es ist bereits ausgesprochen worden, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die höchste Form des menschlichen Bewußtseins bezeichnet. Sie wird demgemäß auch nur auf der höchsten Stufe geistiger Bildung, um nicht zu sagen philosophischer Befähigung sich herausstellen. Aber das religiöse Gefühl ist immer da. Nur daß es nicht von Anfang über das sinnliche dominirt. Während es durch die sinnlichen Gefühle durchbricht, wird es zugleich von diesen, wo sie vorherrschen, verdunkelt. Das gibt Schleiermacher das Recht, von Entwicklungsstufen des religiösen Gefühls zu sprechen.

Andererseits bleibt die Erscheinung des religiösen Gefühls, obwohl dies im Grunde und überall dasselbe ist, stets bedingt durch den sinnlichen Charakter, in dem es zum Durchbruch kommt. Der ist verschieden nach Race, Klima, Nationalität, Temperament &c., so daß Schleiermacher mit Recht von verschiedenen Arten oder Gattungen des religiösen Bewußtseins auch bei gleicher Entwicklungsstufe reden kann. Man denke nur an die verschiedene nationale Ausprägung desselben Polytheismus auf griechischem und römischem Boden: Oder man vergleiche den persischen mit dem griechischen. Dieselbe Entwicklungsstufe des religiösen Gefühls und doch verschiedene Religionen.[2])

Im Allgemeinen wird sich gewiß gegen diese übrigens vorerst rein formale Unterscheidung nichts einwenden lassen. Doch ist die Entwicklung des religiösen Gefühls durch verschiedene Stufen hindurch und in verschiedenen Arten im Voraus durch die Lehre von der unveränderlichen Gleichheit des höheren Bewußtseins bedingt. Sie fällt demnach fast ganz auf Seite des sinnlichen Lebens. Denn wenn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl „unzeitlich" stets vorhanden ist und von einem unmittelbaren Durchbrechen desselben durch die sinnlichen Gefühle geredet wird, so ist es doch ganz eigentlich die empirische Weltbildung, welche den Gesichtskreis des Einzelnen zu dem des Volks, der Menschheit und endlich des allgemeinen Seins erweitert, in dem er seine absolute Bedingtheit findet, ebenso wie die artbildende

[1]) Wenn schon dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im einzelnen Menschen die Aeußerung fast zuwider ist, wie schwer muß ihm erst die äußere Darstellung, welche auf der Identitätder Gemüthszustände beruhen soll, in der Gemeinschaft werden!' Beweis dafür der ganze blasse Abschnitt über die Kirche § 6.

[2]) A. a. O. § 7.

Kraft ganz allein in dem sinnlichen Volks- und Racencharakter, der durch Klima und Natur gebildet wird, zu suchen ist. Es ist in der That der engere oder weitere durch die Welterfahrung gebildete Gesichtskreis, in dessen Rahmen sich das religiöse Gefühl aus der Abhängigkeit vom Einzelnen (Fetischismus und Polytheismus) zu der absoluten vom gesammten Sein als einer unendlichen Einheit (Monotheismus) entwickelt.

Diese Bemerkungen werden § 8 bestätigt. Hier gibt Schleiermacher zugleich vortreffliche Anhaltspunkte für eine Untersuchung über die Entwicklung des religiösen Bewußtseins. Freilich über den Anfangspunkt vermag er so wenig, wie irgend ein Sterblicher genügende Auskunft zu geben. Seine Meinung, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwa durch die Weltbildung erst erzeugt, sondern nur entwickelt und zur vollen Entfaltung gebracht werde, gestattet ihm, die Thatsache empfundener Abhängigkeit vorausgesetzt, eine doppelte Vorstellung. Entweder hat man diese Abhängigkeit anfangs nur auf einzelne Gegenstände der Natur oder Symbole innerer Erlebnisse bezogen und also mit dem Götzendienst begonnen, der sich dann bei Ausdehnung der Familie zum Stamm und des Stammes zum Volk, zum Polytheismus vorerst entwickelte, oder das von der Welterfahrung unabhängige dunkle Gefühl einer unendlichen Abhängigkeit, für die man in der Welt keinen adäquaten Gegenstand, der sie veranlassen konnte, findet, hat sich hier zum Polytheismus und Fetischismus verirrt, dort zum reinen Monotheismus verklärt. Jedenfalls hätte Schleiermacher die Abhängigkeit, die er als Thatsache mit Recht aufnimmt, genauer nach ihrer specifischen Art untersuchen müssen, um von da aus auf einen denkbaren Anfangspunkt und von ihm auf die möglichen Entwicklungswege zu kommen. Das philosophische Postulat der Absolutheit verhindert ihn, das berechtigte, weil unabweisbare Moment des Persönlichen und die Forderung einer selbständigen Realität der bedingenden Macht in dem Gefühl zu entdecken, dessen zielsetzende und übermächtige Gewalt gerade in diesen beiden eine Erklärung seiner Abhängigkeit sucht. Da er dies übersah, blieb ihm als Weg zum Gefühl des Absoluten nur die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Welt- und Seinsbewußtsein.

Aber dieser Weg ist bedeutsam genug, um genauer begangen zu werden.[1] Im Anfang ist das Leben so enge wie möglich zu denken.

[1] Vgl. a. a. O. § 8.

Es sind nur wenig Dinge, mit denen der Mensch in Berührung kommt. Auf sie bezieht er seine Abhängigkeit, sobald sich irgend ein bedeutender Eindruck an sie knüpft, ohne zu untersuchen, in wiefern der Gegenstand selbst mit ihm zusammenhängt. Die Ursache des Götzendienstes und die Quelle alles Aberglaubens. „Hier ist der Sinn für die Totalität noch nicht entwickelt." Der Mensch kennt nur sich und seine Familie. Er braucht nur einen Familiengott. Freilich die Frage hat Schleiermacher nicht erwogen, warum man in Indien z. B. diese Gottesidee an einen Holzklotz heften mochte, während der Familiengott des Abraham schon den Charakter geistiger Unendlichkeit an sich trägt. Bereits hier ist evident, wie der Weg der Erweiterung des weltlichen Gesichtskreises nicht ausreicht, um zu dem Glauben an einen unendlichen Gott für Alle zu gelangen. Vielleicht bietet sich von der sittlichen Beanlagung des Menschen aus, die ja ihrem Wesen nach in der Abhängigkeit von einem sittlichen Ideal besteht, noch ein anderer und kürzerer Weg, in dem man ein Correktiv für die leeren Ausschweifungen der religiösen Phantasie in die Welttotalität finden könnte. Diese Bemerkung haben wir schon in entscheidender Weise zur Kritik und Correktur der Schleiermacherschen Gottesidee andernorts zu verwenden Gelegenheit gehabt.[1])

Wo dagegen ein Volk, vielfältigeren Eindrücken ausgesetzt, seinen Gesichtskreis erweitert und endlich zu der Kritik, welche für die Abhängigkeit eine wirklich entsprechende Ursache sucht, heranreift, entwickelt sich der Glaube an viele geistige Götter, der eigentliche Polytheismus. Daß hinter dieser Vielheit stets eine Einheit gesucht wurde, ist zweifellos; aber daß man durch eine systematische Gliederung und organische Verbindung dieselbe gefunden habe, unwahrscheinlich. Ueberdies kommt Schleiermacher auf diese Weise seiner „unendlichen Einheit" keinen Schritt näher und müßte bei einer einheitlich gegliederten Vielheit stehen bleiben. In der That der natürliche Standpunkt einer Religion, die für jedes entstandene Ding eine Ursache sucht und diese Gott nennt. Wie von hier aus der Uebergang zum Monotheismus gemacht werde, ist nicht verdeutlicht. Die Entwicklung des Volksbewußtseins zum Menschheitsbewußtsein reicht hiefür nicht aus. Es ist überhaupt fraglich, ob diese nicht erst die Folge des höher entwickelten Gottesbewußtseins sei. Wenigstens haben die Juden sich sehr als

[1]) Vgl. Schleiermachers Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl in dieser Zeitschrift Bd. XVI.

Juden gefühlt, als sie schon an einen Gott für alle Menschen glaubten. Es ist auch nicht etwa der über die ethnologischen Grenzen hinausschauende Blick, es ist auch nicht ein irgendwie durchbrechendes Einheitsgefühl, es ist die Erkenntniß des **Wesens** Gottes, welche die gesammte Menschheit für ihn fordert. Es ist das im Gewissen offenbare schlechthin Gute, was sich dem Menschen als das wahrhaft Reale, Unendliche, Allbedingende kund gibt, es ist der allschaffende Geist, der sich den Menschen früher als Gott des Himmels und der Erde ankündigt, als sie mit ihrem Blick Himmel und Erde ausgemessen haben. Das ist der eigentliche Quellpunkt des jüdischen, des platonischen und jedes lebendigen Monotheismus, dessen ursprünglicher die Menschheit durchbrechender Strom, freilich von der erweiternden Weltbildung in ein reinliches Bette geleitet und mit den richtigen Ufern umgeben werden muß. Schleiermacher kennt wohl die Fläche und die Ufer, aber nicht den Strom selbst. Ihm dreht sich Alles um die Scheidung des sinnlichen (gegensätzlichen) und des höheren (einheitlichen) Bewußtseins und seine Erweiterung vom Individuellen zum Universellen. Ein guter Weg, der aber allein betreten nicht zum Ziel führt. Es handelt sich ihm nicht darum, daß wir vor Allem die sittlichen Eindrücke, daß wir das Gute, sondern daß wir die ganze Welt unterschiedslos inunser Abhängigkeitsgefühl aufnehmen, denn sein (dogmatisches) Ziel ist nicht Gott als unendliche, heilige (persönliche) Realität, sondern als unendliche alles umfassende, alles producirende (sit venia verbo!) Einheit.[1])

Die verschiedenen Vorstellungen von Gott haben übrigens ihren Grund gar nicht allein in dem Intellekt oder der verschiedenen Darstellungsweise, sie gehen aus wirklich verschiedenen religiösen Gemüthszuständen hervor. Sie sollen einestheils von der verschiedenen „Ausdehnbarkeit“ des Selbstbewußtseins, anderntheils von der klareren oder unklareren „Scheidung des höheren und niederen Bewußtseins“ abhängen. Wenn aber die Entwicklung des höheren Bewußtseins d. h. des dominirenden Einheitsbewußtseins doch immer an der „Ausdehnung“ des Gesichtskreises hängt, so wird diese Scheidung eben ihre Folge sein, zumal wenn man die irgendwie eingeborene Einheitsidee für das ausdehnende Princip ansehen will. Bleibt dieser Ausdehnung des Gesichtskreises zweifellos ein großer Einfluß auf die Entwicklung der Religion, so ist uns das letztere ein psychologisches Phänomen, das Schleiermacher nicht hinlänglich aufgeklärt hat. Uebrigens fal-

[1]) Vgl. a. a. O. § 8, 2.

len die Arten und Stufen nach dieser Erörterung kaum auseinander. Die niedere Stufe ist auch eine andere als die höhere.

Demgemäß fällt denn auch die kurze Kritik der drei monotheistischen Religionen, der christlichen, jüdischen und mohamedanischen aus. Wenn das Judenthum mit dem Fetischismus verglichen wird, weil es die Liebe Gottes nur auf den Stamm Abrahams beziehe, so beweist dies nicht nur ein Verkennen jener vollberechtigten Energie des religiösen Gefühls, welches den Gott der Welt als *seinen* Gott festhält, sondern das für uns hier Wichtigere, daß Schleiermachers Werthurtheil über die Religion wieder nur nach der Quantität, gar nicht nach der Qualität der Gottesidee sich bemißt. Es ist ein kleiner Kreis, auf den ein kleiner Gott bezogen wird. Das ist der Fehler, den er am Judenthum tadeln zu müssen meint. Hingegen wäre der Islam gerade wegen seines „leidenschaftlichen" Charakters darnach angethan, die Frage zur Erwägung zu geben, ob derselbe aus der zu engen oder der zu unheiligen Vorstellung Gottes sich erkläre. Aber Schleiermacher vergleicht ihn nur noch mit dem Polytheismus. Warum? Er ist der strengste Monotheismus; aber er stellt sich den einen Gott „sinnlich" d. h. als ein Einzelwesen vor. Die Beurtheilung des Christenthums folgt später in ausgeführter Weise. Hier wird es nur als die Religion gepriesen, welche beide gerügte Fehler vermeide. (Zu der kurzen Erwähnung des Pantheismus vgl. die citirten Abhandlungen.)

Es bleibt noch zurück, die beiden Hauptarten der Frömmigkeit, welche Schleiermacher unterscheidet, ins Auge zu fassen.[1]) Die eine soll das Natürliche in den menschlichen Zuständen dem Sittlichen, die andere das Sittliche dem Natürlichen unterordnen. Da diese Theilung nur zur Feststellung der eigenthümlichen Art des Christenthums gemacht wird, so untersucht sie Schleiermacher auch nur nach ihrem Vorkommen auf der höchsten monotheistischen Stufe der Religionsentwicklung. Der Theilungsgrund wird hier ebensowenig wie früher dem seiner Natur nach schlechthin untheilbaren und zu keiner Theilung veranlassenden schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entnommen. Es ist die unendliche Mannichfaltigkeit der sinnlichen Erregungen, in welchen das religiöse Gefühl erst „zum Moment" wird, welche sie veranlaßt. Es sind die verschiedenen Arten der sinnlichen Gefühle und die verschiedenen Bedingungen, unter welchen sie sich durch das religiöse leichter oder schwerer bestimmen lassen, welche selbst einer Classifikation

[1]) Glbnsl. § 9.

fähig auch den Charakter der Frömmigkeit, selbstverständlich nur den empirischen, in die Erscheinung tretenden, bestimmen.

Die etwas schwülstige Erklärung der s. g. teleologischen Frömmigkeit läuft darauf hinaus, daß der Mensch aus dem Bewußtsein seiner totalen Abhängigkeit, das ihm nur inmitten seiner Weltstellung aufgeht, sofort und fortwährend Impulse zum Handeln schöpft, zu einem Handeln, das eben wohl diese seine Stellung in der Welt reguliren soll. Das Unterordnen des Natürlichen unter das Sittliche bedeutet also hier nichts anderes, als die entschlossene Verwendung der Naturanlage und aller Welteindrücke und Erlebnisse, die dem Menschen ohne sein Zuthun nahe treten, zum Ausbau eines Lebens, das sich seiner Stellung in der Welt immer klarer bewußt wird, um sie immer mehr zu vervollkommnen. So wie das Resultat dieser teleologischen Willensbewegung nichts anderes sein kann als ein in sich und mit der Welt harmonirender Charakter, so ist ihr eigentlichster Impuls auch gar nicht in dem einzelnen Erlebniß, das dem Menschen begegnet, sondern in der allgemeinen und wesenhaften Einheit des Seins, die ihn überwältigt, zu suchen, so daß Schleiermacher allerdings in dem Gottesbewußtsein das entscheidende Motiv dieser Sittlichkeit, und in dieser Sittlichkeit die eigenartigste Auswirkung dieser Frömmigkeit finden darf.

Umgekehrt soll die s. g. ästhetische Frömmigkeit jeden Zustand und also auch jeden Thätigkeitszustand als Ergebniß der Gesammteinwirkung alles Seins auf das Subjekt empfinden, ohne dazu fortzuschreiten, auf dieses Ergebniß selbstthätig einzuwirken. Warum das Einheitsgefühl hier nicht Impuls zur That wird, bleibt unerörtert. Es wird nur als Thatsache hingestellt, daß die Einen ihre absolute Abhängigkeit in der Welt empfinden, um sich darein zu ergeben, die Andern, um sie zu einem ihr entsprechenden einheitlichen Lebensbau zu verwerthen.

Es liegt auf der Hand, daß diese Theilung der Unterscheidung des aktiven Christenthums von dem fatalistischen Muhamedanismus zu lieb gemacht ist. An sich eine bloße Temperamentsverschiedenheit, die sich unter dem Einfluß verschiedener Klimate entwickelt und wohl geeignet ist, die hervorragende, aber nie die alleinige Richtung von Personen und Völkern zu bezeichnen, erweist sie sich schon als historisch unhaltbar, wenn wir uns erinnern, daß die Seelenschönheit der Griechen eine sehr betonte aktive Erziehungsthätigkeit voraussetzt, und daß die Muhamedaner gerade aus ihrem starren Fatalismus die Motive

zur Gründung eines Weltreiches genommen haben. Diese wieder nur die formale Seite treffende Unterscheidung ist aber, ganz abgesehen von ihren inneren Schwierigkeiten, auch darum unhaltbar, weil offenbar beide Momente dem Christenthum eigenthümlich sind: die Aufnahme der Gnade als Motiv zur That und die Empfindung der That als Ergebniß der Gnade. Wenn wir nun auch den aktiven Charakter des Christenthums gar nicht in Frage stellen, so unterscheidet sich doch seine Aktivität von der jeder andern Religion nicht nur durch die rein geistige Natur seines Ideals, des Gottesreichs, sondern eben so sehr und eben damit durch den qualitativ verschiedenen Gottesgeist, der hier Impuls zu einem ganz anderen Thun wird, weil er eben ein anderer, vorwiegend durch die sittliche Idee bestimmter, Geist ist.

Wir können uns nicht verhehlen, daß die ästhetische Form der Frömmigkeit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mehr conveniren müßte, als die teleologische. Denn es läßt sich immer schwer einsehen, wie eine absolute Naturbestimmtheit Impuls für die unendliche Mannichfaltigkeit der menschlichen Thätigkeit werden könne. Gerade die Absolutheit als einziger Charakter jenes undefinirbaren bestimmenden Etwas, das uns in schlechthinige Abhängigkeit stellen soll, erschwert es, in dem religiösen Gefühl den Universaltrieb aller sittlichen Thätigkeit zu finden, wenn man nicht mit Schleiermacher den letzten und ausschließlichen sittlichen Zweck in die Einheit der Lebensführung setzen will, wobei freilich immer noch unerklärt bleibt, wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl je aus seiner unabänderlichen Ruhe heraustreten und selbst Impuls werden könne. Wir können hier nicht untersuchen, ob diese einseitig formalistische Lebensbeurtheilung, welche die Einheit des Lebens als Ideal und Impuls aller sittlichen Thätigkeit allein kennt, nicht in ihren letzten Resultaten mit der zu ihrer Ergänzung jedenfalls unentbehrlichen, auf die ethische Substanz des Geistes gerichteten, welche eine Realität des Guten in dem für es bestimmenden Gott und für es bestimmten Menschen kennt, zusammentreffen wird. Aber ihre einseitige Durchführung bei Schleiermacher fällt in die Gefahr, die einzige materiale Ausfüllung der Gottesidee und damit auch des sittlichen Ideals in der empirischen Welt zu suchen, ohne die Mittel zu besitzen, in ihr das Göttliche von dem Ungöttlichen nach einem anderen Maßstabe als dem rein formalen, der erreichten oder fehlenden Einheit, zu scheiden.

Daß wie alle Thätigkeit, so auch alle Verschiedenheit in der Religion, die ihrem Wesen nach überall nur eine und zwar schlechthinige

Abhängigkeit ist, auf Rechnung des Weltbewußtseins zu setzen sei, spricht § 10 in ganz unzweideutiger Weise aus. Freilich will Schleiermacher mehr als eine „Verschiedenheit durch Zeit und Raum", er will eine „innere" Verschiedenheit der Religionen constatiren. Allein diese innere Verschiedenheit besteht ihm in nichts anderem, als in dem, daß „das an und für sich auf derselben Stufe gleiche Gottesbewußtsein an irgend einer Beziehung des Selbstbewußtseins auf so vorzügliche Weise haftet, daß es sich mit allen anderen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins nur vermittelst jener einigen kann, so daß dieser Beziehung alle anderen untergeordnet sind und sie allen anderen ihre Farbe und ihren Ton mittheilt". Wir finden uns hier schon an die berühmte Definition des Christenthums erinnert. Dieses unterscheidet sich nämlich von allen anderen Religionen dadurch, daß jedes religiöse Moment in ihm auf die Erlösung durch Jesus bezogen wird. Daß das von Jesus entfaltete Gottesbewußtsein gerade durch ihn auch innerlich von dem durch Moses oder Muhamed geoffenbarten verschieden sei, versteht sich von selbst. Aber es handelt sich doch überall nur um die Klarstellung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und des aus ihm zu entwickelnden religiösen Bewußtseins. Dieses ist in jeder Religion latent vorhanden, und alle Verschiedenheit und der ganze Werth der einzelnen historischen Religionen bemißt sich allein darnach, ob in ihnen dasselbe zum vollen Durchbruch und zur klaren Erkenntniß gekommen ist.[1])

4. Bis dahin sehen wir den Boden der Philosophie nicht nur nicht verlassen, sondern mit Entschiedenheit behauptet. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, dieses Wesen und diese Vollendung aller Religion, ist aus der Philosophie in die Dogmatik herübergenommen worden und zwar unverändert. Es fragt sich jetzt nur noch, was das Christenthum zu ihm hinzubringe, oder von ihm abthue. § 10 hat uns nach dieser Seite wenig versprochen, indem er zu erkennen gab, daß die historischen Religionen gleichsam nur die Form sind, in welcher diese ewige Religion erscheint und nur in dem Maß Werth haben als sie dieselbe zum vollen und bewußten Besitz des Menschen bringen. In diesem Religionsbegriff selbst endlich fanden wir eine

[1]) Vgl. hierzu die Ausführungen des § 10 mit § 32—34. Ferner § 22 u. 29.

eingeborene Unveränderlichkeit, welche es ausschließt, daß den historischen Religionen eine andere Aufgabe zufalle, als sie in das rechte Licht und das Leben in die rechte Abhängigkeit von ihr zu stellen.

Den eigenthümlichen Charakter des Christenthums findet Schleiermacher mit Recht darin, daß in ihm alles auf die durch Christus vollzogene Erlösung bezogen wird. Wie wenig er gesonnen ist, es von den anderen Religionen als eine neue Religion zu scheiden, wie fest er an seiner inneren und wesenhaften Identität mit allen, sofern sie etwas von der allgemeinen und ewigen Religion der schlechthinigen Abhängigkeit in sich tragen, hält und wie völlig er endlich seinen Werth in die vollständige Entbindung dieses religiösen Bewußtseins setzt, geht sehr deutlich aus seiner Erklärung der Erlösung hervor. Die negative Seite dieses Begriffs ist nichts anderes als die „Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls". Die Lebendigkeit des höheren Bewußtseins erscheint gehemmt, seine dominirende Einigung mit dem sinnlichen ausgesetzt. So bleibt für die positive Seite eben nur die vollständige Entbindung des Gottesbewußtseins, die ihm seine dominirende Stellung über dem Weltbewußtsein zurückgibt. Die Erlösung setzt also das Vorhandensein des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in der Menschheit voraus, aber nicht in so ausreichender Stärke und Klarheit, daß es ihm gelänge, alle sinnlichen Lebensmomente unter seine einheitliche Determination zu bringen. — Wir stehen hier mitten in dem philosophischen Religionsbegriff Schleiermachers, den seine Erklärung des Christenthums viel weniger alteriren, als innerhalb seines Umkreises erst recht klar stellen will. Es ist das sinnliche Bewußtsein, das am Einzelnen, Gegensätzlichen haftet und darüber die ureigne Abhängigkeit des Lebens, indem es sie an sinnliche, einzelne Gegenstände anheftet, zerstört und dasselbe seiner Einheit beraubt, welches im Christenthum ganz begraben werden soll in das unendliche Gefühl einer allgemeinen und totalen Abhängigkeit alles Endlichen, in welcher nicht nur der Einzelne eben um seiner Einzelheit willen, sondern das Ganze wegen seiner gegensätzlichen empirischen Gestalt jene vollständige Einheit erleben muß, die es absolut determinirt und in der es den Impuls zur Ueberwindung aller Gegensätze finden soll. — Schleiermacher hat mit dieser Erklärung des Christenthums zugleich einen ersten und ernsten Versuch gemacht, dasselbe als höchste Religionsstufe wissenschaftlich festzustellen. Weil es das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das alle anderen in Formeln und kultischen In-

stitutionen entstellt und gebunden haben, völlig entbindet und in einem einheitlichen Leben seine adäquate Darstellung finden läßt, deshalb ist es die höchste Stufe religiöser Entwicklung und zugleich deren Vollendung. Alle Religionen stehen ihm daher als erlösungsbedürftig gegenüber, bestimmt in es überzugehen. In der That vortreffliche Anhaltspunkte für eine Religionswissenschaft, die auf exakte Methode hält, wenn nur der zu entwickelnde Grundbegriff, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, befriedigender und erfahrungsmäßiger als in der Philosophie untersucht und nach seinem Wie und Woher tiefer erkannt und festgestellt wäre!

Wenn nun aber Schleiermacher in der stufenweisen Entbindung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls den allmähligen und organischen Durchbruch der höchsten Einheit, des Seins — denn ein anderer Gottesbegriff ist bis dahin aus dem philosophischen Religionsbegriff nicht zu entnehmen gewesen — im Zusammenhang einer sich ausbreitenden, universellen Weltbildung nachweist und damit die Einheit des religiösen Geistes in seiner historischen Ausprägung rettet, will er doch weder die Einzigkeit noch die absolute Vollendung des Christenthums schmälern. Das beweist seine Darstellung der historischen Entstehung dieser Religion und seine Erklärung der Person ihres Stifters. Sehr richtig wird bemerkt, daß es keine eigentliche religiöse Gemeinschaft mit Christus gebe, wenn nicht durch ihn das religiöse Bewußtsein auch völlig entbunden werde. Ebenso, daß es nur durch ihn entbunden werden könne. Warum? Weil in ihm das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht nur ursprünglich und „von seiner Geburt an" zum Durchbruch kam, sondern auch thatsächlich das niedere, sinnliche Selbstbewußtsein völlig in das höhere aufgenommen hat. Da nun im religiösen Gefühle Gott thatsächlich, wenn auch immer nur auf endliche Weise d. h. in Abhängigkeit erlebt wird, so kann Schleiermacher mit Grund von einer vollendeten Gottesoffenbarung in Christus, welche die einmalige Vollendung der Religion bezeichnet, reden.

Aber wie ist dies erklärlich? Lag es in der Absicht der höchsten Einheit hier und sonst nirgends vollkommen, wenn auch in Menschengestalt zu erscheinen? Nein, unter der Kategorie eines göttlichen Rathschlusses kann Schleiermacher die Offenbarung in Christus so wenig verstehen, als er Gott unter der Form eines beschränkten Einzelwesens, einer dem Menschen nachgebildeten Person, denken kann. Eine ganz andere sehr berechtigte, wenn auch durch die bei Seite gelassene theistische Ansicht

ergänzungsbedürftige Idee wird wie zur Erklärung der Weltentwicklung, so der Person Christi und seiner Religion angewandt.

Bei Erklärung des geschichtlichen Eintritts des Christenthums geht Schleiermacher von einem doppelten, gewiß sehr richtigen Gesichtspunkt aus. Einmal kann der Anfangspunkt eines irgendwie bestimmten und also auch eines religiösen Lebenskreises nie aus dem Kreis, der seine Wirkungen umfaßt, allein begriffen werden. Andrerseits muß seine Bedingtheit durch den Kreis, in dem er auftaucht, festgehalten werden. Ein Schema, das sich in allen historischen Untersuchungen bewährt hat und ohne dessen Berücksichtigung keine Darstellung und Erklärung auch des Lebens Jesu mehr Anspruch auf historische Wahrheit machen kann. Ja ein Schema, das geradezu schöpferisch in die Behandlung dieser Frage eingegriffen hat und zwar unter fortwährender größerer Anerkennung seiner Wahrheit.

Geht also der Anfangspunkt über die Natur des Kreises hinaus, in dem er auftritt, so kann er auch nicht als Evolution des Standes, Geschlechts, Volks u. s. w. verstanden werden, über deren Bildungskreise er weit hinausgreift. Er muß aus dem größeren Umkreis der menschlichen Gattung überhaupt begriffen werden. Es ist also anzunehmen, daß alle schöpferischen Heroen aus „dem allgemeinen Lebensquell“ zum Besten des Kreises, der ihr Auftreten gesetzmäßig erscheinen läßt, indem er sie bedingt, befruchtet sind. Alle solche Erscheinungen sind also in diesem Sinne unter dem Begriff der Offenbarung zu verstehen, und die Offenbarung Christi unterscheidet sich von allen anderen durch ihr vollständiges Unbeschränktsein durch Zeit und Raum, durch ihre Allgemeinheit, in der sie für Schleiermacher die Bürgschaft ihrer Vollendung und Ewigkeit besitzt. Wie nun aber die Offenbarung das Hervortreten eines der Menschheit ewig eingeborenen Momentes ist, so bleibt die persönliche That des Offenbarers darauf beschränkt, daß er den göttlichen Drang, der ihn überwältigt, freithätig, im klaren Bewußtsein und energischen Wollen gleichsam die Kanäle oder die Organe, durch die er seinen neuschaffenden Strom ergießen kann, zur Verfügung stellt. Somit wäre die Einzigkeit der Person Jesu z. B. in Beidem zu suchen: in der Fülle und Dauer des göttlichen Impulses und der unter ihm anwachsenden persönlichen und freien Energie, die ihn für den eignen Charakter und für die Menschheit verwerthet. Nach unserem Dafürhalten eine vortreffliche Metaphysik und Psychologie, sobald man nur die Form des Processes ins Auge faßt! Die nothwendige Correktur liegt auch hier wie-

der allein auf der materialen Seite einer genügenden Wesensbestimmung des „allgemeinen Lebensquells", die ihm zugleich allein seine selbstständige Realität sichern kann. Ebenso deutlich tritt die philosophische Bedingtheit der Erklärung des seiner historischen Ausprägung nach von Schleiermacher nicht hinreichend gekannten Christenthums da hervor, wo die Person und das Wirken des Erlösers unter den Kategorien des Vernünftigen und Uebervernünftigen verstanden werden sollen. Diese Kategorien findet Schleiermacher in der traditionellen Theologie vor. Er muß sich deshalb als Theologe mit ihnen auseinandersetzen. Doch erinnern wir hier an eine frühere Bemerkung, die uns namentlich die philosophische Ethik nahe legte. Schleiermacher zeigt sich in seinen späteren Werken geneigt, der Vernunft, dem Geiste einen dominirenden Vorzug vor der Materie in der Art zuzugestehen, daß er auch das höchste oder absolute Sein, in dem beide universellen Weltgegensätze ihre begründende Einheit finden sollen, vorzugsweise unter der Kategorie der Vernunft oder des Geistes denkt. Ohne diese Neigung auch in der Gotteslehre zur vollen Geltung gelangen zu lassen, wie in der Ethik, woran ihn vielleicht die Antipathie gegen den steifen und primitiven Theismus der dogmatischen Schulen hinderte, schlägt sie ihm doch eine sehr gangbare Brücke in die christliche Terminologie, ja in die christliche Weltanschauung biblischer Abkunft.

Aus der Allen gleichmäßig innewohnenden Vernunft, meint Schleiermacher, könne Jesu Erlöserthätigkeit nicht verstanden werden, weil dann eben Jeder für sich die Erlösung müsse bewirken können. Im Gegensatz zu dieser allgemeinen Durchschnittsvernunft, wenn wir so sagen dürfen, finde sich im Erlöser und durch ihn Uebervernünftiges (über die gewöhnliche Vernunft Hinausgehendes). Aber als schlechthin übervernünftig darf dies schon um deswillen nicht gedacht werden, weil sich ja gar nicht unterscheiden lasse, was in dem Erlöser dem göttlichen und was seinem eignen Geiste zukomme. Hier könne der göttliche Geist sehr wohl als höchste Steigerung der menschlichen Vernunft vorgestellt werden und in dem Erlösungsbedürftigen sei allemal auf gewisse Weise das schon gesetzt, was der göttliche Geist in ihm wirken soll. Es wird sich gegen diese Sätze, die alle die Idee der Gottebenbildlichkeit durchführen, ebensowenig im Interesse des Christenthums wie der von ihnen sehr fein durchdachten Psychologie etwas einwenden lassen.

Was nun aber dieser Gegensatz des Vernünftigen und Uebervernünftigen erfahrungsmäßig eigentlich allein bedeuten könne, zeigt

Schleiermacher erst in seiner Anwendung auf die christlichen Lehrsätze.

Alle christlichen Lehrsätze seien in einer Beziehung vernünftig, in einer andern übervernünftig. Uebervernünftig nämlich in dem Sinne, in dem alles erfahrungsmäßig Gegebene es ist. Vernünftig, sofern die Erkenntniß des Christenthums keinen anderen Denkgesetzen folgen könne, als alle Erkenntniß. Ja gerade in dieser Uebervernünftigkeit, in dieser Nichtlehrbarkeit sieht Schleiermacher mit scharfblickender Meisterschaft das specifisch Christliche, da ihm eben das Christenthum weder als Summe von Lehren, noch als Complex von kultischem Ceremoniell, sondern als unmittelbares Leben, als das Leben Christi, in die Geschichte eingetreten ist und lebendig in der Welt fortwirkt. Hier hören wir ebensowohl den Schüler Kants, der das Denken von der Erforschung des „Dinges an sich" streng hinwegweist, der die Entstehung und das Dasein aller Dinge, nicht nur der vermeintlich in einziger Weise übervernünftigen, für schlechthin unergründlich erklärt und das Denken auf die Beschreibung und sachgemäße Ordnung der Erscheinungswelt beschränkt, sondern ebensosehr den Begründer der christlichen Ethik, dem es vergönnt war zuerst auszusprechen, was auch der Reformation noch dunkel geblieben ist, daß das Christenthum Leben sei und so wie es als ein historisches Leben in die Welt eingetreten ist, so auch fort und fort in einem Lebenszusammenhang mit seinem Stifter nicht nur sich erhält, sondern geradezu besteht. Somit kann ihm auch der Glaube, durch welchen der Mensch an der Erlösung Theil nimmt, nichts anderes sein, als auf der fortgehenden Erfahrung der Erlösung beruhende Lebensgemeinschaft mit Christus. So wird ihm die christliche Lehre eine Glaubensbeschreibung, die Predigt ein Erfahrungszeugniß, die Kirche eine an der Darstellung ihres christlichen Lebensideals sich fort und fort erbauende Lebensgemeinschaft.[1])

5. Bevor wir uns ein abschließendes Vorurtheil über die Stellung der Glaubenslehre, wie sie bis dahin präcisirt worden ist, zu Schleiermachers Philosophie erlauben dürfen, müssen wir noch näher prüfen, was uns über die wissenschaftliche Gestaltung der erstgenannten eröffnet wird.

Die dogmatischen Sätze werden Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände genannt. Sie haben ein Gegebenes zu beschreiben, nämlich das fromme Selbstbewußtsein christlicher Abkunft.

---

[1]) Vgl. z. d. Allem §§ 10—15.

Ihre Form wird demnach zur darstellenden Belehrung über dessen Wesen. Damit soll die Theologie sowohl ihrem Gegenstande, wie ihrer Methode nach von der Philosophie getrennt werden. Die letztere ist construktive, die erstere Erfahrungswissenschaft. Die eine entwickelt ein Denkprincip auf dem Untergrunde der Totalität alles Seins, die andere stellt ein abgegrenztes Lebensgebiet, das religiöse, in der Absicht, dasselbe über seinen Inhalt aufzuklären, dar. Es ist also ebensowohl die Universalität des Gebiets, wie die construktive Systematik, welche die Philosophie von der Theologie scheidet. Während Schleiermacher mit gutem Grund betont, daß die Frömmigkeit als psychische Thatsache ganz und völlig von der Wissenschaft, die sie begriffsmäßig fixiren will, unabhängig sei, unterscheidet er diese wieder von dem unmittelbaren dichterischen und rednerischen Aussprechen religiöser Erregungen, indem er ihr eine systematische Verknüpfung der religiösen Bewußtseinzustände mittels der dialektischen Sprache anempfiehlt. Hauptaufgabe ist hierbei, den eigentlichen an Stelle des bildlichen Ausdrucks zu setzen. Das kann jedoch der Theologie wegen der Unendlichkeit ihres Objekts nie völlig gelingen. Sie hat deshalb die Aufgabe jede religiöse Aussage auf das richtige Maß zurückzuführen. Da alle dogmatischen Sätze Ausdruck einer inneren Gegebenheit sind, so kann auch nie, wie in der Philosophie, einer Grund eines anderen werden, ihr wissenschaftlicher Werth liegt allein in der genauen Beziehung auf das im Weltbewußtsein sich entfaltende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.

Wir übergehen hier die vortreffliche Abgrenzung des specifisch Christlichen ꝛc. und fassen noch die eigentliche Methode ins Auge. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist der Spiegel, in den das gegensätzliche Leben, die getheilte Welt und die gegensatzlose Einheit Gottes ihr zusammenfließendes Bild werfen, und es ist deshalb Schleiermacher einerlei, ob er die christlichen Glaubens- (Lebens-) Sätze unter der Form menschlicher Lebenszustände, oder göttlicher Eigenschaften, oder endlich Beschaffenheiten der Welt darstellt. Wir haben eben Gott, Welt, Ich nur in uns; wir können keines allein beschreiben, ohne die andern zugleich zu treffen; wir können nur das eine hervorheben, um dadurch verschiedene Abtheilungen zu ermöglichen, aber in Wahrheit bleiben sie unter der religiösen Bestimmtheit als Thatsache, als Lebenserfahrung vereinigt, während unser Denken sie zur größeren Klarstellung des Inhalts unseres religiösen Bewußtseins trennt. Da sich nämlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur

in der Identität des Selbst-, Welt- und Gottesbewußtseins entfaltet und diese in sich vereinigt hält, so handelt es sich allerdings für Schleiermacher eigentlich nur darum, die frommen Gemüthszustände, in denen wir ja Gott und Welt allein erfassen, zu beschreiben und es ist nur der historische Zusammenhang mit der bisherigen dogmatischen Methode, der ihn veranlaßt, sie zu trennen, um Gott und Welt und Ich besonders zu beschreiben, freilich stets nur so, wie sie sich im religiösen Bewußtsein vorfinden. Daß alle Aussagen über die genannten Größen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, d. h. also der lebendigen Religion, entnommen und dadurch von dem Metaphysischen und Naturwissenschaftlichen getrennt werden, ist Schleiermachers eifrigste Sorge. Mit vollem Recht, wenn er eine Religionswissenschaft von den andern Wissenschaften trennen und selbständig machen will. Aber auch aus dem Grunde mit vollem Recht, weil es in der That für uns keine Beschreibung Gottes an sich, oder der Welt an sich geben kann, sondern Beider nur, wie sie sich im menschlichen Bewußtsein abspiegeln. Und zwar unter der Form des religiösen Bewußtseins, welches eben allein den religiösen Charakter aller Aussagen über Gott und Welt wahren kann. Schleiermacher will also mit gutem Grund keine Wissenschaft von Gott, sondern von der *Religion*, als der einzigen Art wie wir Gott in der Welt haben, aufstellen. Unstreitig der einzige Weg, um zu einer erfahrungsmäßigen und vernünftigen Behandlung dieser Frage aller Fragen zu kommen. Wir werden sehen, zu welchem Ziel er zunächst Schleiermacher führt.

Fragen wir noch am Schlusse der Einleitung, welche die Brücke aus der Philosophie in die Theologie Schleiermachers schlägt, wie sich beide in der Behandlung der Gotteslehre unterscheiden, so liegt die Antwort allein in der Methode, denn der philosophische Religionsbegriff wird aufrecht erhalten. *Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist ohne Weiteres aus der Philosophie in die Glaubenslehre herübergenommen worden. Das Christenthum hat diese ewige Religion nur zur zeitlich vollendeten Erscheinung gebracht. So können wir auch nicht annehmen, daß die Gottesidee, unter deren Einfluß Schleiermacher seinen Religionsbegriff gebildet hat, wesentliche Veränderungen erleiden werde. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schließt ja die Idee der absoluten unendlichen Einheit in sich ein. Es ist geradezu aus ihr entstanden. Es ist also die Philosophie,*

jenes unbekannten Etwas, das uns bestimmt, gewinnen, zumal dann nicht, wenn diese Abhängigkeit und ihr Träger nur obenhin bezeichnet, nicht aber gründlich untersucht werden. Bleibt Schleiermacher dabei, dieser Abhängigkeitsform mit ihrem absoluten Charakter auch nur einen leeren und überdies fremden Inhalt einzutragen, so wird ihm auch das Absolute, das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich offenbart, jene pure Aktion, deren Subjekt das eine Sein, der Kern der mannichfaltigen Welt ist, bleiben.[1])

Wenn behauptet wird, die schlechthinige Abhängigkeit sei die einzige Art und Weise, wie die Einheit von Welt, Gott und Ich im Selbstbewußtsein zu Stande kommen könne, so müssen wir daran erinnern, daß der Religiöse nicht nur in der erlebten allgemeinen Determination sich mit Gott verbunden fühlt, sondern in ihr eigentlich nur das Gefäß findet, welches ihm reale göttliche Lebensmittheilungen, die ihn sogar von seinem schlechteren Ich und von der bösen Welt scheiden, sowie sie ihn über die physische erheben, zuführt. Schleiermacher kennt auch eine solche Wesensmittheilung, obwohl dieser Ausdruck seiner Gedankenwelt ferner steht, aber wie soll das gottsuchende Gemüth befriedigt, wie sollen die von Gott kommenden sittlichen Impulse erklärt werden, wenn dieses göttliche Leben, das wir in schlechthiniger Abhängigkeit erleben, unserem getheilten Sein nichts zuträgt, als seine leere, öde Einheit?

Wir wollen die „unfromme Erklärung“ des absoluten Abhängigkeitsgefühls nicht theilen, welche die Bedingtheit des Ich auf die Welt zurückführt, deren Theil es ist. Aber wir finden, daß die religiöse Abhängigkeit unerklärt bleibt, wenn zwischen Gott und Welt nur der Unterschied gelten soll, daß die Welt eine mit Gegensätzen durchzogene, Gott allein absolute Einheit sei. (§ 32, 2.) Diese Formeln, in welchen Gott und Welt erklärt werden sollen, fanden wir dazu durchaus untauglich, weil sie eben nur Formeln sind. Dürfen wir aber auch hier hinter ihnen die philosophische Ueberzeugung Schleiermachers suchen, wornach sie nur zwei verschiedene Existenzformen des einen, überall gleichen Seins bedeuten, oder im letzten Grunde nur logische Formen sind, welche den Kern der Welt (die Einheit) nur in ihrer Erscheinung (Vielheit) auffassen konnten, so würden wir selbst dann, wenn das wesenhafte, eine Sein (Gott) von dem erscheinenden, vielen

---

[1]) Vgl. meine Abh. üb. d. schlechth. Abhgef. Jahrb. f. d. Theol. B. XVI.

Sein (Welt) als eine bessere Substanz und selbständige Existenz, was beides sich bedingt, geschieden werden könnte, den universalen Abhängigkeitscharakter der Welt und insbesondere der ethischen Menschheit, wie ihn die Erfahrung zeigt, in diesem Gott, dessen Wesen die Einheit ist, nicht erklärt finden.

Sehr charakteristisch ist denn auch die Erklärung, daß die Anerkennung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, als eines wesentlichen, allgemeinen Lebenselements, die s. g. Beweise für das Dasein Gottes vollständig ersetze.[1])

Die vernichtende Kritik, durch welche Kant die Beweiskraft derselben gerichtet hatte, interessirt Schleiermacher nicht. Und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal hat die Theologie durchaus nicht die Aufgabe Gott zu beschreiben, sondern nur die Art, wie er in der Welt und insbesondere im Menschen ist, d. h. die Religion. Die Religion, die Existenz Gottes in der Welt beweisen wollen, wäre aber etwa ebenso klug, wie die Existenz der Welt beweisen wollen. Beide sind Erfahrungsthatsachen. Thatsachen lassen sich aber schlechterdings nicht beweisen, sondern nur erfahren und beschreiben.

Vollkommen richtig. Nur daß Schleiermacher übersieht, wie die Beschreibung der Abhängigkeit, sobald man sie in ihrer erfahrungsmäßigen Gestalt genauer untersucht, ganz von selbst auf die selbständige Existenz Gottes führen wird und daß, wenn es auch zweifellos ist, daß wir nur die Offenbarung Gottes in der Welt kennen, doch der religiöse Glaube niemals auf den Schluß von der religiösen Abhängigkeit, die er erlebt, auf ihre Ursache verzichten kann, deren Ergründung das menschliche Denken, in der richtigen Schätzung seiner Tragweite, stets als sein höchstes Recht fordern muß. Wir haben anderwärts darauf hingewiesen, wie namentlich die sittliche Abhängigkeit ohne die Annahme der selbständigen und freien Existenz des sittlichen Ideals, das uns sich verpflichtet, gar nicht verstanden werden kann. Zu einem gleichen Resultat führt der Versuch, die Selbständigkeit und Zweckmäßigkeit der gesammten Welt aus ihrer Ursache zu erklären. Und wenn uns die gegen alle derartigen Versuche mißtrauische moderne Skepsis vorhalten will, daß diese angebliche Zweckmäßigkeit in der Natur gar nicht existire, so würden wir uns vorerst darauf beschränken, zu entgegnen, daß ebensogut wie Raum und Zeit nothwendige sinnliche Auffassungsformen der Welt sind, so auch der Zweck-

[1]) Vgl. Glbnsl. § 33.

gedanke die Brille unserer vernünftigen Weltbetrachtung ist, auf welche auch das schärfste Auge nie wird verzichten können. Uns kommt es eben überhaupt nicht darauf an, die Welt zu erklären, wie sie ist, sondern, wie sie uns erscheint, in dem guten Glauben, daß unsere Denkformen mit denen des Seins nicht collidiren, sondern harmoniren. Ist es aber für Menschen nothwendig, die Welt als eine zweckvolle zu denken, so ist es für dieselben Menschen auch nothwendig, ihre Ursache persönlich zu denken. Auf mehr als menschliches Wissen reflektiren wir dabei nicht und bleiben uns der Anwendbarkeit unserer Begriffe und Worte, wo es sich um das rein geistige Gebiet, oder gar das nur auf dem Wege des Schlusses zu erreichende transcendente Gebiet handelt, sehr wohl bewußt, und das ist am Ende Alles, was man von einer Wissenschaft fordern kann.

Bei Schleiermacher ist es auch gar nicht der Zweifel an der Tragfähigkeit des menschlichen Denkens, welcher ihm etwa Aussagen über Gott, wie er außer der Welt von uns auf Grund der Erkenntniß seiner Innerweltlichkeit gedacht wird, verbietet, sondern der Glaube, Gott eben nur mit und in der Welt existire, ein Glaube, der wie wir früher nachgewiesen haben, einfach durch eine gründlichere Untersuchung der Weltabhängigkeit corrigirt werden kann.[1])

Schleiermacher ist mit Recht darauf bedacht, die Allgemeinheit des religiösen Gefühls nachzuweisen. Nur wenn die Religion wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur ist, kann man versuchen, ihr Wesen zu ergründen, um die Gesetze ihres Lebensprocesses, soweit es in die Erscheinung tritt, zu erkennen. Aber wie wenig er seine ursprünglichen Bestimmungen über das Wesen der Religion zu verlassen gesonnen ist, geht auch daraus hervor, daß er sie schlechtweg „die Intelligenz in ihrer subjektiven Funktion“, der die Richtung auf das Gottesbewußtsein eingeboren sei, nennt. Damit kann aber nur der mit unserer Natur gesetzte Einheitsdrang, der unser wahres Wesen ausmacht und die Gegenwart des einen Seins in uns bedeutet, gemeint sein. Die objektive Seite desselben, „das Gottesbewußtsein“ bleibt demnach auch hier vorerst das absolute Sein.

In der mangelhaften Entwicklung desselben findet Schleiermacher die Quelle aller Gottlosigkeit. Ihr Wesen liegt aber darin, daß das nicht völlig entwickelte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Beziehung

[1]) Vgl. Schleiermachers Lehre üb. d. Unerkennbarkeit Gottes i. d. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Halle 1870. B. 57. pag. 198 ff.

auf einen Gegenstand zuläßt, der weil selbst leidenschaftsfähig vorgestellt, eine absolute Abhängigkeit undenkbar macht. Die eigentliche Gottesläugnung beurtheilt Schleiermacher, angesichts der Thatsächlichkeit der Religion, mit Recht als eine Krankheitserscheinung des Intellects.

Wenn wir aber nur als Welttheil, ohne Rücksicht auf unsere specifisch menschliche Natur, die allgemeine Determination und diese als Resultat des absoluten Einheitscharakters des Transcendentalen erleben, so auf der Hand, daß es für uns wie die ganze Welt einen gesetzmäßigen Lebensproceß gibt. Das Naturgesetz, dem Alles sich unterwerfen muß, ist eben die Determination des Vielen, Gegensätzlichen durch das Eine, Unendliche. Wir werden später Veranlassung finden, die Giltigkeit dieses Gesetzes zu prüfen.

Die Glaubenslehre hat aber ganz eigentlich die Aufgabe dieses „fromme Naturgefühl“ zu beschreiben und zwar vorerst „ganz abgesehen von dem besonderen christlichen Gehalt, an dem es jedesmal haftet“. Was dieses Haften am christlichen Gehalt bedeute, werden wir also erst später erfahren.

Hier sei nur noch daran erinnert, daß die Entwicklung des Gehalts des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, welche es zum objektiven Bewußtsein bringt, an der Thatsache nichts ändert, daß die Frömmigkeit selbst doch als solche nur im frommen Gefühl vorkommt.

Ganz unzweideutig erklärt der § 35 am Eingang in die Glaubenslehre die Stellung, welche Schleiermacher zu ihr einnehmen will, dahin, daß er zwar die gebräuchlichen Hauptsätze, welche das Verhältniß von Gott und Welt, die Eigenschaften Gottes und der Welt zum Gegenstand haben, festhalten werde, aber — und das ist das Neue seiner dogmatischen Methode — daß er dieselben nur so beschreiben könne, wie sie sich im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl abspiegeln. Das erstere ist eine Concession an die traditionelle Dogmatik, das andere bedeutet eine völlige Correktur ihrer Methode und — wie sich später zeigen soll — auch ihres Stoffes.

Schleiermacher macht sich dabei einer Inconsequenz schuldig, denn seiner Ansicht über Religion und erfahrungsmäßiges Erkennen würde nur und allein eine Beschreibung des frommen Gefühls in seinen verschiedenen Relationen entsprechen. Andererseits vollzieht er die Trennung zwischen Dogmatik und Philosophie doch nicht vollständig. Nicht nur, daß, wie nachgewiesen, der absolute Charakter des Abhängigkeits-

gefühls Produkt seiner construktiven Philosophie ist, diese selbst schleicht sich in die Glaubenslehre ein, sofern dieselbe nicht zunächst den Menschen nach seinem specifisch religiösen Charakter, sondern als „Welttheil“ zum Gegenstand ihrer Beschreibung macht. Der einzige Unterschied fällt dann in die Methode. Die Philosophie deducirt aus ihrer Gottesidee die schlechthinige Abhängigkeit der Welt, die Theologie beschreibt den Gott, der sich in der schlechthinigen Abhängigkeit offenbart.

Mag nun die Philosophie sein, was sie will, die Theologie hat ihre nächste Aufgabe jedenfalls in einer Untersuchung der religiösen Anlage und ihrer Auswirkung in den Religionen zu finden. Erst wenn sie ihr Erfahrungsgebiet abgegrenzt und aufgeklärt hat, kann sie zu der anderen Aufgabe fortschreiten, nachzuweisen, wie die thatsächliche, eingeborene Religion eine bestimmte religiöse Weltanschauung veranlassen müsse, während der Ausgleich dieser mit der philosophischen bereits jenseits ihrer Grenzen liegt. —

2. Das Verhältniß von Gott und Welt, wie es im frommen Selbstbewußtsein erscheint. Die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung. (Glbnsl. § 36 f.)

Daß die Welt nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht, ist die Aussage des frommen Selbstbewußtseins, das in ihr sein Wissen um das Verhältniß von Gott und Welt völlig erschöpft. Die kirchliche Lehre hat dieses Bewußtsein gespalten. Sie redet von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott. Nur mit der letzteren kann sich eigentlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl befreunden. Denn wir wissen gar nichts von dem Entstehen, sondern nur Einiges von dem Bestehen der Welt, deren Theile wir sind. Er kann sich den Begriff Schöpfung zur Ergänzung des anderen gefallen lassen, wenn damit nur die unbedingt Alles umfassende Abhängigkeit der Welt gemeint sein soll.

Indessen bezeichnen beide Begriffe Schleiermacher nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen desselben Seins. Ueberall wo innerhalb einer Gattung Neues und Epochemachendes auftritt, wird man von Schöpfung reden dürfen. Andrerseits kann dieses nur als Hervortreten vorhandener Kräfte angesehen werden, und über die Erhaltung (richtiger: das Bestehen) der Dinge kommt keine Erfahrung und kein Wissen hinaus. Dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sind die Bezeichnungen ganz gleichgiltig, wenn sie nur die Absolutheit der Determination der Welt durch Gott festhalten. Man kann sich auch die Schöpfung als einen Akt Gottes denken. Aber nicht als einmal auf-

gehört habend. Denn dadurch würde in Gott ein Wechsel von Thätigkeit und Ruhe gedacht, den das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schlechterdings nicht zuläßt. Diese Lehre muß besonders vorsichtig behandelt werden, da sie die Gefahr in sich birgt, den Gehalt des frommen Gefühls zu alteriren, während die Erhaltungslehre ihn vollkommen darstellen kann.

Das Argument, welches gegen die Schöpfungslehre einwendet, daß wir von einem Entstehen der Welt gar keine Erfahrung haben, hat etwas Bestechendes. Es ist vollkommen richtig, wenn man den zeitlichen Anfang der Dinge ins Auge faßt. Aber es verliert sofort seine Bedeutung, wenn wir uns erinnern, daß in dem Gedanken der Geschöpflichkeit nur eine erfahrungsmäßige Präcisirung der Abhängigkeit gefunden werden kann. Wir finden uns nicht nur als seiend. Wir finden uns als gesetzt. Und zwar als selbständige, zweckvolle Existenzen. Die gesammte Weltbetrachtung bestätigt für alle Dinge diese Wahrnehmung. Und der populäre Instinkt findet sich sogleich aus diesem Grunde zu einem Schluß auf die Selbständigkeit und Vernünftigkeit der Weltursache veranlaßt. Sofern nun in dem Gedanken der Schöpfung diese allgemeine Art von Abhängigkeit gemeint ist, finden wir in ihm nur eine sachgemäße Erläuterung derselben. Er enthält dann zunächst kein Urtheil über die Entstehung der Welt, sondern über die Art der Abhängigkeit der Weltdinge, die sich vorfinden, ohne ihre Natur ändern zu können und sich deshalb, „weil nicht aus ihrer eignen Thätigkeit hervorgegangen“, als Wirkungen einer Ursache, für deren selbständige Existenz ihre eigne redet, zu verstehen suchen. Daß sich von hier aus ein Weg zur religiösen Erforschung der ersten Entstehung aller Dinge öffnet, ist gewiß. Zunächst handelt es sich aber nur darum, dem Gedanken der Entstehung selbst gerecht zu werden. Warum Schleiermacher Selbstzweck und Fürsichsein der Dinge und vor Allem der Menschen unberücksichtigt läßt, wo sie doch der Schöpfungsidee ganz allein Grund und Boden geben, ist uns nicht zweifelhaft. Es ist das absolute Sein, welches die Abhängigkeit verabsolutirt und aus ihr nur ein anfangs- und endloses Emaniren des Vielen aus dem Einen zuläßt. Wir finden, Schleiermacher überschreitet die Grenzen der Religionswissenschaft, wenn er statt die Abhängigkeit des Menschen, als des einzigen Trägers der Religion, in der Idee der Geschöpflichkeit näher zu erklären, die Wahrheit der letzteren preisgibt und von vornherein nur auf Feststellung der allgemeinen Weltabhängigkeit ausgeht.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl stellt eine doppelte Forderung auf, wo es sich um die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt handelt: es darf nichts in der Welt von dem Entstandensein durch Gott ausgeschlossen werden und Gott muß von den erst mit der Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätzen frei bleiben.[1]) Schleiermacher hat ganz Recht, wenn er der kirchlichen Schöpfungslehre vorwirft, daß sie von philosophischen und naturwissenschaftlichen Elementen, die er ausscheiden will, durchzogen sei. Seine Fragestellung: wie haben wir uns auf Grund unserer Abhängigkeit die Weltabhängigkeit vorzustellen, ist schon um deswillen richtig, weil sie in der religiösen Erfahrung ein Erkenntnißprincip gibt, mit dem sich erfahrungsmäßig und ohne Rücksicht auf andere Wissenschaften das religiöse Interesse an der Sache feststellen läßt. Aber seine ganze kritische Erörterung dieses Problems ist durch seine Philosophie bedingt, denn es gilt ihm nur die Absolutheit der Weltabhängigkeit, ohne eingehendere Untersuchung des empirischen Werthes dieses Postulats, festzustellen.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll die Beschaffenheit alles endlichen Seins ausdrücken. Deshalb muß Alles in der Welt von Gott absolut determinirt gedacht werden.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl soll uns der Absolutheit der göttlichen Determination versichern. Deshalb ist es ebenso streng verboten, der Welt eine Selbständigkeit zuzuerkennen, die ihr, oder einem Theil von ihr, eine Einwirkung auf Gott ermöglichte, wie es eine Zerstörung der unmittelbaren Gefühlswahrheit wäre, in Gott irgend einen Wechsel oder Gegensatz zu denken.[2]) Von diesem Interesse geleitet muß Schleiermacher es abweisen, daß die Formen der Welt früher in Gott vorhanden waren, als ihr Stoff sich in sie bei der Schöpfung ergossen hat. Hier sind zwei Thätigkeiten in Gott gedacht: eine vorbereitende und eine ausführende. Das heißt aber in das eine unveränderliche Sein den Wechsel und die Zeit hineintragen. Das Gleiche wäre der Fall, wenn man eine zeitliche Schöpfung annehmen wollte. Auch der Gedanke, daß die Welt durch Gottes freien Entschluß geschaffen sei, birgt die Gefahr in sich, Gott eine im Gegensatz zur Nothwendigkeit gedachte Freiheit zuzuschreiben, was ihn wieder verendlichen würde.

Wir haben uns früher darüber erklärt, daß der absolute Charak-

---

[1]) Vrgl. Glbnsl. § 40. [2]) § 41.

ter der Abhängigkeit keine Erfahrungsthatsache, wenigstens im Schleiermacher'schen Sinne sei, sondern Produkt des philosophischen Dogmas, nach welchem der erscheinenden Vielheit des Weltlebens ein einheitlicher transcendenter Kern zu Grunde liegen soll, der alle Gegensätze in absoluter, weil physischer Determination festhält. Da nun die Dogmatik den Maßstab für die Beurtheilung der Glaubenssätze allein dem unverändert aus der Philosophie herübergenommenen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entnimmt, mit dessen Gehalt sie ausgeglichen werden sollen, so ist damit schon ausgesprochen, was die obigen Ausführungen bestätigen, daß aus diesem Boden keine andere Gottesidee aufsteigen kann, als die des absolut einen Seins, als des transcendenten Wesens der gegensätzlichen Welt.

Der raffinirte Scharfsinn, mit dem Schleiermacher den vorgefundenen und allerdings der Correktur sehr bedürftigen traditionellen Schöpfungsbegriff modelt, ist eigentlich verschwendet, da er für ihn keine nothwendige Stelle hat. Aber es setzt doch wirklich einen hohen Grad dogmatischer Befangenheit voraus, daß Schleiermacher auch hier noch fortwährend mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, dessen Genesis ihm doch bekannt sein mußte, als mit einer erfahrungsmäßigen Kategorie operirt und sich gar nicht daran erinnert, daß der Gott, den es offenbaren soll, es geschaffen hat.

Die Vorstellungen von Wechsel, Zeitlichkeit, Gegensatz müssen, „um des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls willen“, von Gott, der gegensatzlose unzeitliche Einheit ist, fern gehalten werden. Warum? Weil die Alleinheitslehre es so will. Denn daß die gegensätzliche, in in ihrer relativen Selbständigkeit lebendige Welt, in diesem gegensatzlosen, unlebendigen Etwas, das im Grunde nichts ist als eine dogmatische Formel, erklärt werden könne, vermag auch Schleiermacher nicht zu behaupten. Wenn man nur die formalen Kategorien der Einheit und Vielheit zur Welterklärung anwendet, so ist es geradezu ein Widersinn in der Einheit den Grund der Vielheit zu suchen. Zeigt sich aber die platonische Gottesidee von dem einen Sein ganz und gar untauglich, die lebendige Wirklichkeit zu begründen, so darf dann auch offen die philosophische Fiktion preisgegeben werden, die in der Vielheit, Veränderlichkeit, Zeitlichkeit, ohne jede eingehende Prüfung dieser Begriffe, etwas Mangelhaftes und Verkehrtes erkennt und sich deshalb scheut, sie auf Gott anzuwenden. Es gibt nur eine Unveränderlichkeit Gottes, welche Postulat unserer Gewissensbedingtheit ist, die moralische. Jede andere kann keinen Anspruch dar-

auf machen, in der veränderlichen Welt einen Grund zu haben und wird deshalb auch nicht im Stande sein, ihre Abhängigkeit zu erklären. Was insbesondere das Urtheil angeht, daß von dem Leben Gottes die Zeitlichkeit fern gehalten werden müsse, weil sie eine Verendlichung des ewigen Gotteslebens bedeute, so muß dasselbe schon um deswillen mit Reserve aufgenommen werden, weil bis dahin Kants Erklärung der Zeit als subjektiver Form unserer Anschauung noch nicht widerlegt worden ist. Wir sind nun zwar der Meinung, daß der objektive Begriff, welcher ihr entspricht, die Entwicklung, dafür bürgt, daß unsere successive Betrachtungsweise der Dinge in ihnen selbst mitbegründet ist. Und wenn auch im endlichen Sinne der Begriff der Entwicklung von dem vollkommenen Gott fern gehalten werden muß, so bestätigt doch die einfachste religiöse Erfahrung, z. B. der Uebergang aus einem Bußgefühl zu dem Trostgefühl, welches der Glaube an die Gnade Gottes in uns weckt, oder auch der Uebergang von dem Uebertwältigtsein des Gefühls durch das Gute zu dem Entschluß es auszuführen und endlich zur That selbst, sofern das Alles sich unter dem Impuls und der Bedingtheit durch Gott vollzieht, die Ansicht, daß Gott zwar nicht in seinem Wesen, wohl aber in seinem Verhalten zur Welt gleichfalls einen Lebensproceß durchmacht, der nur in der Form der Zeit angeschaut werden kann.

Schleiermacher steht selbst noch viel zu sehr unter dem Bann einer aprioristischen Philosophie, als daß er die erfahrungsmäßige Behandlung der Religion hätte durchführen und ihre Erkenntniß von der Tyrannei einer willkürlich festgestellten, schablonenhaften Metaphysik hätte befreien können. Wir danken ihm gerne, daß er der Glaubenslehre ein Erfahrungsprincip, das sie auf eigne Füße und den übrigen Wissenschaften in der Methode gleich stellen kann, angewiesen hat, aber wir müssen es um der religiösen Erfahrungswahrheit willen ablehnen, dieses Princip in einer Abhängigkeit zu finden, welcher die Philosophie den absoluten Charakter dekretirt.

Unter der Kategorie der Erhaltung wird es Schleiermacher leicht die Bedingtheit der Weltdinge durch das Absolute und durch den Naturzusammenhang als eine gleichzeitige und identische festzustellen. Dagegen dürfte es schwieriger sein, beide Bedingtheiten getrennt zu halten. Der Naturzusammenhang kann ja nach den philosophischen Prämissen der Glaubenslehre nicht anders verstanden werden, denn als die innerhalb der vielen Gegensätzlichkeit erscheinende und diese zu-

sammenhaltende Einheitsmacht des transcendenten Seins. Er ist ganz eigentlich die Aktivität des Absoluten in der Welt, die empirische Erscheinungsform des als reine Identität freilich nie erscheinenden absoluten Seins, welches demnach allerdings immer noch vom Naturzusammenhang unterschieden werden darf, wenn es auch seine absolute Determination gerade durch ihn vollzieht. Der Naturzusammenhang ist die Welt als Ganzes, oder die Einheit in der Vielheit, um uns einer gangbaren Bezeichnung Schleiermachers zu bedienen, Gott ist dagegen reine Einheit. Insofern bleiben beide getrennt. Aber in der Wirkung, in der Aktivität treffen sie zusammen. Freilich will Schleiermacher die absolute Abhängigkeit von Gott, gegenüber welcher eine Reaktion undenkbar ist, von der Abhängigkeit von der Welt, gegen die wir, auch wenn sie als Ganzes genommen wird, reagiren können, trennen. Allein so wie uns erst die Erweiterung des Ich zur Welt zu der Erfahrung absoluter Abhängigkeit bringt, so erleben wir doch nur als Welttheil diese Abhängigkeit und es wird nicht möglich sein, beide der Art nach zu unterscheiden. Thatsächlich können Welt- und Gottesabhängigkeit nicht, wie Schleiermacher zur Rettung seiner absoluten Einheit will, „neben einander“ herlaufend gedacht werden, ebensowenig als die absolute Einheit „außer“ der Vielheit vorgestellt werden kann, sondern wir sind immer nur als relativ selbständige Welttheile und deshalb in keinem Moment wirklichen Lebens „absolut“ determinirt.

Der Naturzusammenhang ist der einzige Punkt, in dem sich die sonst unversöhnt an einander anstoßende Welt- und Gottesidee wirklich verschmelzen können, und wir werden uns der absoluten Abhängigkeit jedenfalls nur in der Abhängigkeit von der Welt bewußt. Aber es ist wahr, daß Beides für Schleiermacher nicht unbedingt zusammenfällt. Denn wir von der Welt Abhängige fühlen uns doch mit der Welt absolut gesetzt und insofern auch absolut determinirt.

„Jenes Gefühl ist am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identificiren und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identifikation kann uns aber nur in dem Maß gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung getrennte und vereinzelte verbinden, und mittels dieser Verknüpfung alles als Eines setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns mehr als dieses (als endliches Sein) schlechthin abhängig fühlen:

so fällt beides, die vollkommenste Ueberzeugung, daß Alles in der Gesammtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen." (S. 227 oben.)

Also nicht in der Gesetzmäßigkeit der Bewegung, sondern in der Gleichheit des Stoffes, findet Schleiermacher den Naturzusammenhang begründet, und da diese Gleichheit Offenbarung einer transcendenten absoluten Einheit ist, so liegt in der Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen zugleich die des Ganzen von seinem absoluten Wesen. Wir stehen hier mitten in der Philosophie Schleiermachers. In der Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Weltbewußtsein werden wir uns der Einheit alles Daseienden und mit unserer Abhängigkeit vom Ganzen zugleich der Abhängigkeit dieses von dem allem getheilten Sein zugrundeliegenden absolut einen Sein bewußt.[1])

Der Naturzusammenhang ist nichts anderes als die Aktivität des Absoluten in der Welt. Sowie die Gleichheit alles Endlichen nur aus der Identität seines transcendenten Wesens folgt, und diese die gespaltene viele Welt erst zu einem Ganzen zusammenfaßt, so ist auch die Abhängigkeit vom Naturzusammenhang, in dem sich die absolute Freiheit wirksam erweist, in der Art gar nicht von der Abhängigkeit von dem Absoluten an sich zu unterscheiden. Der Naturzusammenhang, der demnach nicht als Gesetzmäßigkeit des empirischen Lebensprocesses, sondern als absolute Stabilität der in ihr absolutes Wesen eingewachsenen Erscheinungswelt aufzufassen ist, bringt es demgemäß mit sich, daß er, als einzige Art wie das Absolute in der Welt ist, ebenso unveränderlich und wechsellos ist, wie dieses selbst. So gewiß das Wesen der Welt eines und dasselbe ist, so gewiß diese nur

[1]) Bei Beurtheilung des Schleiermacherschen Religionsbegriffs darf nicht übersehen werden, wie der Mensch nur als Welttheil und somit eigentlich die Welt als Trägerin der absoluten Abhängigkeit auftritt.

Darin ist nicht nur evident, daß Schleiermacher denselben Weg zu derselben Gottesidee in der Dogmatik wie in der Philosophie einschlägt, sondern daß ihm sein apriorisch feststehender Glaubenssatz von der absoluten Einheit alles Seins die erfahrungsmäßige Untersuchung der menschlichen Abhängigkeit verdorben hat. Das ist der Grund, warum auch er keine eigentliche selbstständige und keine erfahrungsmäßige Religionswissenschaft durchführt. Denn sobald die Religion einmal statt als Bestimmtheit des menschlichen Geistes allein, als Eigenschaft der gesammten Welt nach ihrem identischen Wesen aufgefaßt wird, ist der Naturwissenschaft und Philosophie Thür und Thor geöffnet, um die Untersuchung der in ihrer specifischen Art nur beim Menschen zu findenden religiösen Natur zu durchkreuzen.

Erscheinung ihres Wesens ist, so gewiß ist der Zwang zur Einheit im Streit der Gegensätze unwiderstehlich, so gewiß gibt es nur eine Erfahrung der absoluten Einheit in der absoluten weltbeherrschenden Einheitstendenz, welche eben der Naturzusammenhang selbst ist.

Es ist demnach klar, was die Aufgabe der Unterscheidung der beiden dogmatischen Kategorien Schöpfung und Erhaltung zu Gunsten der letzteren für Schleiermacher bedeutet. Seine Auffassung der Bedingtheit des Endlichen durch das Unendliche verträgt sich nicht mit der Idee der Schöpfung, welche auf der Voraussetzung der selbständigen, geistigen Realität Gottes und der relativen Selbständigkeit der Welt ruht. Sie kann ihm nur die Absolutheit der Abhängigkeit bedeuten. Daß seine Absolutheit aber nichts anderes als das physische Determinirtsein der Erscheinung durch ihr Wesen bedeute, haben wir nachgewiesen. Die Absolutheit, welche der Schöpfungsbegriff in sich einschließt, ist dagegen modificirt durch die bei dem geistigen Geschöpf zur Erfahrung kommende sittliche Freiheit, sowie die den Einzelgestalten in der Natur ihre Selbständigkeit verbürgende Zweckmäßigkeit, welch' beide nicht in einem absoluten Sein, sondern nur in einem vernünftigen Willen ihren Grund finden werden. Da nun aber auch die Kategorie der Erhaltung diese Vorstellung von der Weltabhängigkeit in der Dogmatik zur Voraussetzung hat und auf ihr basirt, so fällt für Schleiermacher auch das Recht hin, seine absolute Abhängigkeit in ihr ausgedrückt zu finden, oder die Möglichkeit sie in diese einzutragen. Vielmehr muß anerkannt werden, daß beide Kategorien einer Welt- und Gottesanschauung entstammen, welche von der Schleiermacherschen grundverschieden ist.

Der Einheit und Ganzheit des Abhängigkeitsgefühls — die bereits zerstört ist, wenn man böse und gute Gewalten als ursprünglich und bedingend setzt (§ 46, 247) — entspricht die Einheit und Untheilbarkeit des Absoluten und seiner Wirkung auf die gegensätzliche Welt. Nie kann in Gott eine vereinzelte, besondere, abgebrochene Thätigkeit gedacht werden, ohne daß er verendlicht würde, und somit kann auch seine erhaltende Thätigkeit nur eine gleichmäßige, überall identische sein. Das ergibt sich sowohl aus der Gleichheit alles Endlichen, wie der Einheit des Absoluten, welch' beide das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als identisch in sich trägt. Denn die absolute Einheit ist das transcendente Wesen der Welt, die fortgesetzte Einigung oder richtiger das stetige Festhalten des erscheinenden Vielen in dem wesenhaften Einen, seine naturgesetzliche Funktion. So wenig ist

Schleiermacher gesonnen aus dem Abhängigkeitsgefühl, das ja seiner Natur nach unveränderlich ist, mit Hilfe der Kategorien Schöpfung und Erhaltung etwas Neues zu entwickeln, oder es selbst zu modificiren, daß er sich begnügt, in der ersten den Ausdruck der Absolutheit, in der zweiten den der Stetigkeit und Unveränderlichkeit des Abhängigkeitsverhältnisses zu finden. Die Kategorie der Regierung, welche den Gegensatz von „Zweck und Mittel" in die Abhängigkeit einträgt und zu deutlich das Geschöpf und den Schöpfer in einen anthropomorphischen Gegensatz stellt, fällt für ihn ganz weg.

Wir können hier nur daran erinnern, wie bei dieser Weltanschauung, die keine andere ist als die philosophische, mit der relativen Selbständigkeit der Welt, dem Zweck, der Scheidung des physischen und ethischen Gebiets, welche unter die gleiche Determination desselben Seins, das hier nur verschieden erscheint, gestellt werden, auch jeder an der sittlichen Freiheit und dem Kampf der Einzeldinge hängende wirkliche Fortschritt und überhaupt jeder lebendige Proceß ausgeschlossen ist. Eine in tausendfacher Strahlenbrechung gespaltene Einheit ist das Weltbild, welches die absolute Einheit zum göttlichen Hintergrunde hat.

Wie sehr aber Schleiermacher von der Richtigkeit dieser Welt- und Gottesanschauung durchdrungen war, beweisen seine Auseinandersetzungen mit den orthodoxen Dogmatikern, welchen er, ohne das Wort: si duo dicunt idem, non est idem, zu bedenken, eine auf seine gereinigte Terminologie und Weltauffassung hinstrebende Ausdrucksweise zutraut. (§ 46, 249.)

Es kann uns nicht Wunder nehmen, daß Schleiermacher für das Wunder keine Stelle in seiner Glaubenslehre übrig hat. Seiner Weltanschauung fehlen alle Prämissen, welche einer Auseinandersetzung mit diesem immerhin in der Geschichte der Religionen eine große Rolle spielenden Phänomen Gelegenheit bieten könnten. Er begnügt sich also damit zu erklären, daß die Frömmigkeit kein direktes Interesse am Wunder habe. Wir können auch keine Steigerung der Frömmigkeit da finden, wo man ohne viel Nachdenken über die wissenschaftliche Schwierigkeit und den religiösen Werth dieser offenen Frage, den Wunderglauben im Allgemeinen in majorem Dei gloriam für unentbehrlich hält. Die Wunderfrage ist in erster Linie eine historische. Man wird uns vor dem Richterstuhle Gottes nicht fragen: Hast du und an welche und wieviel Wunder hast du geglaubt? Eine reine Glaubensentscheidung, in die sich nicht irgend welche profane oder heilige Wissenschaft einmischte, gibt es dem Wunder gegenüber nicht. Darin hat Schleier-

macher ganz Recht. Aber auf der anderen Seite sollte nicht geläugnet werden, daß an diesen hervorragenden Punkten, in welchen der die gesammte Gotteswelt durchwaltende Gottesgeist, nicht ohne seinen besonderen Willen, seine höchste Steigerung erlebt hat, auch signifikante Kennzeichen für das Wesen und die Wirkungsweise Gottes gegeben sind, die freilich nicht ein Ausnahmegebiet im Naturzusammenhang, sondern, vorausgesetzt, daß sie historisch feststehen, die höchste innerweltliche Leistung des Geistes Gottes bedeuten wollen.

Schleiermacher hat vor den Dogmatikern der alten Schulen viel voraus, nämlich ein Erfahrungsprincip, das ihm seine Methode und den zu behandelnden Gegenstand scharf vorzeichnet. Das zeigt sich auch bei der Behandlung der Frage nach dem Uebel und dem Bösen, welche er, wohl auch nur aus Rücksichten des Herkömmlichen, an die Erhaltungslehre anschließt. (§ 48.)

Die natürlichen wie die geselligen Uebel erleben wir als schlechthin Abhängige. Wir nehmen sie also unter die allgemeine und absolute Bedingtheit, in der uns das Abhängigkeitsbewußtsein Alles zeigt, faktisch mit auf. Nur was das fromme Gefühl uns darüber sagt, haben wir zu prüfen. Naturwissenschaftliche oder metaphysische Erklärungsversuche interessiren die Frömmigkeit nicht und gehören in keine Glaubenslehre. Auch hier halten die Definitionen Schleiermachers wohlweislich den subjektiven Standpunkt aufrecht. Was Uebel an sich sind, woher sie kommen, das geht uns zunächst gar nichts an, sondern nur, wie wir sie empfinden. Alles, was unser Leben fördert nennen wir ein Gut, alles, was es hemmt ein Uebel und stellen beide mit uns unter die allgemeingöttliche Bedingtheit. Ausdrücklich bleibt die ethische Beurtheilung des Bösen hier ausgeschlossen.

Uebel ist jede Aufhebung der (auf Einheit tendirenden) Lebensbewegung. Sie kann so gut durch den Einfluß der Gesammtheit der Naturkräfte, wie der menschlichen Thätigkeit gehemmt werden.

Aber Schleiermacher hat doch das Bedürfniß, oder richtiger, er ist durch seine Weltanschauung gezwungen, das Uebel nicht direkt auf Gott, sondern nur indirekt durch das Medium der Welt auf ihn zu beziehen. Sofern er die Welt gesetzt hat, hat er auch das Uebel gesetzt, aber das einzelne Uebel auf ihn beziehen wollen, wäre ebenso verkehrt wie das einzelne Gut von ihm abzuleiten; das Einzelne, Gegensätzliche, Viele erklärt sich überhaupt nicht aus der absoluten gegensatzlosen Einheit. Das Uebel entsteht durch das Aufeinanderstoßen des Einzelnen, das in Gegensätze sich verwickelt, diese Gegensätze

gründen in der Natur der Welt, und es ist im Grunde dieselbe Unfähigkeit des Systems, das Uebel, das am Gegensatz haftet, in Gott zu begründen, wie die Welt, die in Gegensätzen besteht.

Näher betrachtet hat das Uebel in zweierlei seinen Grund. Einmal in dem „Verhältniß des wechselnden Vergänglichen zu dem Beharrlichen in allem endlichen Sein". Es ist die das Leben fortgesetzt bedrohende „Vergänglichkeit der Einzelwesen", welche der Inbegriff aller physischen Uebel bildet.

Dagegen meint Schleiermacher das moralische, oder wie er sich ausdrückt, gesellige Uebel aus dem „Verhältniß des nur beziehungsweise Fürsichbestehens und der entsprechenden gegenseitigen Bedingtheit des endlichen" erklären zu können.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Einzelgestalten, die auf gegenseitige Einwirkung angewiesen sind, gerade so gut hemmend wie fördernd auf uns einwirken, ebenso wie wir es allem Anderen gegenüber auch thun. Niemals aber, meint Schleiermacher, wirkt etwas nur hemmend auf uns, sondern immer zugleich auch fördernd; und eben deshalb ist jede Betrachtungsweise grundfalsch, die irgend etwas n u r als Uebel ansehen will. Auch das moralische Uebel, das Böse, ist ja schlechterdings nicht auf irgend eine qualitative Beschaffenheit z. B. der Menschen zurückzuführen, es ist nichts als „gehemmte Bewegung" und hat seinen Grund eben darin, daß die Weltdinge in der Differenz bestehen und ihr relatives Fürsichsein auch da behaupten, wo sie es immer an das allgemeine Sein opfern sollten.

Schleiermacher protestirt also gegen den Mißverstand, der das gesellige Uebel „als ein eigenes Gebiet" aus dem übrigen Weltleben ausscheidet und meint, daß die Betrachtung des Ganzen völlig ausreiche, um den Irrthum zu beseitigen, daß irgend ein Ding nur vom Uebel sei. Er erinnert mit Recht daran, daß das Böse in der Geschichte überall als „Hebel des Guten" auftrete, und da die Betrachtung des Bösen vom ethischen Standpunkt aus hier ausdrücklich bei Seite gestellt wird, so kann wohl nichts dagegen eingewandt werden, daß dem religiösen Bewußtsein keine Lebenshemmung schlechterdings nur als Uebel, sondern immer zugleich als Reizmittel des Guten sich darstelle und daß also auch kein Grund vorliegt, das Uebel in die Abhängigkeit von Gott nicht mit aufzunehmen. Im Gegentheil es bewiese eine Unvollkommenheit des Selbstbewußtseins bei dieser einseitigen Betrachtungsweise stehen zu bleiben, ebenso wie es eine moralische Schwäche verrathen würde, das Unglück oder auch eine Sünde nur

als Uebel und nicht zugleich als Gut für die persönliche Fortentwicklung zu verwerthen.

Nur eines kennt Schleiermacher, was nur und allein Gut ist: die Intelligenz. Warum? Weil sie als Einheitstrieb die absolute Einheit in der gegensätzlichen Vielheit repräsentirt. Alles Andere ist Gut oder Uebel, je nachdem sich leicht oder schwer in dem allgemeinen Lebensfluß auflöst.

Es kann kein Zweifel darüber obwalten, daß wir in diesen Sätzen der unveränderten Weltanschauung der Schleiermacherschen Philosophie begegnen. Sie lassen sich nur auf ihrem Grunde verstehen. Das Uebel liegt ganz eigentlich in der gegensätzlichen Weltbewegung. Diese ist das Resultat des relativen Fürsichseins, der Vereinzelung aller Dinge, welche ihre Einheit nicht haben, sondern erstreben. Das Gute liegt allein in der auf Einheit tendirenden Aktivität der Vernunft. Es steht nicht nur in absoluter Abhängigkeit vom Absoluten, es ist geradezu sein innerweltliches Dasein; denn alle Aktivität steht unter dem unwiderstehlichen Impuls der absoluten Einheit, welche ihr Wesen in der Erscheinungswelt so gewiß durchsetzen muß, als sie ihre wahre Existenz, der Kern alles getheilten Seins ist. Es ist aber, wie schon bemerkt, hier zugleich wieder offenbar, wo der Grundmangel dieser Weltanschauung liegt. Sie kann das Uebel doch nicht in absolute Abhängigkeit von Gott stellen, weil es am Einzelnen haftet. Damit ist zugleich eingestanden, daß die Welt der Vielheiten und Gegensätze in dem absolut Einen doch ihren Grund nicht findet. Dieses Geständniß wird in seiner Bedeutung nicht durch die Phrase eines partiellen Nichtseins des Bösen, oder die Ausflucht, daß unser gegensätzliches und beschränktes Denken am Ende daran Schuld sei, wenn uns etwas als Uebel erscheint, was es doch nicht ist, aufgehoben. Im Gegentheil werden wir dadurch in unserer Ansicht nur bestärkt, daß einer Weltanschauung die empirische Welt zum bloßen Schein herabsinken muß, die nur ein wahres Sein kennt: die unendliche, gegensatzlose Einheit.

Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nimmt in seine allumfassende Bedingtheit auch die s. g. freien Ursachen auf. Es wäre unwahr und würde zerstört, wollte man der absoluten Determination Gottes nicht auch das unterstellen, was man Freiheit nennt. (§ 49.)

Die Freiheit ist nun aber Schleiermacher identisch mit der lebendigen Ursächlichkeit, vermöge welcher die einzelnen Dinge im Weltproceß nicht nur die Rolle von Durchgangspunkten einer Aktion, an

der sie selbst nicht participiren, spielen, sondern selbstthätig und anregend mit in diesen eingreifen. Nur da will Schleiermacher wirkliches Leben anerkennen, wo die Dinge nicht nur sich bewegen lassen, sondern selbst mitbewegen. Diese Fähigkeit hängt an ihrer selbständigen Realität, an ihrem relativen Fürsichsein. Nicht in dem Sinne als ob dieses die Ursache der freien Bewegung wäre. Alle Bewegung ist ja, wie wir früher sahen, nichts anderes als der die gegensätzliche Welt verbindende absolute Einheitsdrang. Letztes Subjekt aller Aktion ist eben das Absolute. Allein dieses Absolute erscheint eben nur in der endlichen Vielheit und sofern nun den Dingen der auf Einheit tendirende Weltproceß zum Bewußtsein kommt und sie sich mit Willen ihm anschließen und zu seinem Organ machen, kann man von Freiheit und Ursächlichkeit bei den Einzelwesen reden. Aber auch nur in diesem Sinne.

Nicht nur darin liegt der Grund, daß es keine absolute Freiheit für den Menschen insbesondere gibt, daß jede Handlung „immer schon gleich im Heraustreten durch anderwärts her Gegebenes mitbestimmt wird", sondern vor allem auch darin, „daß auch die freien Handlungen vermöge der schlechthinigen Abhängigkeit erfolgen". Da aber für Schleiermacher der Naturzusammenhang nichts anderes ist als die endliche Existenzform der absoluten Einheit, welche die endliche Vielheit zusammenhält, so fällt auch hier die Bedingtheit durch diesen und durch den in ihm offenbaren Gott zusammen. Will man hier von einer formalen Freiheit reden, so könnte man sie nur in der egoistischen Eigenschaft der Einzelwesen, welche ihr relatives Fürsichsein mißbrauchen, finden; hingegen besteht die reale Freiheit in nichts Anderem als in der bewußten und gewollten Hingabe an die absolute Determination, der alles gegensätzliche Fürsichsein zu harmonischem Alleinssein verbindenden unendlichen Einheit.

Auch auf dem Boden dieser Weltanschauung, welche die absolute Einheit als das Ding an sich der erscheinenden Vielheit auffaßt, gibt es Freiheit, aber diese Freiheit liegt im Grunde nur in dem Bewußtsein der absoluten Determination. Sowie es Gott gegenüber keinen Einfluß seitens der Geschöpfe, geschweige denn einen Widerstand gibt, weil die göttliche Determination physisch aufgefaßt wird, so gibt es eigentlich nur eine erlaubte Einwirkung der Dinge aufeinander: die Vernichtung ihres die Durchsetzung der absoluten Einheit fördernden Fürsichseins.

Auch hier tritt uns die Einseitigkeit des Systems gegenüber, das

eigentlich nur eine endliche Lebensbewegung kennt: das Bewußtsein. Es sind überall die Prämissen, welche so viele an sich sehr brauchbare Sätze des Systems unbrauchbar machen.

Uebrigens muß Schleiermacher vollkommen beigepflichtet werden, wenn er behauptet, daß sowohl der von Gott geordnete Naturzusammenhang; wie die durch ihn vermittelte göttliche Determination eine absolute Freiheit ausschließe.

Nicht nur, daß jede freie Handlung schon im Entstehen durch die Verhältnisse, in welche sie eintreten soll, bedingt ist, auch die Natur, aus der sie erwächst, haben wir uns nicht gegeben, finden wir vielmehr vor, und selbst die verwegenste Meinung über die Fähigkeit des Menschen, seine Natur umzugestalten, wird doch niemals behaupten, daß wir uns zu etwas anderem machen können, als wir sind.

Hingegen fehlen der Schleiermacherschen Weltanschauung die Prämissen, unter welchen die sittliche Freiheit allein denkbar ist. Sie liegen wesentlich in den Ideen der ethischen Geistigkeit und selbständigen Realität wie des Menschen, so Gottes. Da Schleiermachers Vorstellung von Gott und seiner Einwirkung auf die Welt zu sehr physisch bestimmt ist, geräth er auch an diesem Ort aus der Religionswissenschaft in die Naturphilosophie.

3. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Schleiermacher kann nach seinen Voraussetzungen keine Lehre von Gott aufstellen, sondern nur eine Lehre von der Religion, als der einzigen Art und Weise, wie wir Gott haben.[1]) Dagegen würde sich nun auch kaum etwas einwenden lassen, wenn dieser Gedanke durch seinen Religionsbegriff nicht noch einen ganz besonderen Sinn erhielte. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kommt nämlich nur dadurch zu Stande, daß Gott ganz und absolut in ihm ist. Die Absolutheit der Determination ist nur der Ausdruck des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, unter dem Gott und Welt durchweg beschrieben sind. Dieser Religionsbegriff ist aber, wie wir früher nachgewiesen haben, gar nicht Resultat erfahrungsmäßiger Untersuchung, sondern apriorischer Construktion. Müssen wir also im Allgemeinen dem Grundsatz beistimmen, daß es keine Wissenschaft von Gott geben könne, sondern nur eine Wissenschaft von der Art, wie wir Gott haben, d. h. von der Religion, so haben wir doch keinen Grund, die Consequenzen an-

[1]) Auch Dorner vermißt eine ausgebildetere Gotteslehre bei Schleiermacher. Vgl. Gesch. der protest. Theol. z. B. S. 809.

zuerkennen, welche ein so mangelhafter Religionsbegriff, wie der Schleiermachersche, aus diesem Urtheil folgert.

Dieser Religionsbegriff findet nämlich in sich keine Veranlassung, Gott als selbständige Realität zu denken; von ihm aus lassen sich deshalb auch keine Aussagen über Gott, sofern derselbe etwa von der Welt verschieden zu denken ist, gewinnen. Oder, um Schleiermacher nicht Unrecht zu thun: weil die absolute Einheit nur dadurch sich als der Kern der Welt kundbar macht, daß sie dieselbe absolut determinirt, so ist im Wesen der Religion auch das Wesen Gottes getroffen, und „da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl schon in dem früheren hinlänglich seinen Ausdruck gefunden hat, so ist nicht zu glauben, daß die Theorie von göttlichen Eigenschaften ursprünglich vom dogmatischen Interesse ausgegangen sei“.

Schleiermacher macht also in seiner Eigenschaftslehre eigentlich nur der dogmatischen Schule, die er reformiren wollte, eine Concession, wenn er in ihrer Terminologie „das Besondere in der Art das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf Gott zu beziehen“ beschreibt. Da der (nach unserem Dafürhalten construirte) Erfahrungsboden der religiösen Erkenntniß, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, unverändert bleibt, so dürfen wir nicht hoffen, in der Eigenschaftslehre „etwas Besonderes“ über Gott zu erfahren. Schleiermacher hat besonders zwei Gründe gegen dieselbe: einmal den spekulativen, die Einheit Gottes könne gefährdet und er selbst als etwas „Zusammengesetztes“ dargestellt werden; dann den religiösen, man könne über das Maß des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls hinausgehen, es könnten Verschiedenheiten in dies absolut eine Gefühl hineingetragen werden, „die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt“.

Wir sind heutzutage glücklich über das Vorurtheil einer absoluten Philosophie hinausgekommen. Wir werden dem philosophischen Dogma der absoluten Einheit nicht den Reichthum unserer religiösen Erfahrung anbequemen, oder gar im Ernst befürchten, die Einheit Gottes zu gefährden, wenn wir dem Reichthum seines allesdurchwaltenden Geistes, ohne ihn durch ein philosophisches Sieb erst hindurchgehen zu lassen, unsern Geist öffnen. Die Gründe, welche von dieser Seite gegen die Erkenntniß des einen göttlichen Wesens in der Verschiedenheit seiner Eigenschaften vorgebracht werden mögen, haben für uns keinen Werth. Denn es ist niemals einzusehen, wie die Einheit einer Existenz durch die Zerlegung in ihre besonderen Bestandtheile,

welche das discursive Denken vornehmen muß, um zur Erkenntniß des Ganzen zu kommen, gefährdet werden könne. Ja selbst, wenn man der Ansicht wäre, daß die verschiedenen Eigenschaften, in denen wir das Wesen Gottes allein zu erkennen vermögen, in ihm wirklich etwas Getrenntes und Reales seien, so würde auch dadurch die Einheit des Gotteswesens nicht alterirt, vorausgesetzt nur, daß dieselben keine unausgleichbaren Gegensätze bilden. Wir haben aber keine Veranlassung, die Einheit Gottes so ausschließlich zu betonen, wie es Schleiermacher, dem sie philosophisches Dogma ist, in dem er Gottes Wesen erschöpft glaubt, thut, wir haben vielmehr Grund, von den verschiedenen Momenten unseres religiösen Lebens, in welchen wir die Wirkungen Gottes zu besitzen glauben, auf verschiedene Momente im Gottesleben selbst zu schließen, wodurch uns ein viel wichtigeres religiöses Gut als die Einheit Gottes, nämlich seine Lebendigkeit nahe gerückt wird; und erst dann kann die Frage erwogen werden, ob diese Mannichfaltigkeit von Eigenschaften nicht die Einheit des Wesens und Willens Gottes gefährde.

Schleiermacher trifft wieder, was die Methode angeht, vollständig das Richtige, wenn er sagt: „wir dürfen keines von den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins vorbeigehen lassen, ohne die ihm entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen“. Aber man vergesse nicht: nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das in sich unveränderlich ist, offenbart das Absolute, ist seine Wirkung. Verschiedene Momente gibt es in ihm nicht. Diese verschiedenen Momente bezeichnen nur die Art, wie es sich mit dem Weltbewußtsein verbindet, nur die Form, in der es in der Welt erscheint. Aus diesen Momenten können wir für das Wesen Gottes gar nichts erschließen. Wir lernen aus ihnen nur „das Besondere“ in der Art, wie wir das religiöse Gefühl auf Gott beziehen, kennen. [1])

In der That einen resignirteren Standpunkt kann man in der Religionswissenschaft nicht einnehmen! Aber uns imponirt diese Resignation nicht. Sie ist Schleiermacher weder durch seine Erkenntnißlehre, noch durch die Natur der Objekte, auf welche er das Denken anwendet, geboten. Sie ist nichts als die kategorische Forderung seiner a priori feststehenden, zur Erklärung der Welt ganz unzuläng-

[1]) Die Unmöglichkeit, aus der absoluten Einheit die gegensätzliche Welt abzuleiten, wird allseitig anerkannt. Ob man in der Gotteslehre Schleiermachers mit Dorner die Durchführung der altdogmatischen Lehre von der Einfachheit Gottes zu erkennen habe (a. a. O. S. 811), lassen wir hier dahingestellt.

lichen Gottesidee. Wir haben früher darzuthun versucht, daß man in der Abhängigkeit immer nur die Form, in welcher wir die göttlichen Impulse aufnehmen, finden kann. Es ist die sittliche Macht dieser Impulse, welche die religiöse Abhängigkeit zu einer unwiderruflichen, wenn auch nicht undurchbrechlichen macht. Können wir diese Impulse nicht aus dem Umkreise unseres empirischen Lebens erklären, so sind wir darauf hingewiesen, ihre Ursache anderswo zu suchen. Sind diese Impulse von realer, umgestaltender und vielfach zwingender Kraft, so sind wir dazu gezwungen, ihre Ursache als eine reale Lebensgröße zu denken; denn der Begriff der Realität erschöpft sich in der Fähigkeit zu wirken. Sind diese Impulse verschiedener Art, so müssen wir auch auf verschiedene Lebensmomente, so müssen wir überhaupt auf ein bewegtes Leben der bedingenden Macht schließen. Steht unter ihnen der moralische oben an, so ergibt sich eben aus der heiligenden Kraft der verschiedenartigen Impulse, der heilige Wille und in ihm die Einheit des Wesens, an das wir glauben, weil wir ohne es unser bestes Leben nicht verstehen können.

Wir haben im religiösen Leben einen Erfahrungsboden für die Gotteserkenntniß. Diesen Erfahrungsboden lassen wir uns nicht durch irgend eine aprioristische, aus der Luft gegriffene Doktrin nivelliren. Wir untersuchen ihn mit den Erkenntnißmitteln und derjenigen Vorurtheilslosigkeit, die wir dem faktisch Gegebenen gegenüber haben müssen. Erkennen wir hier charakteristische Momente, (und das ist nicht nur die Abhängigkeit) welche als Wirkungen einer Realität, die nicht mit unserem Personleben zusammenfällt, aufgefaßt werden müssen, so wird uns Niemand die Frage verwehren dürfen, welcher Art sie in ihren Wirkungen erscheine. Jede Wissenschaft, die nicht bei dem simpeln Beschreiben der Erscheinungen stehen bleibt, ist darauf angewiesen, deren Wesen zu erschließen. Und sobald die Theologie nur auf ihrem Erfahrungsboden, der Religion, stehen bleibt, wird man ihr kein unloyales Verfahren vorwerfen können, wenn sie nach redlicher Prüfung der Tragweite unseres Erkenntnißvermögens, sich des Schlusses von der Wirkung auf die Ursache, als eines Mittels realer Erkenntniß bedient.

Auch Schleiermacher meint, was die Methode angehe, am besten mit dem Begriff der Ursächlichkeit auskommen zu können. Die via eminentiae und negationis behagen ihm schon um deswillen nicht, weil sie im Resultat auf dasselbe hinauskommen. Wir lehnen sie ab, weil sie das Erzeugniß einer philosophischen Richtung sind, welche

durch Begriffe ohne Erfahrungsgrund Realitäten construiren zu können gemeint hat. Aber auch Schleiermacher zeigt sich in Behandlung der via causalitatis noch als ein Anhänger der von Schopenhauer so unbarmherzig gegeißelten Philosopheme, welche mit dem logischen Erkenntnißgrund ohne Weiteres wie mit einer realen Ursache wirthschaften, wenn er die Eigenschaften Gottes „aus dem Begriff der Ursächlichkeit ableiten zu können" meint. Die merkwürdige dialektische Virtuosität seiner Terminologie gestattet ihm dann, die beiden Hauptforderungen, welche er an die göttliche Ursächlichkeit stellt, in den beiden anderen Methoden ausgesprochen zu finden, nämlich die „Unbeschränktheit der Produktivität" und die bloße Identität „der Verschiedenheiteu in Gott". Recht behält Schleiermacher, wenn er daran erinnert, daß man das Wesen aus den Wirkungen auch nicht adäquat und vollständig erkenne, und insoweit kann man seine Selbstbescheidung nur billigen, als er mit der Gotteserkenntniß nicht mehr erreicht wissen will, als sein Meister Kant mit der gesammten Welterkenntniß: das subjektive Wissen, um das, was man selbst erfährt, und kein objektives Wissen, um den Gegenstand, wie er an sich ist.

Schleiermacher will zwei Arten von göttlichen Eigenschaften unterscheiden: ursprüngliche, d. h. solche, welche nur der Reflex der schlechthinigen Abhängigkeit an sich sind, und abgeleitete, d. h. solche, welche das religiöse Gefühl, sofern es in die Form der Lust und Unlust sich kleidet, abspiegeln.

Diese Eintheilung trifft so ziemlich mit der in metaphysische und ethische Eigenschaften zusammen. Denn das rein absolute Abhängigkeitsgefühl spricht nach unserer Erklärung das schlechthinige Gesetztsein, im weiteren Sinne des Wortes, die Geschöpflichkeit der Welt aus, welche zu ihrer Erklärung die Eigenschaften der Allmacht und Ewigkeit insbesondere und weiter, sofern die geschöpfliche Abhängigkeit als eine dauernde unter der Form der Erhaltung beschrieben wird, die Allgegenwart, Allweisheit ꝛc. und endlich sofern dem Materiellen die sekundäre Stelle zugewiesen wurde, die absolute Geistigkeit Gottes fordere. [1]) Die Behandlung dieser Eigenschaften in der Religionswissenschaft hat die meisten Schwierigkeiten, da sie ihren Ursprung nicht in den eigentlichen und entscheidenden religiösen Erlebnissen finden, sondern in der aus ihnen hervorgehenden religiösen Reflexion; dagegen so viel ethische

---

[1]) Wie diese Geistigkeit nach dem System zu verstehen sei, haben wir andernorts erörtert. Vgl. die citirten Abhandlungen.

Momente im Menschenleben unter der Form unbedingter Abhängigkeit sich fixiren lassen, so viel Eigenschaften Gottes, in denen sie ihre Erklärung direkt suchen.

Es ist also zunächst die der absoluten Abhängigkeit entsprechende absolute Ursächlichkeit, welche Schleiermacher in den s. g. ursprünglichen Eigenschaften näher erläutern will.

„Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückweiset, kann nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhanges enthaltenen unterschieden, ihr also entgegengesetzt wird, auf der anderen Seite aber dem Umfange nach ihr gleichgesetzt wird.“ [1])

Schleiermacher geht überall von der Annahme aus, daß unser Selbstbewußtsein Repräsentant alles endlichen Seins sei, und daß also, was von ihm gelte, sich auch auf dieses beziehen müsse. Da nun unser Selbstbewußtsein in dem Wechsel von Leidentlichkeit und Thätigkeit den allgemeinen Naturzusammenhang darstellt, so bezieht sich die göttliche Ursächlichkeit, welche im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl unser empirisches Selbstbewußtsein bedingt, auch auf den gesammten Naturzusammenhang und ist also diesem „dem Umfange nach“ gleich. Das will Schleiermacher mit dem Begriff der Allmacht gesagt haben, durch den alles Endliche unter die göttliche Ursächlichkeit gestellt werde.

Dagegen ist die göttliche Ursächlichkeit der endlichen dadurch entgegengesetzt, daß sie jede Reaktion ausschließt. Jeder Wechsel ist damit aus ihr ausgeschlossen, sie determinirt absolut, d. h. zeitlos oder ewig.

Freilich meint Schleiermacher sogleich an diesen Eigenschaften die Behauptung bewähren zu können, daß sie, weil in sich identisch, in Gott nach ihren Differenzen nichts Reelles sein können. Nämlich eine zeitlose Determination könne gar nicht gedacht werden, ohne Beziehung auf die Gesammtheit des Seienden, und umgekehrt würde sich die Ursächlichkeit Gottes gar nicht auf die ganze Welt in gleicher Weise beziehen können, wenn sie nicht der Art nach von aller irdischen Ursächlichkeit verschieden wäre. Von den Prämissen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aus vollkommen richtig! Wir haben uns ja früher überzeugt, wie dasselbe nichts anderes sei, als das mißgeborene Kind der Begattung der Idee der Unendlichkeit mit der Idee der absoluten Einheit. Kein Wunder, daß das Kind also auch hier seine Eltern nicht verläugnet!

[1]) Glbnsl. § 51.

Die Begriffe des Zeitlichen und des Gegensätzlichen fallen für Schleiermacher zusammen. Gäbe es nichts Einzelnes in der Welt, so wäre auch keine Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen, so wäre keine Zeitlichkeit da. Diese muß von Gott fern gehalten werden, weil sie den Wechsel und den Gegensatz in sich einschließt. Es ist sehr charakteristisch, daß Schleiermacher zur Bezeichnung der Art der göttlichen Ursächlichkeit gerade den Begriff der Ewigkeit wählt und in dem der Allmacht nur das Allumfassende der zeitlosen absoluten Determination ausgesprochen wissen will. Die Ewigkeit sucht ihre Ergänzung in der Allgegenwart, welcher Begriff die Raumlosigkeit der göttlichen Ursächlichkeit bezeichnen soll. Ebenso soll der Begriff der Allmacht durch den der Allwissenheit ergänzt werden, damit die göttliche Ursächlichkeit nicht nach Art der todten Kräfte gedacht werde, sondern, da das Bewußtsein höchste Form des Lebens ist, als lebendige Kraft.

Die Deutung, welche Schleiermacher den genannten Eigenschaften vorläufig gibt, wird uns nicht auffallend sein, wenn wir sie des Näheren auf ihre Entstehung aus der Religion der schlechthinigen Abhängigkeit ansehen.

Da der absolute Charakter des religiösen Abhängigkeitsgefühls jeden Wechsel ausschließt und auf eine unendlich absolute Ursächlichkeit schließen läßt, so muß Schleiermacher vor Allem die Begriffe der Zeit und des Raumes von Gott fern halten. Das geschieht durch die Definitionen der göttlichen Ursächlichkeit als einer ewigen und allgegenwärtigen. Mit dem Begriff der Ewigkeit wird die göttliche Ursächlichkeit als eine solche beschrieben, „die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst schlechthin bedingt".

Schleiermacher trennt sich bekanntlich auch darin von seinem berühmten Lehrer Kant, daß er Zeit und Raum nicht wie dieser als bloße subjektive Vorstellungsformen, sondern als den Dingen selbst anhaftende Existenzformen beurtheilt. Ihm ist die empirische Welt mit dem Begriff der Gegensätzlichkeit und Wechselwirkung erklärt. Beide weisen auf die Einzelgestaltungen zurück, deren besondere Existenz geradezu die räumliche Daseinsform fordert, deren gegenseitige Einwirkung den irdischen Lebensproceß in die Form des zeitlichen Miteinander und Nacheinander nöthigt.[1]) Weil aber Zeit und Raum die Vielheit einzelner Gestalten und die Wechselwirkung ihres gemeinsamen Lebens zur Voraussetzung haben, müssen sie auf das strengste von

[1]) Diesen Gedanken, den Schleiermacher eigentlich nur errathen läßt, empfehlen wir der Philosophie zur näheren Erwägung.

dem Gott, dessen Wesen die unendliche Einheit ist, fern gehalten werden. Das fordert das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, diese einzige und maßgebende Offenbarung des Absoluten in der Welt.

Darnach muß der Ausdruck verstanden werden, welcher die Zeit selbst, als die Existenzform der Wechselwirkung des Vielen, unter die göttliche Ursächlichkeit stellt. Aber wir müssen gleich daran erinnern, so wenig die Schleiermachersche Philosophie sich fähig erweist, das Viele aus dem Einen zu erklären, so wenig erweist sich die Ewigkeit, welche mit der absoluten Einheit der göttlichen Kraft identisch ist, fähig, die Zeitlichkeit und ihren Wechsel zu determiniren.

Da Schleiermacher unter der Ewigkeit faktisch nichts anderes versteht, so kann er sich von hier aus ebensogut mit dem Gedanken eines Anfangs der Welt, wie mit dem einer ewigen Welt vertraut machen. Es handelt sich ja nur darum, die absolute Einheit der göttlichen Kraft aufrecht zu erhalten. Das jetzt Entstehende wird auch von Gott, obwohl in der Zeit entstanden, „auf ewige Weise“ bewirkt. Schleiermacher erinnert zur Verdeutlichung dieses Begriffs an das Ich „als beharrlichen Grund aller wechselnden Gemüthserscheinungen“. Aber wir müssen gestehen, daß damit eigentlich nichts gesagt ist, denn das Ich ist doch in allen Gemüthserscheinungen selbst vorhanden, es erlebt sie selbst, und wenn uns unser Selbstbewußtsein zehnmal versichert, daß wir in allem Wechsel unserer Entwicklung noch dieselben geblieben sind, so versichert es uns doch auch, daß wir Andere geworden sind. Für eine Ewigkeit, die nichts ist, als der Ausdruck der Absolutheit der Weltabhängigkeit, gibt es so wenig ein Analogon in der Welt, als diese Absolutheit selbst anderswo existirt, als höchstens in der Phantasie einer absoluten Philosophie.

Die Unveränderlichkeit Gottes kann demnach als ein Warnungsruf gelten, daß ja „keine fromme Gemüthserregung so gedeutet, und keine Aussage von Gott so verstanden werde, daß dabei irgend ein Wechsel in Gott müsse vorausgesetzt werden“.

Wir behalten uns unser Urtheil zunächst noch vor und sehen zuerst zu, wie Schleiermacher mit der Allgegenwart Gottes fertig wird.

Der Gegensatz zwischen dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl und dem theilweisigen, gleichviel ob Abhängigkeits- oder Freiheitsgefühl, welches gleich sehr räumlich und zeitlich ist, schließt eben dieses in sich ein, daß die göttliche Ursächlichkeit ebensowenig räumlich wie zeitlich sein kann. Vielmehr kann mit der Allgegenwart Got-

tes auch nur dieses gemeint sein, daß er „mit allem Räumlichen auch den Raum selbst“ absolut bedingt. Ganz folgerichtig! denn wenn Zeit und Raum nichts sind als die empirischen Existenzformen der Dinge, so muß die absolute Causalität, die sich auf Form und Inhalt der Welt beziehen soll, auch auf den Raum bezogen werden.

Es ist merkwürdig, wie sorgfältig der Grundgedanke des Schleiermacherschen Systems überall durchgeführt wird. Wir können in allen genannten Bestimmungen nur seine Ausführung im Detail finden und sind versucht, — ein Beweis dafür, daß es nur ein Grundgedanke ist, der sich überall durcharbeitet — am Ende jedes Abschnitts unsere Elementarkritik zu wiederholen. Sehr natürlich, da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Quelle und Maß aller Aufklärungen über den in ihm offenbaren Gott bleibt.

Mit Recht hebt Schleiermacher hervor, daß das religiöse Interesse vielmehr an dem Gedanken der Allgegenwart als der abstrakten Ewigkeit hänge. Aber das Bedürfniß in jeder Weltwirkung „die Kraft des Höchsten“ selbst zu finden, wird doch sofort wieder durch die doktrinäre Mahnung in sehr bestimmte Grenzen gewiesen, diese Kraft Gottes ja nicht an einem einzelnen oder an einem Ort mehr als an dem andern zu suchen. Dabei bleibt nun freilich die stufenmäßige Steigerung des allnahen Gottesgeistes von der Erde bis zum Menschen, vom Verbrecher bis zum Frommen unerklärt. Denn man darf Gott nicht mehr bei dem Einen als bei dem Anderen denken. Von demselben Gesichtspunkt aus, daß die absolute Einheit der göttlichen Ursächlichkeit nicht zerstört werden dürfe, verwahrt sich Schleiermacher gegen eine Unterscheidung von einer ruhenden und wirksamen Allgegenwart Gottes, weil sie den Gegensatz in das gegensatzlose Sein Gottes hineintragen würde. Hier ist sehr deutlich wie die sittliche Entwicklung und jede fortschreitende Lebensbewegung, sofern sie unter dem Impuls des schöpferischen Ideals gedacht werden müssen, gänzlich unerklärt bleibt und zum leeren Schein wird, wenn Gott nicht selbst als ein Lebendiger und lebendig in die Weltentwicklung Eingreifender geglaubt wird. Es ist aber eine unerträgliche Tyrannei, welche hier eine einzige kahle Idee von absoluter Einheit, das Spiegelbild der philosophischen Phantasie, über die lebendige Wirklichkeit sich anmaßt. Wenn Schleiermacher nicht den festen Glauben gehabt hätte, in seinem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl wirklich eine Erfahrungsgröße zu besitzen, so bliebe es rein unverständlich, wie er gegen die große Täuschung seines Systems, das Gott aus der wirklichen Welt verstehen will, während

eine erfundene Gottesidee die wirkliche Welt nach ein paar armseligen doktrinären Schablonen zurechtstutzt, blind bleiben konnte. Seitdem wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als den Niederschlag seiner absoluten Gottesidee verstehen gelernt haben, müssen wir uns aber vorbehalten, an seiner Erfahrungswahrheit zu zweifeln und werden uns um so ernstlicher bemühen, erst die Religion selbst recht gründlich zu verstehen, ehe wir aus ihr das verborgene Wesen Gottes ahnungsweise erschließen.

Was nun aber die Behandlung der genannten Eigenschaften der Ewigkeit und Allgegenwart angeht, die Schleiermacher vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus gar nicht anders deuten konnte, als er sie gedeutet hat, so glauben wir gar nicht, daß das religiöse Bewußtsein bei ihrem Aussprechen das philosophische Interesse im Hintergrund hatte, Raum und Zeit von Gott fern zu halten. Freilich sind beide Eigenschaften nicht direkter Ausdruck einer religiösen Erfahrung, sondern Resultat religiöser Reflexion. Wenn von Gott die Zeitlichkeit ferne gehalten wird, so bedeutet sie dann zumeist so viel wie Vergänglichkeit. Der Gedanke der Unvergänglichkeit Gottes hat aber wie die meisten Eigenschaftsbegriffe eine doppelte Wurzel in der Erfahrung: die physische Abhängigkeit (Geschöpflichkeit) und die ethische Abhängigkeit (Gewissen). Die letztere erleben wir am unmittelbarsten, ja wir leben in ihr, und so entwickelt sich von hier aus zuerst das Postulat, daß das lebendige Ideal des Heiligen, das uns als das allein Werthvolle und zur Existenz Berechtigte sich aufnöthigt, nicht in die Vergänglichkeit des Irdischen und Unvollkommenen, dem es überlegen ist, hineingezogen werden dürfe. Nichts ist natürlicher als der Schluß, daß das, was sich uns als das allein und absolut Seinsollende ankündigt, auch selbst absolut d. h. ewig existirt. Ein Schluß, welcher durch die Beobachtung unterstützt wird, daß die Jahrtausende hindurch die Welt unter der Leitung desselben machtvollen Gesetzes des Guten, das sich eben in seiner Machtwirkung als eine selbständige vernünftige Realität ankündigt, wie verschieden und verkehrt sie auch das „Du sollst" gedeutet haben mag, gestanden hat. Aber wir nehmen keinen Anstand, auch die andere Wurzel dieses Gedankens, welche in unserer auf die gesammte Welt übertragenen Geschöpflichkeit liegt, anzuerkennen. Kann sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl mit einer der Welt immanenten, in physischer Determination wirkenden göttlichen Ursächlichkeit zufrieden geben, so fordert die in dem Gedanken der Geschöpflichkeit gegebene Erklärung unserer physischen Abhängigkeit die

Selbstständigkeit der Weltursache, und es ist von hier aus kein Sprung in das leere Nichts, wenn Gott auch in dem Sinne ewig gedacht wird, daß er, der Schöpfer der Welt, nicht nur unabhängig von ihr, sondern auch vor ihr existirt haben müsse, obwohl wir gerne zugestehen, daß sich das religiöse Interesse mit der voranstehenden, erfahrungsmäßigen Erklärung der Ewigkeit begnügen könne.

Auch die Allgegenwart ist nur Ausdruck der allgemeinen Erfahrung von der Universalität der religiösen Wirkungen in der Welt. Es ist gar nicht der Wunsch, die Vorstellung des Räumlichen von Gott fern zu halten, es ist die Gewißheit, die an allen Enden der Erde sich ausspricht, Gott überall zu haben, die sich in ihm über sich selbst aufklärt. So gewiß aber diese Wirkungen so mannichfaltig sind wie das Leben selbst, in das sie hineinfallen und das sie jetzt unter den Donner des göttlichen Gerichts und dann in den Sonnenschein seiner Gnade stellen, so gewiß haben wir keinen Grund, von einer Allgegenwart Gottes zu reden, die jedes lebendige Eingehen Gottes in die menschliche Entwicklung illusorisch machen würde.

Freilich werden diese Eigenschaftsbegriffe, in welchen das religiöse Leben eine Aufklärung über sich selbst sucht, um sie dann vermittelst der so entstehenden Weltanschauung in die Welt überhaupt hineinzutragen, einer weiteren wissenschaftlichen Bearbeitung zu unterziehen sein. Aber dieselbe wird nur in dem Maß darauf Anspruch machen können, Wahrheit zu geben, als sie sich darauf beschränkt, die entsprechende Wirklichkeit zu erklären und als sie die Schranken unseres Denkens genau berücksichtigt.

Dabei spielt nun allerdings die Zeit- und Raumvorstellung eine wichtige Rolle. Nicht insofern, als ob unter allen Umständen die Darstellung einer zeitlichen und räumlichen Ausdehnung das göttliche Wesen verunreinigte, sondern insofern, als dieselbe uns zuerst an die ganz unabweisbare Wahrheit erinnert, daß wir Alles nur durch eine Brille erkennen, von der wir nicht wissen, ob sie ebenso gut auf andere, wie auf unsere Nasen paßt.

Schleiermacher theilt aber gar nicht die Befürchtung Kants, daß Zeit und Raum nur subjektive Formen der Anschauung sind und es fraglich bleibt, ob sie auch etwas Objektives an den Dingen bedeuten. Er ist der letzteren Meinung, weil er sich die Einzelgestaltung nicht anders denn in Zeit und Raum erklären kann, und gerade um deswillen, weil diese Vorstellungen den für sein Absolutes todbringenden Gedanken der Gegensätzlichkeit in sich tragen, beschäftigen sich seine

Erklärungen über Ewigkeit und Allgegenwart Gottes eigentlich nur damit, Begriffe vom Absoluten fern zu halten, welche seine unendliche Einheit bedrohen könnten.

Nun uns ist mit der absoluten Einheit nicht das Gotteswesen, das wir in der Religion offenbar finden, erschöpft, und wie es sich auch mit der Objektivität von Raum und Zeit verhalten mag, jedenfalls steht so viel fest, daß wir so wenig Gott wie die Welt außer in diesen Anschauungsformen erkennen. Ob diese Formen auf beide wirklich anwendbar sind, wird keine Wissenschaft, die an sie gebunden bleibt, je entscheiden. Das ist einfach Glaubenssache. Aber wir sehen nicht ein, wie durch unsere zeitlich-räumliche Betrachtungsweise das Wesen der zu erkennenden Objekte verändert werden solle. Das sachliche Correlat zu dem Zeitbegriff ist die Entwicklung, zu dem Raumbegriff die Ausdehnung. Unsere gesammte lebensvolle Weltanschauung gestattet uns aber gar keine andere Annahme, als daß Entwicklung und Ausdehnung (mit einem Wort das Leben) durch reale qualitative Impulse, die dem Wesen der Dinge eingeboren sind, sich vollziehen und gewiß nicht nur ein durch unsere räumlich-zeitliche Betrachtungsweise hervorgerufener Schein sind.

Wenn uns nun die Mannichfaltigkeit und der Wechsel der religiösen Erfahrungen dazu nöthigen, auch in Gott, ihrer Ursache, eine Bewegung und veränderliche Stellung zu uns anzunehmen, so kann uns kein Dogma von absoluter Einheit davon abhalten. Freilich wissen wir sehr wohl, daß alle unsere Aussagen über Gott aus seinen mit ihm nicht identischen Wirkungen erschlossen sind, und daß es für uns über sein an sich seiendes Wesen nichts gibt, als Ahnungen und Vermuthungen. Aber gerade durch die Ableitung aus der religiösen Erfahrung (der Offenbarung Gottes im allgemeinen Sinne des Wortes) werden uns diese Eigenschaftsbegriffe zu Glaubenssätzen, in welchen sich unser religiöses Leben vollendet, indem es in der von ihnen gebildeten Glaubensansicht zum Selbstbewußtsein kommt.

Gerade die s. g. metaphysischen (nach Schleiermacher ursprünglichen) Eigenschaften Gottes werden zu ganz leeren und sinnlosen Abstraktionen, wo sie nicht den Contakt mit der religiösen Erfahrung, die sie erklären sollen, festhalten.

Die Behandlung des Begriffes der göttlichen Allmacht macht es vollständig klar, daß Schleiermacher die in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl niedergelegte Gottesidee auch in der Glaubenslehre entschieden aufrecht erhält.

Der Begriff Allmacht umfaßt nämlich nach Schleiermacher ein doppeltes: einmal, daß der ganze Naturzusammenhang in der absoluten Ursächlichkeit gegründet ist, dann weiter, daß die ganze Ursächlichkeit Gottes im Naturzusammenhang wirklich und völlig zur Darstellung kommt.

Man glaubt sich hier in die Dialektik versetzt und hört die dort so oft wiederholte Versicherung, daß Gott nicht ohne die Welt und die Welt nicht ohne Gott gedacht werden könne.

Das „Grundgefühl der Frömmigkeit“ würde aufgehoben, wollte man annehmen, daß sich die göttliche Ursächlichkeit auf ein einzelnes Ding bezöge, oder gar in der Weise bezöge, daß ihr bedingender Einfluß zu einer Zeit eintreten und zu einer anderen wieder aufhören könne. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kam ja nur dadurch zu Stande, daß wir uns über unser besonderes Sein zum allgemeinen erhuben.[1]) Eine absolute Causalität gibt es überhaupt nur für die Totalität, so gewiß der einzige Weg zu ihrer Erfahrung die unendliche Ausdehnung des Selbstbewußtseins ist. Eine Einwirkung auf ein Einzelnes würde Gott selbst vereinzelnen, eine theilweisige Einwirkung auf die Welt würde ihn, den absolut Einen, in Stücke theilen.

Der Satz: es gibt nichts in der Welt, das nicht von Gott absolut causirt wäre, beruht bei Schleiermacher auf einer doppelten Voraussetzung, welche im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich realisirt hat. Weil alles Gegensätzliche im Naturzusammenhang seinem Wesen nach doch eines ist, was seine Tendenz auf Einheit verräth, muß für Alles dieselbe Causalität gesucht, muß Alles derselben Ursächlichkeit unterstellt werden. Und weil das absolut Bedingende schlechterdings nirgends anders zu finden ist, als in der Welt, weil seine Causalität als eine absolute, d. h. nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung, determinirende gedacht ist, deshalb muß sich seine Ursächlichkeit ganz in der Welt erschöpfen. Mit andern Worten: die Allmacht ist Schleiermacher nichts anderes, als die absolute Bedingtheit alles Vielen durch eine demselben als sein wahres Wesen zu Grunde liegende Einheit. Alles wird als Einzelnes ganz durch den Naturzusammenhang gebildet, „so daß Jedes durch Alles

---

[1]) Der philosophische Hintergrund der oft betonten Gemeinschaftlichkeit aller geistigen und insbesondere religiösen Lebensbewegung, ein Gedanke in dessen Geltendmachung Ritschl Schleiermachers Hauptverdienst erkennt. Vgl. die christl. Lehre von der Rechtfertigung rc. z. B. S. 468 ff.

besteht, und Alles ganz durch die göttliche Allmacht, so daß Alles ungetheilt durch Eines besteht".

Schleiermacher hat ganz Recht, wenn er die Unmöglichkeit von Aussagen über Gott betont, welche nicht der religiösen Erfahrung entstammen und diese erklären wollen. Aber wenn er den Allmachtsbegriff nur auf die Abhängigkeit der Welt bezieht und die Frage, wie Gott durch denselben vorgestellt werde, abweist, so ist dies nicht nur als wissenschaftliche Bescheidung zu beurtheilen, sondern als nothwendiges Resultat der im religiösen Gefühl ausgeprägten Vorstellung von Gott und Welt, welche eine andere Auffassung des Verhältnisses beider als die von Wesen und Erscheinung nicht zuläßt.

Sehr deutlich tritt der pantheistische Charakter der Gottesidee Schleiermachers in der Erörterung hervor, ob es für Gott einen Unterschied des Möglichen und Wirklichen gebe. Von dieser scholastischen Unterscheidung halten wir freilich ebensoviel, wie von manch' anderer altehrwürdigen theologischen Naseweisheit, welche dem lieben Gott durch allerlei artige Worte den modus vivendi festzustellen beliebt hat. Aber die Gründe, aus denen Schleiermacher sie ablehnt, sind für die Auffassung seiner Gottesidee wichtig.

Schleiermacher erkennt an, daß in der Welt nicht alles wirklich wird, was möglich wäre. So repräsentiren z. B. die Individuen einer Gattung nicht alles, was in der Idee der Gattung liegt, geschweige denn, daß jedes Einzelne sie ganz darstellte. „Aber in Beziehung auf Gott ist ein solcher Unterschied zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen nicht vorhanden; sondern in ihm ist ursprünglich die Gattung als die Gesammtheit aller ihrer Einzelwesen und diese sind mit ihrem Ort in der Gattung zugleich gesetzt und begründet, so daß, was hierdurch nicht wirklich wird, in Beziehung auf ihn auch nicht möglich ist." Deutlicher kann Schleiermacher sich nicht ausdrücken. Die Welt ist die einzige Wirklichkeit, die wir haben. Diese Welt ist ihrem einheitlichen Wesen nach in Gott begründet. Oder ihr transcendentes einheitliches Wesen heißt Gott. Für Gott gibt es also gar keine Möglichkeit als die Weltwirklichkeit, da er nur in der Welt existirt. Schleiermacher verwirft aber die angeführte Differenz auch aus dem Grunde, weil, wenn Gott etwas möglich wäre, was er nicht verwirklichte, dies nur durch eine „Selbstbeschränkung der Allmacht" geschehen könne. Das wäre aber für ihn eine contradictio in adjecto. Denn die Voraussetzung der Allmacht ist die unendliche Totalität der in der absoluten Einheit festgehaltenen vielen Welt.

Wird die Weltabhängigkeit absolut gedacht und kann diese Absolutheit im Schleiermacherschen Sinne nur nach Maßgabe des Verhältnisses von Wesen und Erscheinung verstanden werden, so ist es nur eine unausbleibliche Consequenz dieser Auffassung der empirischen Abhängigkeit, wenn die transcendente Causalität gleichfalls in dieser Weise als eine absolute ausgeführt wird. Da aber der Weg zur Erfahrung der absoluten Abhängigkeit die Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Seinsbewußtsein war, so ergibt sich aus der gleichmäßigen Bedingtheit alles erscheinenden Vielen die absolute Einheit des causirenden Transcendenten.

Jeder Gegensatz, der demgemäß in das Absolute eingetragen würde, wäre eine Zerstörung der allein glaubwürdigen Aussagen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls über die absolute Einheit der in ihm offenbaren Gottheit.

Ebensowenig wie es in Gott einen Unterschied von möglich und wirklich geben kann, darf in Beziehung auf ihn von einem Gegensatz des Wollens und Könnens, der unmittelbaren und mittelbaren Wirksamkeit, des bedingten und schlechthinigen oder des freien und nothwendigen Willens geredet werden. Ueber das Alles sagt uns das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gar nichts. Im Gegentheil, es verbietet uns, in Gott irgend einen Gegensatz zu denken, denn woher käme seine Absolutheit, wenn Gott nicht absolute Einheit wäre?

So treffend auch vielfach Schleiermachers Kritik über die genannten scholastischen Definitionen der göttlichen Allmacht ist, so fehlt ihr doch das eigentliche Verständniß derselben.

Von seinen Voraussetzungen aus kann Schleiermacher, ohne das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, diese einzige Quelle seiner theologischen Erkenntniß, preiszugeben, die göttliche Allmacht nicht anders auffassen als eine physische Omnipotenz, die so gewiß Alles bedingt und sich in ihrer bedingenden Kraft völlig in der Welt erschöpft, als die ihr zu Grunde liegende Substanz nichts anderes ist, als das transcendente Wesen der erscheinenden Welt. Die Allmacht ist nichts anderes, als das Correlat zu der Absolutheit der Abhängigkeit. Sie wird auf keinem andern Wege gefunden, als durch Reflexion über dieselbe.

Der Erfahrungsboden, aus welchem aber die christliche Idee der göttlichen Allmacht erwächst, ist wohl auch die Weltabhängigkeit, aber eine Abhängigkeit, die nicht durch das Attribut absolut philosophisch construirt, sondern durch den Begriff Geschöpflichkeit erfahrungsmäßig näher erklärt wird.

Während Schleiermacher mit diesem Begriff die „ewige“ Abhängigkeit der Welt näher beschreiben will, sucht das christliche Interesse in ihm zunächst nur die Erklärung der Schöpfung selbst, gar nicht der fortgesetzten erhaltenden Einwirkung Gottes. Freilich begegnen uns bei der Definition der zunächst aus diesem Interesse verstandenen Allmacht dieselben Schwierigkeiten, wie bei der des Begriffes Schöpfung. Beide Begriffe lassen sich aus der unmittelbaren religiösen Erfahrung, welche nicht nur eine persönliche Freiheit des Menschen, sondern auch eine relative Selbständigkeit der Welt kennt, nicht erheben. Sie sind Resultat unserer religiösen Reflexion über die erste Entstehung des endlichen Seins. Freilich Resultate, die sich insofern mit unserer unmittelbaren religiösen Erfahrung berühren, als uns diese nicht nur von einer permanenten Abhängigkeit, sondern auch einem Anfang unseres Lebens berichtet. [1])

Es ist aber gerade die von Schleiermacher so gänzlich vernachlässigte Erfahrung von der Freiheit des persönlichen Lebens, von dem Selbstzweck der Weltdinge und der individuellen Selbständigkeit ihrer Lebensbewegung im Zusammenhang des Ganzen, welche uns veranlaßt, nicht nur von einer „absoluten Abhängigkeit“, sondern von einer „Geschöpflichkeit“ der Welt zu reden. Unsere Existenz ist uns gegeben, wir finden sie vor. Und zwar eine volle, abgerundete, selbständige Existenz, die sich gar nicht als Emanation einer anderen, mag sie Gott oder Welt heißen, erklärt. Die Selbständigkeit der gegebenen Existenz übertragen wir auf alle Weltdinge, die sich bis auf den armseligsten Wurm eine absolute Determination verbitten und überall Regungen der eigensinnigen Selbständigkeit zeigen. Dieses Gesetztsein selbständiger, individueller Existenzen, denen mit ihrer Natur ihre Entwicklung bezeichnet, aber nicht aufoktroirt ist, wie die Thatsache ihres Daseins selbst, bezeichnen wir mit dem Ausdruck Schöpfung. Und eben dieses erste Gesetztsein sucht seine Erklärung in einer Schaffenskraft, die wir Allmacht nennen, und die ebensogewiß wie die relative Freiheit der Welt, die gänzliche Unabhängigkeit des Schöpfers verbürgen soll; dagegen würden wir die von uns Allen fortdauernd erfahrene Abhängigkeit von Gott, so wenig sie uns als eine „absolute“ zum Bewußtsein kommt, niemals in dem Begriff der Allmacht ausreichend erklärt finden.

---

[1]) Ein Anfang der freilich mit der physischen Weltentstehung, von der wir keinerlei religiöse Erfahrung haben, nicht identisch gedacht werden darf.

Daß Schleiermacher die Allmacht als Ausdruck der fortgesetzten Einwirkung Gottes auf die Welt meint, ist ein ganz eklatanter Beweis für die Richtigkeit unserer Auffassung seiner Gottesidee, die ihm gar nichts anderes, als das transcendente einheitliche Wesen der Welt bezeichnet, in dem die empirische Vielheit der erscheinenden Welt mit derselben physischen Nothwendigkeit festgehalten wird, wie die tausend Sonnenstrahlen an der einen Sonne.

Es fragt sich, ob die letzte aus dem gleichseienden Wesen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls erhobene göttliche Eigenschaft, die Allwissenheit, über die bisherigen Definitionen, welche das Maß der philosophischen Gotteslehre Schleiermachers nicht überschreiten, uns zu einer befriedigenderen Gotteserkenntniß hinausführe.[1])

Das scheint fast so, wenn wir die Erklärung lesen: „Die Allwissenheit ist zu denken als die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht."

Allein diese Erklärung, welche an eine qualitative Scheidung von Geist und Materie anklingt, wird sofort modificirt durch die Bestimmung dieser Geistigkeit als „schlechthiniger Lebendigkeit". Gar nicht soll damit etwas, was wir „in dem uns gegebenen Sein als Geist" bezeichnen, gemeint werden.

Ausdrücklich werden deshalb alle Bestimmungen über die göttliche Allwissenheit zurückgewiesen, welche die Unvollkommenheiten (d. h. die Gegensätzlichkeit) des menschlichen Bewußtseins auf Gott übertragen. Der Unterschied des „betrachtenden und des zwecksetzenden Denkens", (welch letzteres schon der Dialektik identisch ist mit dem Wollen) der Empfänglichkeit und Aktivität, muß von Gott so gewiß fern gehalten werden, als er seine absolute Einheit aufheben würde. Auch zwischen „Ausführen und Beschließen", „wobei die Zweckbegriffe ideal blieben", darf in Gott kein Gegensatz gemacht werden, „indem sonst die göttliche Allmacht sich im endlichen Sein nicht vollkommen darstellen würde. Aus der Identität „des göttlichen Wissens mit der göttlichen Produktivität" folgt dann weiter die Identität von Allwissenheit und Allweisheit. Denn die letztere bezeichnet als Inbegriff der göttlichen Zweckgedanken ebensosehr wie die Allwissenheit nur die Lebendigkeit der göttlichen Ursächlichkeit. Gott weiß alles, was

---

[1]) Vrgl. Glbnsl. § 55.

ist und alles, was Gott weiß, ist. Denn was Gott weiß, will er auch und was er will, das ist auch. Es gibt in der absoluten Einheit keinen Gegensatz von wissen, wollen und können.

Es ist der Gedanke der Unveränderlichkeit oder Einheit Gottes, welcher verbietet, das göttliche Wesen nach Analogie des menschlichen zu denken. Gott würde in die irdische Entwicklung herabgezogen, wenn er etwas eher wüßte, als er es thäte, oder in den Widerspruch, wenn er etwas wüßte, ohne es zu thun. Es ist die göttliche Vollkommenheit, daß Gott nichts weiß, ohne es zu wirken, daß sein Wissen zugleich seine Thätigkeit ist.

Nur bei Beantwortung der Frage, ob denn das göttliche Vorherwissen, wenn es doch zugleich als Thätigkeit gefaßt werden müsse, die Freiheit nicht aufhebe, streift Schleiermacher an den Anthropomorphismus. Er erinnert mit vollem Recht daran, wie nicht der Mensch frei sei, der nicht vorher weiß, was er zu thun hat, sondern gerade nur der, welcher nach bestimmten feststehenden Grundsätzen handelt. Aber der Schluß: „also kann auch das göttliche Vorherwissen die Freiheit nicht gefährden", scheint uns denn doch von seinen Prämissen aus etwas allzukühn. Doch findet er seine Erklärung mit allen übrigen Bestimmungen, wenn wir uns nunmehr über die Genesis dieser Urtheile klar zu werden suchen.

Der Kenner der Schleiermacherschen Philosophie wird keinen Zweifel darüber haben, daß wir auch in diesen Ausführungen nur die Consequenzen oder sogar die einfachere Wiederholung der dort aufgestellten Grundgedanken vor uns haben. Sie sind schlechterdings nicht zu verstehen, ohne die zugrundeliegenden dialektischen Voraussetzungen. Das fällt vor allen Dingen auf angesichts der Erklärung, daß die göttliche Allwissenheit nichts Anderes bezeichnen könne, als die Geistigkeit oder schlechthinige Lebendigkeit der göttlichen Causalität.

Die Definition von Geist, welche wir in der Schleiermacherschen Philosophie finden, läßt diesen Begriff uns als einen doppelsinnigen erkennen. Der Geist als Position heißt dort im Gegensatz zu der Vielheit des Materiellen Einheit, als Funktion Thätigkeit. Der Geist in der Welt ist Schleiermacher die verbindende Thätigkeitsform des einheitlichen Absoluten. Daraus erklärt sich uns, daß Schleiermacher im Denken überall die eigentliche Aktivität finden wollte. Allein hier, wo es sich nicht um die empirische Daseinsform, sondern um das absolute Wesen des Geistes handelt, kann Schleiermacher in ihm nichts vom irdischen Bewußtsein oder dem empirischen Denken

Aehnliches in Gott brauchen, die Allwissenheit oder Geistigkeit Gottes bedeutet ihm darum nur die absolute Lebendigkeit seiner Causalität.

Schon früher hat er sich dagegen verwahrt, daß die göttliche Causalität nach Art „der todten Kräfte“ gedacht werde. Die lebendige Kraft ist ihm eben das Geistige, ohne daß er der unverstandenen und unnützen Materie gegenüber eine andere Erklärung für dasselbe wieder fände, als die in dem Begriff der Aktivität gelegene. Für das Absolute, welches durch die Lebendigkeit seiner Causalität die empirische Welt festhält, bleibt also auch hier nur die Definition „absolute Einheit“ übrig. Fragt man sich aber näher, was denn eigentlich für das Subjekt der absoluten Causalität, welche wir dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, als einzig neue und doch nur formale, Bezeichnung des göttlichen Seins bis dahin entnehmen durften, als Wesensbestimmung übrig bleibe, da doch die absolute Einheit auch nur ein abstrakt-formaler Begriff ist, so kann man keine andere Antwort geben als die der Dialektik: das Sein schlechthin, das einheitliche Sein, welches die vielheitliche Welt in dem Maß absolut und „absolut lebendig“ causirt, als es deren transcendentes, d. h. unanschaubares, wahres Wesen ist.

Das kann uns nicht wundern. Denn nach der Art wie Schleiermacher das Absolute „gefunden“ und dem Abhängigkeitsgefühl auf-oktroirt hat, durften wir gar nicht erwarten, d a ß e r i n d e r D o g m a t i k d e m s c h l e c h t h i n i g e n A b h ä n g i g k e i t s g e f ü h l e i n e a n d e r e G o t t e s i d e e e n t n e h m e n w e r d e , a l s e r f r ü h e r i n d e r P h i l o s o p h i e i n e s h i n e i n c o n s t r u i r t h a t.

So erklärt es sich denn auch, wie Schleiermacher für die Freiheit des Menschen von der allmächtigen Allwissenheit Gottes nichts zu fürchten hat. Die Freiheit ist ja überhaupt nur die Reaktionsfähigkeit des Einzelnen gegen das Einzelne. Diese Freiheit kann freilich Schleiermacher so wenig wie die Gegensätzlichkeit der empirischen Welt aus seinem einheitlichen Absoluten erklären. Aber sie soll nun einmal aus ihm stammen, die endliche Vielheit muß nun einmal Ausfluß einer unendlichen Einheit sein. Dann wird aber auch diese Freiheit nicht durch die Thatsache alterirt, daß sie nur im Wechselverkehr der Einzeldinge Wahrheit hat, dagegen mit allem Endlichen in der Weise in das Absolute und seine Causalität aufgenommen ist, daß eine Reaktion gegen das absolute Ganze nicht mehr denkbar bleibt. Es gibt eine Reaktion gegen das Sosein, aber nie eine gegen das Sein. Wir können uns und Andere verändern, aber wir können unser Sein nicht

aufheben. Unsere absolute Bestimmtheit durch das allgemeine Sein ist die Grenze unserer Freiheit und nur unter dieser Beschränkung ist überhaupt Freiheit denkbar.

Wie wenig diese Definitionen der Selbständigkeit und Persönlichkeit Gottes günstig sind, wie sie die Idee der „Zweckursache" geradezu illusorisch machen, geht besonders aus dem Satz hervor: die göttliche Allmacht resp. Allwissenheit müsse sich vollkommen in der Welt darstellen, oder deutlicher, erschöpfen. Angesichts dieser Erklärung bleibt gar keine andere Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt übrig als die von Wesen und Erscheinung. Aber auch diese pantheistische Formel ist äußerst dürftig, da für Gott nur die leere Definition absolut eines Sein, für die Welt absolut abhängiges vieles Sein gegeben wird, von der man wieder zu der spiritualistischen Spitze des Schleiermacherschen Systems gedrängt wird; eigentlich sollte nur Gott, die absolute Einheit, das Sein schlechthin existiren, denn die gegensätzliche Welt ist eine so widersprechende Erscheinung dieses Absoluten, daß ihrer Auflösung in Schein nichts im Wege zu stehen scheint.

Was nun die Behandlung dieser Eigenschaft selbst angeht, so ist allerdings zu sagen, daß unsere zunächst zu befragende religiöse Erfahrung wohl von einem fortgesetzten Einwirken Gottes auf uns weiß, welches, da diese Einwirkung für Jeden, der ihr offen ist, von einem ganz bestimmten ethischen Zweck getragen ist, auch als ein absichtsvolles und bewußtes gedacht werden muß, aber zunächst über eine s. g. Allwissenheit Gottes nichts direkt aussagt.

Allerdings ist die göttliche Einwirkung auf uns derart, daß sie ohne den aus ihr erwachsenen Glauben an einen seiner Wirksamkeit und ihrer Abzweckung bewußten Gott unverstanden bliebe. Es reicht aber eigentlich sowohl für das religiöse wie wissenschaftliche Interesse vollständig aus, bei der Bestimmung des göttlichen Wesens nicht weiter zu gehen, als eben die religiöse Erfahrung zu ihrer eignen Aufklärung es fordert. Die Verfolgung dieses Zwecks hat jedenfalls tausendmal mehr wissenschaftlichen und religiösen Werth als alle noch so raffinirt zugespitzten Definiticnen, welchen der Erfahrungsboden fehlt. Wir können hier nur daran erinnern, daß die religiöse Reflexion allerdings auch angesichts dieser Eigenschaft noch einen anderen Weg einschlägt, um sie zu finden und zu bestimmen, nämlich der der Idee der Schöpfung eingeborene Zweckgedanke fordert nicht minder als die ethische Abhängigkeit zu seiner Erklärung die Idee des zunächst

in emphatischer Weise so bezeichneten allweisen und allwissenden Gottes.

Ob dieser Zweckgedanke im Grunde aber nicht selbst der religiösen Abhängigkeit entstamme und ähnlich wie Raum und Zeit unsere sinnliche Anschauungsweise, unsere religiöse Form der Weltbetrachtung bezeichne, wollen wir hier dahin gestellt sein lassen. Finden wir in uns ein Vermögen, welches die teleologische und religiöse Betrachtungsweise der Welt fordert, so haben wir dadurch ebensogut das Recht, eine religiöse Weltanschauung auf Grund unserer religiösen Natur aufzustellen, wie eine empirisch-sinnliche auf Grund unserer sinnlichen Natur.

Unsere Auffassung der theologischen Gotteslehre Schleiermachers wird endlich noch durch die Behandlung der Eigenschaftsbegriffe Einheit, Unendlichkeit und Einfachheit bestätigt.

Zunächst will Schleiermacher die Einheit Gottes mit Recht nicht als eine Eigenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes gelten lassen. Er findet in ihr den monotheistischen Kanon ausgesprochen, der sich jedoch so wenig wie das Sein Gottes selbst beweisen lasse. Was das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für diesen Begriff liefern kann, beschränkt sich auf die Gewißheit, daß alle frommen Erregungen zusammengehören und darum auch nur auf eine einzige Ursächlichkeit zurückgeführt werden können. Schleiermacher spricht hier gelegentlich selbst aus, was wir in der Kritik seiner philosophischen Gotteslehre ihm nachgewiesen haben, daß die Einheit als Wesensbestimmung Gottes nichts besage. Es ist die ihr zu Grunde liegende dogmatische Vorstellung von der absoluten Gleichheit der transcendentalen Welt, welche seiner Gottesidee die reale Definition aufnöthigt, daß sie das allem vielen Sein zu Grunde liegende eine Sein bezeichne.

Ebenso bestätigt die Definition der Unendlichkeit Gottes unsere früheren Ausführungen über die Genesis der Schleiermacherschen Gotteslehre, indem die Dogmatik mit dieser Eigenschaft auch nur einen Kanon bezeichnet wissen will, durch welchen „die Differenz der göttlichen Ursächlichkeit vor aller Endlichkeit“ gewahrt werden soll. Denn es war ja gerade die unendliche Erweiterung des Selbstbewußtseins zum Seinbewußtsein, welche uns eine angeblich absolute Determination erfahren lassen sollte.

Von diesem Absoluten soll der Begriff Einfachheit noch weiter jede Vorstellung von Theilbarkeit, Zusammensetzung oder Gegensätzlichkeit fern halten.

Alles Ausführungen, welche nur von der Voraussetzung der Gottesidee des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls aus verständlich sind.

Schleiermacher hat in dem Vorangehenden diejenigen Eigenschaften Gottes entwickeln wollen, welche sich aus dem an sich seienden Wesen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, wie es sich nur im Verhältniß zum gegensätzlichen, sinnlichen Bewußtsein darstellt, ergeben. Da das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl aber noch weiter in Betracht kommt, sofern es sich mit den Momenten des sinnlichen Bewußtseins einigt und auch an dem Gegensatz der Lust und Unlust participirt[1]), so ist die göttliche Ursächlichkeit, die sich in ihm offenbart, in den besprochenen Eigenschaften auch noch nicht erschöpfend beschrieben.

Sehen wir auf die bisher behandelten Eigenschaften Gottes zurück, so resumirt sich das ganze Resultat der „aus dem ansichseienden Wesen der schlechthinigen Abhängigkeit" entwickelten Aussagen über Gott in dem einzigen Begriff der Allmacht. Das ist auch thatsächlich genau Alles, was der schlechthinigen Abhängigkeit entspricht. Schleiermacher erkennt das selbst am Ende seines Zusatzes an, indem er uns die verhängnißvolle Erklärung für alle weiteren Untersuchungen über das Wesen Gottes abgibt, daß alle etwa noch weiter aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, „wie es durch den Gegensatz der Lust und Unlust mit bestimmt wird", zu erhebenden Eigenschaften, die beschriebenen „in sich einschließen müssen", und daß keine göttliche Thätigkeit außer „in der Form der ewigen Allmacht" angenommen werden dürfe.

Wir haben demnächst diejenigen göttlichen Eigenschaften zu betrachten, welche sich aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, sofern es Theil nimmt an dem Gegensatz von Lust und Unlust, der sich aus seinem Verhältniß zum sinnlichen oder getheilten Selbstbewußtsein ergibt, erheben lassen.

Es kommen hier zuerst die göttlichen Eigenschaften in Betracht, „welche sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen."[2])

Wir geben vorläufig nur die Darstellung der Schleiermacherschen leitenden Gedanken.

Da wir „auf keine andere Art zu Vorstellungen von göttlichen Eigenschaften gelangen können, als indem

---

[1]) Vgl. § 5. Ferner den dritten Abschnitt § 57 ff.

[2]) Vgl. § 79 — § 85.

wir den Gehalt unseres Selbstbewußtseins mit der unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl entsprechenden schlechthinigen Ursächlichkeit verbinden", so scheinen sich göttliche Eigenschaften nur in der Weise auf das Bewußtsein der Sünde beziehen zu können, daß Gott zugleich irgendwie „als Urheber der Sünde betrachtet wird".

Freilich wie alle Vereinzelung vom Uebel ist und nur auf Rechnung unserer kahlen Abstraktion gesetzt werden muß, so darf auch, so gewiß die Sünde nicht ohne Beziehung auf die Erlösung im frommen Selbstbewußtsein vorkommt, nicht von göttlichen Eigenschaften gesprochen werden, welche sich auf die Sünde an sich, sondern nur von solchen, welche sich auf die Sünde als Voraussetzung der Erlösung beziehen, und in diesem Sinne ist der Satz zu verstehen, daß Gott als Urheber der Sünde gedacht werden müsse, wenn es Eigenschaften Gottes geben soll, die sich auf das Bewußtsein der Sünde beziehen. Das fordert aber auch die schlechthinige Universalität der göttlichen Causalität, die nicht zuläßt, daß irgend etwas von ihr ausgenommen sei.

Erinnern wir uns an die Definition der Sünde, welche Schleiermacher früher gegeben hat. (Vgl. § 66 ff.) Sünde ist so oft vorhanden, als unser Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein mit Unlust bestimmt. Das tritt aber jedesmal dann ein, wenn das erstere seine absolut dominirende Stellung nicht einnimmt, wenn das Fleisch gegen den Geist streitet, wenn das egoistische Einzelbewußtsein das selbstlose Einheitsbewußtsein nicht völlig durchbrechen läßt. So oft dieser Fall eintritt, sind wir gezwungen zu urtheilen, „daß wir uns im Zustand der Sünde befinden, und die göttliche Causalität auf die Sünde angewandt, ist die Naturordnung, in welcher Gott geordnet hat, daß jede Hemmung des frommen Selbstbewußtseins, liegt die Ursache in uns, als Sünde, liegt sie in den Verhältnissen, als Uebel, „von uns als solche aufgefaßt werden muß".

Gott verursacht also nicht die Sünde, sondern das Bewußtsein von Sünde und Uebel. In der That eine äußerst kluge Behandlung des Problems, die sich wieder nur auf dem Hintergrund der Grundgedanken des Systems verstehen läßt. Es ist durchaus falsch, wenn Schleiermacher eine laxe Beurtheilung der Sünde, die ihm nur „nothwendiger Durchgangspunkt zum Guten" sei, vorgeworfen wird. Er kennt die Sünde, welche nicht nur ein Mangel an Gutem, sondern positiver Widerspruch gegen das Gött-

liche ist (pag. 452 u. 453). Aber indem er sich bemüht, auch diesen „Widerspruch" unter den „schlechthin Alles producirenden göttlichen Willen" als seine Ursache zu bringen, kommt der große Widerspruch, welcher das ganze System durchzieht, recht zu Tage. Das absolute Abhängigkeitsgefühl würde in seiner Wahrheit beeinträchtigt, wollte man auch nur das Geringste von der absoluten Causalität, die es in die ganze Welt hineinträgt, ausnehmen, aber so wenig Schleiermacher im Stande ist, die empirische gegensätzliche Welt (diese Verneinung der transcendenten Welt pag. 453) als Produkt der absoluten einen Welt, die ihr transcendentes Wesen, ihren Gott, ausmacht, zu erklären, so wenig ist er im Grunde fähig, eine göttliche Causalität nachzuweisen, welche sich direkt auf die Sünde und das Uebel, welche beide ja eben darin sich charakterisiren, daß sie der absoluten Einheit, die Alles einigen möchte, den Widerstand ihrer individuellen Besonderheit entgegensetzen.[1])

Die Unfähigkeit des dogmatischen Grundgedankens des ganzen Systems, die wirkliche Welt zu erklären, erweist sich hier insbesondere noch als Unfähigkeit, den christlichen Erfahrungssätzen in ihrer ursprünglichen Meinung gerecht zu werden.

Deutlich tritt hier auch hervor, wie sich die göttliche Ursächlichkeit direkt nur auf die Totalität der Welt, auf das Einzelne in der Welt jedoch nur indirekt, zum Zweck der völligen Einigung beziehen soll. So wie ein absolutes Abhängigkeitsgefühl erst durch die Er-

---

[1]) Zur Heiligkeit Gottes erklärt Schleiermacher pag. 464: „Soll aber die Erklärung so verstanden werden, daß Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen der göttlichen Produktivität zu Grunde liegen und sie bestimmen: so folgt hieraus zunächst, daß das Böse, sofern es als Gegenstand des Mißfallens dem Guten entgegengesetzt ist, auch nicht vorhanden sein kann, mithin daß es auch nicht als ein Gedanke Gottes zu setzen ist, d. h. daß es kein Wesen und keine Idee des Bösen gibt. Dieses können wir unbedenklich feststellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demselben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böse hervorbringen aus sich selbst d. h. daß das Böse als realer Gegensatz gegen das Gute kein Dasein hat und daß mithin streng genommen auch das durch göttliche Ursächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Bösen nur ist das Mißfallen an dem Zurückbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewußtseins hinter der Klarheit der Auffassung." So wie kein Einzelding sich außer der Totalität des Seienden stellen und erhalten kann, so gibt es nichts an sich Böses, das absolut nur böse wäre, sondern immer nur eine Reaktion des Einzelnen gegen das Ganze, oder ein Sichnichtabsolutbestimmenlassen des Einzelnen durch das Ganze.

weiterung des Selbstbewußtseins zum allgemeinen Seinsbewußtsein ergab, so ergibt sich auch eine absolute Causalität nur für die Welt als Gesammtheit und wir Einzelne sind nie fähig, das Absolute unmittelbar zu erfahren, wir erfahren seine Determination nur als Glieder der Welt, ja mehr noch, nur durch Aufgabe unseres persönlich individuellen Lebens.

Sowohl der Gedanke einer „absoluten" Causalität, wie die angebliche Seelenerfahrung eines „absoluten" Abhängigkeitsgefühls fordern das. Und zuletzt bleibt nichts übrig als der elende Behelf, die wirkliche Welt um den Preis eines imaginären Absolutums für Schein zu erklären und dem Sündenbewußtsein wie allem Einzelbewußtsein zu verheißen, daß es einmal der Täuschung einer realen Existenz beraubt, im Alleinheitsleben aufgehen und in Wahrheit leben werde. So rächt sich der Mangel einer wirklichen Erfahrungsgrundlage des Systems, indem es schließlich in die leerste und nichtsnutzigste Phantasterei ausmündet.

Die gewöhnliche Erklärung der Heiligkeit Gottes, wonach dieselbe im Wohlgefallen am Guten und im Mißfallen am Bösen bestehen soll, lehnt Schleiermacher ab. Und zwar nach seinen Voraussetzungen durchaus folgerichtig. Wohlgefallen und Mißfallen in ihrem Gegensatz sind nicht ohne „leidentliche Beimischung". Die so bestimmte Eigenschaft schließt eine Störung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in sich, „indem ein Zustand Gottes bestimmt wird durch menschliche Handlungen, mithin zwischen Gott und Menschen ein Verhältniß der Wechselwirkung eintritt". (§ 83, 3.) „Ueberdies wäre die Eigenschaft eine bloß innerlich ruhende, dergleichen das unmittelbare fromme Selbstbewußtsein keine Veranlassung gibt aufzustellen."

Schleiermacher selbst erklärt die Heiligkeit als „diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist". (§ 83.)

Das Gewissen ist ihm nicht identisch mit dem Gottesbewußtsein. Es ist ihm nur die Anwendung desselben auf Zustände, in welchen das Einheitsbewußtsein nicht völlig zum Durchbruch kommt. Es kündigt in diesem Fall das Gottesbewußtsein als das Seinsollende und das Verharren im Weltbewußtsein als das Nichtseinsollende an. Es zeigt die Differenzen zwischen dem Gottesbewußtsein, welches „als Verstand" stets die Einheit will, und „als Wille" sie nicht immer durch-

führt, an. Wo beide geeinigt sind, gibt es kein Gewissen. So will Schleiermacher z. B. Christus, für den das Gottesbewußtsein stets zur That geworden sei, kein persönliches Gewissen constatiren. Sehr richtig redet Schleiermacher hier von dem Gesammtgewissen eines größeren Lebenskreises, obwohl wir auch hierin nur die Consequenz seiner früheren Ausführungen, welche, sowie sie Gott nur in der Welttotalität fanden, auch nur solche göttliche Eigenschaften anerkennen wollten, welche sich auf die Gesammtheit beziehen.

Die Heiligkeit bringt demgemäß nichts Neues für die Erkenntniß des Wesens Gottes, welches in dem Begriff der absoluten Causalität erschöpft ist. Sie bedeutet nur die Anwendung desselben auf das sittliche Gebiet.

Dasselbe gilt von dem Eigenschaftsbegriff der Gerechtigkeit.

Mit dieser Eigenschaft ist „diejenige göttliche Causalität" gemeint, „kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist". (§ 84.)

Die Gerechtigkeit ist ein ebenso nothwendiger Correlatbegriff der Heiligkeit, wie das Strafgefühl das Gewissen unzertrennlich begleitet. Im Allgemeinen bezeichnet diese Eigenschaft die subjektive Nöthigung, jede Sünde als Unlust und jedes Uebel als Strafe für Sünde aufzufassen. Allein auf den einzelnen Sünder und für die besondere Sünde kann dies nicht gelten. Wir erfahren viel Uebel, was wir nicht als Strafe unserer Sünde auffassen können. Vielmehr wie sich das Gewissen erst in der Gemeinschaft zur reinen Offenbarung der göttlichen Heiligkeit entwickelt, so bringt auch erst das allgemeine Schuldgefühl die Universalität der objectiven göttlichen Gerechtigkeit an den Tag. So wie Gewissen das Schuldgefühl, oder wie Schleiermacher sagt, das Bewußtsein der Strafwürdigkeit, die Grundlinien der moralischen Weltordnung auf der subjektiven Seite bezeichnen, so drücken die beiden göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit die universelle moralische Causalität nach der objektiven Seite aus. Freilich behalten auch diese Eigenschaften nur den wissenschaftlichen Werth rein subjektiver Reflexionen über die Art, wie die göttliche Causalität sich in unserm moralischen Abhängigkeitsgefühl abspiegelt.

So richtig es ist, wenn Schleiermacher überall von der Idee der Gemeinschaft aus die sittlichen Begriffe universell bestimmt, so müssen wir darin zugleich immer wieder die Consequenz des Systems erblicken, welches absolute göttliche Eigenschaften aus universellen welt-

lichen und menschheitlichen Verhältnissen um deswillen nur entwickeln kann, weil seine Causalitätsidee überhaupt nur in der Anwendung auf das Weltganze zur absoluten Wirksamkeit kommt.

Fassen wir zum Schluß diejenigen göttlichen Eigenschaften noch ins Auge, welche sich auf die Erlösung beziehen.[1]) Schleiermacher will auch die Erlösung unter der Kategorie der göttlichen Erhaltung verstehen. (§ 164, 2.) Dasjenige Moment in unserem Selbstbewußtsein, welches wir Gnade nennen, bezieht sich ja viel unmittelbarer auf die göttliche Ursächlichkeit als die Sünde. Es bezeichnet das directe Eintreten des göttlichen Seins in unser Sein, und wir dürfen demzufolge, da die Erlösung als geschichtliches Ereigniß betrachtet werden muß, von zwei Zeiträumen sprechen, in deren erstem die wirkliche Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur nur vorbereitend angebahnt wurde, in deren letztem sie sich in Christus und durch seinen heiligen Geist auch in den Gläubigen wirklich vollzieht. Auf diese Vereinigung, welche sich im Reich Gottes darstellt, zielt die ganze göttliche Weltregierung ab, und von hier aus dürfen wir urtheilen, daß die weltleitende göttliche Causalität sowohl Liebe ist wie Weisheit. (§. 165.)

Schleiermacher geht ungern, wie auf die gesammte Zerlegung des göttlichen Wesens in Eigenschaften, so auch auf die Trennung dieser beiden Begriffe, die in Gott eins seien, ein. Die Liebe zeigt uns den schöpferischen Willen in seiner wesenhaften Einheit, die Weisheit die verstandesmäßige Anwendung desselben auf die Mannichfaltigkeit des Gegenstandes. Die Liebe ist der göttliche Wille, der sich mit der Welt vereinigen will, die Weisheit die göttliche Kunst, diese Vereinigung vollkommen zu realisiren. Es ist die menschliche Differenz von Verstand und Wille, welche hier in das göttliche Wesen hineingetragen wird, man darf deshalb nicht vergessen, daß in ihm dieser Gegensatz ausgeglichen ist.

Die Liebe wird nun aber als die Eigenschaft definirt, vermöge welcher das göttliche Wesen sich selbst mittheilt. (§. 166.)

Ueberall wo solche Mittheilung stattfindet, ist Werk der Erlösung. Wenn dieser Begriff sich auch nur in Christus vollkommen realisirt, so erleidet er doch eine Verallgemeinerung, da schon die Fähigkeit zum Gottesbewußtsein Anfang der Befreiung desselben ist. Diese göttliche Selbstmittheilung ist Mittheilung des Gottesbewußtseins, Durchbrechen

---

[1]) Vgl. § 164 ff.

des Einheitsgedankens, Herstellung des harmonischen Lebens, in dessen universeller Tendenz die Ausgleichung aller Widersprüche liegt. Man darf nur keinen Partikularismus der Liebe treiben, der die Einen als begünstigt, die Anderen als unbegünstigt hinstellt. Gott liebt keinen Einzelnen als solchen, er liebt den Einzelnen nur als Glied der Menschheit.

Es wäre sehr verkehrt, diese Gottesliebe aus den äußeren Verhältnissen erkennen zu wollen. Sie wird allein erkannt in der Kraft des Gottesbewußtseins, das einen Menschen beseelt [1]).

Aber die Liebe ist zugleich diejenige göttliche Eigenschaft, welche das Wesen Gottes bezeichnet, was von keiner anderen in der Weise gelten kann. Man kann nicht sagen: Gott ist die Ewigkeit oder die Allmacht, man kann nur sagen: Gott ist die Liebe. (§. 167.)

In der Allmacht ist die ganze göttliche That gesetzt, aber ohne Motiv. Der Gott, welchen die Abstraktion aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl erst herausreflektiren mußte, um ihn in ihren unangemessenen Eigenschaften zu beschreiben, ist nicht der Gott des lebendigen Glaubens. Wir haben nämlich nur die Liebe (die Selbstmittheilung Gottes) unmittelbar in uns (im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl); auch die Weisheit Gottes erschließen wir erst aus der Betrachtung der Selbstmittheilung Gottes an die ganze Welt, wo sie sich als das ordnende und bestimmende Princip, welches die Welt für die in der Erlösung sich bethätigende göttliche Selbstmittheilung herrichtet, darstellt. (§. 168.)

Deshalb können wir die Welt in ihrer Beziehung auf unser Gottesbewußtsein nur auffassen „als das schlechthin zusammenstimmende Kunstwerk“. Und Gott erscheint uns in dieser Eigenschaft als ein Wesen, welches sich „nicht zusammengesetzt“, sondern einfach und ursprünglich, mit einem Wort „schlechthinig“ selbst mittheilt und darstellt. Auch diese Eigenschaft, welche ja nichts anderes aussagt, als daß die göttliche Causalität die Welt in der Weise bestimme, daß das Gottesbewußtsein, die einheitliche Vernunft, in aller Mannichfaltigkeit des zeitlichen Lebens zur völligen Herrschaft gelangen kann und gelangt, kommt erst in der Erlösung zur vollen Geltung [2]).

---

[1]) Liegt doch die Glückseligkeit ebenso gut in unserer Auffassung der Welt, wie die Wahrheit!

[2]) Die Frage, ob diese göttliche Selbstmittheilung, welche sich doch auf die ganze Welt erstreckt, auch dem vernunftlosen Geschöpf zu gute komme, löst Schleier-

Daß Schleiermacher von seinem wissenschaftlichen Princip aus für die Trinitätslehre, die gewiß keine Aussage des unmittelbaren frommen Selbstbewußtseins ist, keine Stelle in seiner Glaubenslehre offen haben kann, versteht sich von selbst. Er constatirt mit Recht als das eigentlich christliche Interesse an diesem Dogma das Festhalten des göttlichen Wesens als in Christus vollkommen geoffenbart und durch den von ihm entbundenen heiligen Geist auch aller Welt angeboten, während die Sonderung des einen Wesens in drei Personen auf Rechnung einer Theologie zu setzen sei, welche sich weder über die Tragweite ihres Denkens, noch über die Bedeutung des Begriffsapparates, mit dem sie operirte, irgend klar gewesen sein kann. — —

Bei Beurtheilung der Gotteslehre Schleiermachers muß zweierlei unterschieden werden: die Methode, welche er befolgt, und die Resultate, welche er erzielt. Man kann uns nicht einwenden, daß beide in einem untrennbaren Zusammenhang stehen müßten, wenn man dem Resultat unserer Untersuchung über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl [1]) zustimmt, welche den Nachweis führt, daß Schleiermacher in sein Erfahrungsprincip eine dogmatische Idee, die schlechthinige Einheit, eingetragen hat, welche alle seine Forschungsobjekte im Voraus bestimmt und auch die Methode einer erfahrungsmäßigen Untersuchung des Religiösen auf allen Punkten beeinträchtigt.

Sehen wir auf die Resultate seiner theologischen Gotteslehre, so können uns dieselben ebensowenig befriedigen, wie die der philosophischen [2]). Denn beide sind durchaus identisch. Beide erschöpfen sich in der Idee einer absolut einheitlichen Causalität, in der Theologie auch Liebe genannt, welche dem gesammten vielheitlichen Weltleben zu Grunde liegend gedacht werden müssen, denn es ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, in welchem die Philoso-

---

macher in der Weise, daß er zwar den Menschen als eigentlichen Träger der weisheitsvollen Liebe anerkennt, aber von ihm aus und durch ihn ein Ausströmen göttlichen Geistes in die übrige Natur geschehen läßt, das diese am Ende zu einer guten d. h. vom Geiste Gottes durchdrungenen macht. Doch nimmt der Mensch der Natur gegenüber nicht die vermittelnde Stellung ein, welche Christus ihm gegenüber behauptet, da das Göttliche der Natur nie zum Bewußtsein wird. (§. 169, 2.)

[1]) Vgl. Jahrb. für deutsche Theol. 1871, Heft 1.

[2]) Vgl. meine Abhandlungen über die philosophische Gotteslehre Schleiermachers a. a. O.

phie Schleiermachers ihre absolute Einheitsidee niederlegt, und aus welchem seine Theologie ihre Gottesidee wieder schöpfen muß. Wer dies bestreitet, der muß den Nachweis liefern, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl anders zu verstehen sei, als wir es verstanden haben, oder daß die Glaubenslehre einem anderen schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ihre Gotteserkenntniß entnehme, als die Philosophie Schleiermachers festgestellt und ihr *unverändert* übergeben hat. Daher die Definition Gottes als schlechthin einheitlicher Causalität, über welche die Glaubenslehre nicht hinauskommt, daher die Definition der Welt als schlechthin von dieser ihr eingeborenen Einheit abhängiger Vielheit. Der große und fruchtbare Grundgedanke, dem die Erfahrungswahrheit nicht abzusprechen ist, welcher diesen Ausführungen zu Grunde liegt: *die Gemeinschaftlichkeit alles irdischen Lebens* ist von der absoluten Philosophie hier zu der Idee der *qualitativen Gleichheit der Welt ihrem Wesen nach* verderbt worden. Diese Idee ist erfahrungsmäßig nicht festzustellen. Sie trägt aber die Schuld, daß die religiöse Abhängigkeit als eine absolute verstanden wird, und daß demzufolge weder für Gott noch für die Welt eine *selbstständige* Realität sich ergeben hat. Daher die Beschreibung des religiösen Lebens oder des Glaubens und das Verzichtleisten auf die Beschreibung seines Gegenstandes. Denn die Eigenschaftslehre Schleiermachers, so reich sie an richtigen Urtheilen, so richtig sie in ihrer Methode, Gott aus seiner Offenbarung, der Religion, erkennen zu wollen, ist, giebt uns weder eine Garantie dafür, daß Gott ein selbstständiges Leben führt, noch auch daß dieses Gottesleben mit einem anderen Inhalt erfüllt ist, als der Welt, *in der es sich ja vollkommen darstellen soll.*

So unbefriedigend nun aber auch die positiven Ergebnisse der Schleiermacherschen Gotteslehre sein mögen, in *methodologischer* Hinsicht befolgt sie einstimmig, wie es scheint ohne daß es Schleiermacher selbst zum vollen Bewußtsein gekommen ist, dasselbe Princip, welchem die gesammte moderne Wissenschaft zugefallen ist. Dieses Princip ist die Kantische Erkenntnißlehre, angewandt auf die Religion. Wir können es in dem Satz aussprechen: *so wie unsere sinnliche Weltanschauung ihre Wahrheit in unserer Sinnlichkeit und unserem Verstande hat, so hat unsere religiöse Weltanschauung ihre Wahrheit in unserer religiösen Beanlagung.* Wir haben keine andere Garantie für die Richtigkeit

unserer zeitlich-räumlichen, und wie Schopenhauer weiter erklärt, ursächlichen Weltbetrachtung als unseren sinnlichen Verstand, und wir haben keine Garantie für die Wahrheit unserer religiösen Weltbetrachtung als die Religion. Kants subjectiver Idealismus, wie sehr er im Detail der Correctur bedürftig sein mag, ist in der Hauptsache von der gesammten Wissenschaft als unwiderlegbar acceptirt. Für die mangelnde objective Wahrheitserkenntniß giebt er reichlichen Ersatz in der Macht des persönlichen Glaubens an die Uebereinstimmung der Welt in unserer Vorstellung und der ungekannten Welt im Sein.

Schleiermacher, der als Philosoph noch in dem Wahn einer absoluten Philosophie befangen ist, hat als Theolog dieses Princip anerkannt, indem er ausdrücklich erklärt, daß alle Aussagen über Gott nur durch die Beziehung auf das religiöse Bewußtsein Wahrheit erhalten; seine ganze Glaubenslehre führt diesen Grundsatz durch [1]). Aber er hat dieses religiöse Bewußtsein, sowohl in seiner allgemein historischen, wie in seiner specifisch christlichen Bestimmtheit nicht untersucht, sondern construirt. Gerade der für seine Behandlung des religiösen Problems entscheidende Punkt, die religiöse Anlage, das religiöse Organ, ist ihm mißrathen und hat seine ganze Glaubenslehre unter den Bann einer construktiven Philosophie gestellt, weil es eben selbst construirt worden ist.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe das ausschließliche Recht der Kantisch-Schleiermacher'schen Methodologie zu beweisen, wir wollen auch hier nicht die früher ausführlich gegebene Kritik der Schleiermacherschen Gotteslehre wiederholen, wir möchten zum Schluß nur noch andeuten, wo die Correktur Schleiermachers einsetzen muß, und wie sich die systematische Theologie etwa unter Berücksichtigung des genannten Princips zu gestalten hätte.

Schleiermacher hat mit Recht den allgemeinen Charakter des religiösen Lebens in dem Begriff der Abhängigkeit fixirt. Aber die Beschreibung dieser Abhängigkeit als einer „absoluten" kann in so einem Sinn nicht für eine in der Erfahrung gerechtfertigte Wahrheit genommen werden. Wir haben uns früher überzeugt, daß das Prädikat absolut aus der philosophischen Dogmatik in die Religion eingetragen worden sei. Hier ist also der entscheidende Punkt, an dem eine erfahrungsmäßige Correktur Schleiermachers einsetzen muß. Den Be-

---

[1]) Es ist uns kein Dogmatiker bekannt, der diesen richtigsten Gedanken Schleiermachers aufgegriffen und zur vollen Geltung gebracht hätte.

griff der Abhängigkeit lassen wir uns schon als Bezeichnung der charakteristischen Form, in der das religiöse Leben verläuft, gefallen. Aber dieser Begriff soll sich mit der Wirklichkeit decken. Unsere religiöse Abhängigkeit muß also genauer untersucht werden. Es muß der Nachweis geführt werden, daß sie sich nicht aus dem Einfluß der Gesellschaft, der Natur, der mechanischen Erziehung und des Weltganzen erkläre. Wir lassen uns hier auch das Prädikat absolut zur Bezeichnung der spezifischen Art dieser Abhängigkeit gefallen. Aber nie im Sinne Schleiermachers. Sondern etwa in dem Sinne, in welchem wir den Begriff der Geschöpflichkeit, der freilich auch einer erfahrungsmäßigen Durcharbeitung bedarf, gewöhnlich gebrauchen. Wir sind absolut abhängig, sofern wir uns selbst mit unseren gesammten Anlagen gegeben werden, gesetzt vorfinden, ohne die Fähigkeit zu haben und zu wollen, daß wir uns über das Niveau des menschlichen Lebens ganz erheben, sofern uns der Naturboden und das Arbeitsmaterial, auf dem und mit dem unser freier Wille wirthschaftet, unabänderlich durch unsere geschaffene Natur festgesetzt sind.

Sobald der Begriff der Geschöpflichkeit zur Untersuchung und Feststellung unserer religiösen Beanlagung verwandt wird, ergiebt sich auch die Nothwendigkeit, die religiöse Abhängigkeit auf eine selbstständige Realität, auf einen für sich seienden Gott zu beziehen.

Allein mit diesem Begriff dürfte gleichfalls nur die Grundthatsache, aus der die religiöse Form unseres Lebens erwächst, bezeichnet sein. Wir haben also zur Feststellung dessen, was Religion ist, weiter zu fragen, wer und was hier in absolute Abhängigkeit gestellt werde. Nur die materiale Beanlagung des Menschen, das mit seiner Natur gesetzte treibende Lebensprincip und Willensmotiv, welches sich als das sein Sollende geltend macht, giebt uns mit dem Aufschluß über unsere Lebensbestimmung die Möglichkeit zu Aussagen über die Beschaffenheit jener höchsten Realität, die wir als unsere Ursache und damit zugleich als die fortwährend unsere Lebensentwickelung bestimmende Kraft denken müssen. Führt uns die metaphysische Unterlage unseres Lebens, unsere Geschöpflichkeit zu dem Glauben an die Selbstständigkeit Gottes, kommen wir, um diese Thatsache, die wir auf die ganze Welt ausdehnen, zu erklären, zu den sogenannten metaphysischen Eigenschaften Gottes, so führt uns die religiöse Abhängigkeit als sittlicher Impuls zu den uns eher verständlichen moralischen Eigenschaften Gottes.

Es liegt aber vor Augen, wie alle Aussagen über Gott allein

durch die Beziehung auf seine Immanenz in uns, auf die Religion, Wahrheit erhalten, zumal sie ja nur von hier aus ermöglicht werden, und wie es demnach vor allem auf eine gründliche Untersuchung der Religion selbst als Naturanlage ankommt.

Nur so wird der Conflict zwischen unserer empirischen und idealischen (resp. religiösen) Weltanschauung zu lösen sein, daß wir nachweisen, wie sich in uns die Organe vorfinden, aus welchen eine religiöse Weltanschauung eben so nothwendig hervorwachsen muß, wie die empirische aus unserem sinnlichen Verstand, und wie wir, so wie für die letztere in diesem, so für die religiöse in unserer Religion diejenige Wahrheitsgarantie besitzen, die überhaupt durch Wissenschaft sich erreichen läßt[1]).

In den Resultaten wird nie und in keiner Wissenschaft eine völlige Uebereinstimmung zu erzielen sein, viel eher in der zu befolgenden Methode.

Es wird die erste Aufgabe der systematischen Theologie sein, ihr Erfahrungsgebiet aufzuklären und sich über die Methode zu rechtfertigen, mit welcher sie dasselbe zu bearbeiten gedenkt.

Die christliche Dogmatik kann freilich nicht wie Schleiermacher bei der Feststellung des allgemeinen Wesens der Religion stehen bleiben und von hier aus ihre Aussagen über Gott, Welt 2c. bemessen, sie wird das fromme Selbstbewußtsein, wie es durch Christus bestimmt wird, darstellen und in ihm die Quelle und zugleich die Wahrheitsgarantie ihrer Aussagen über die besonderen Punkte unserer christlich-religiösen Weltanschauung finden.

---

[1]) Die sichtbare Zerfahrenheit der systematischen Theologie in der Gegenwart rührt zum guten Theil daher, daß man sich keine ausreichende Rechenschaft über die zu befolgende Methode, ihre Tragweite und Anwendbarkeit auf das zu erforschende Gebiet giebt. — Es sei uns zum Schlusse noch vergönnt, unsere Uebereinstimmung mit Ritschl zu constatiren, wenn derselbe von einer gleichmäßigen Berücksichtigung der Grundgedanken Schleiermachers und Kants eine gedeihliche Entwickelung der systematischen Theologie für die Zukunft erwartet. A. a. O. S. 470. — Vgl. hierzu den letzten Abschnitt meiner Abhandlung über Kants Religionsbegriff a. a. O. S. 182 f.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt von Conrad v. Orelli, Dr. phil. Leipzig, A. Lorentz (H. Fritzsche's Buchhandlung), 1871. VIII und 112 S.

There is a petrified philosophy in language. Dieses Wort von Max Müller hat der Verfasser mit Recht seiner fein- und scharfsinnigen Abhandlung als Motto beigegeben. Nicht nur für das Verständniß der Sprache ist die genauere Betrachtung der hebräischen Synonyma von großer Bedeutung, obgleich dafür erst wenige gute Anfänge vorliegen, nämlich solche, die auf einer klaren Vorstellung des sprachlichen Lebens und auf gesunder Sprachvergleichung beruhen, — sondern sie ist auch recht eigentlich von theologischer Wichtigkeit. Zeuge dessen sind noch heute unsere Commentare; wie oft hat man z. B. auf ein לעולם oder לנצח die weittragendsten Schlüsse gebaut! Die vorliegende Untersuchung ist im Ganzen wohl gelungen. Der Verfasser geht zunächst von den Vorstellungen aus, durch welche der Hebräer den Zeitbegriff zu fixiren gesucht hat und in denen sich durchweg eine sinnliche Anschauung wiederspiegelt. Es sind die verschiedenen Variationen der Bewegung, an welche sich die Modificationen des Zeitbegriffs knüpfen. Wird dieser Bewegung, die natürlich mit einem bestimmten Inhalte (als treiben, stoßen, vorrücken) behaftet erscheint, Raum gegeben, so bildet sie eine ausgedehnte Zeit ab. Die rascheste Bewegung versinnbildet die kürzeste Zeitdauer, so in רגע und פתע. Die länger andauernde Zeit combinirt sich mit dem Umbiegen, Zurückkehren und wird Wiederholung, עוד. Die vollständige Abrundung, die Kreisbewegung, liefert die abgeschlossenen Zeiträume, wie Jahr, Generation. So erklärt sich auch das schwierige Wort Spr. Salom. 25, 11 על אפניו: es ist „wann immer (im Kreislaufe der Zeit) die rechten Umstände wieder eingetreten sind": dann gleicht das Wort goldenen Aepfeln in silbernen Schaustücken. So ist denn חלד die Dauer als Gegensatz zu der forteilenden Bewegung, ein Verharren, Festbleiben. — Betreffen diese Vorstellungen mehr die Zeit als reines Phänomen, so geben andere die Vorstellung des Determinirtseins. So ist מועד die fixirte, verordnete Zeit; עת die Zeit, die für Etwas gesetzt, aber auch die durch Etwas besondert, bestimmt wird; ähnlich עִדָּן. Ferner ist זמן die markirte, abgegrenzte Zeit. Jene Variation der Zeitauffassung geht aus den menschlichen Erfahrungen hervor, diese aus dem menschlichen Bedürfniß, Zeiträume zu begrenzen. — Wenn aber die Zeit nun ausdrücklich von den menschlichen Factoren unabhängig dargestellt werden soll, so erweitert sie sich zu dem, was wir Ewigkeit nennen. Davon handelt der zweite Theil. Natürlich wird vor Allem der Begriff von עולם ausführlich besprochen und im Ganzen richtig definirt als „eine Zeit, deren Ende, resp. Anfang dem Menschen

entgeht, daß er nichts davon weiß oder wissen will". Noch genauer freilich würde es lauten müssen: eine Dauer, deren deutliche Grenze nach vorwärts oder nach rückwärts hin der Redende (nicht nur „der Mensch" überhaupt und generalisirt) entweder nicht bestimmen kann oder nicht bestimmen will. Wenn der Verfasser es wiederholt betont, daß der Hebräer weder einen abstracten Zeitbegriff hatte, noch auch den metaphysischen Begriff von Ewigkeit, so hätte er mit seinen synonymen Ausdrücken etwas vorsichtiger sein können. Er durfte עולם durchaus nicht mit „Ewigkeit" oder „endloser Zeit" wiedergeben, ohne hinzuzusetzen, daß er jenes Wort lediglich im halbpoetischen Sinne, also bewußt hyperbolisch gebrauche. Olam ist eine Zeitdauer, welche objectiv und thatsächlich sehr wohl Ende oder Anfang haben kann, was jedoch der Redende ignorirt. Das Unbegrenztsein fällt hier vollständig in das subjective Bewußtsein des Sprechers, ist bedingt durch sein individuelles Wollen oder Können. Dagegen negirt der Begriff „Ewigkeit" in objectiver Weise jede Grenze; sie ist eben schlechthin verneint, und jede Möglichkeit, eine solche Grenze anzunehmen, hebt von selbst den Begriff der Ewigkeit vollständig auf. Und das Gleiche ist der Fall bei dem Begriffe „endlose Zeit". Für die Anwendung ist dies vom höchsten Belang. Schreibe ich Jemandem „ewiges Leben" zu, so negire ich das Aufhören des Lebens in absoluter Weise, was bei dem olam keineswegs der Fall ist, so wenig wie mit irgend einem anderen hebräischen Synonymon dieser Wortsippe. Noch viel weniger sind dabei Potenzen und Prädicate als selbstverständlich mitgesetzt, welche die Ueberwindung aller natürlichen Zeitgrenzen, denen das Subject sonst unterliegen würde, in sich schließen. — Was die Ableitung von עולם betrifft, so schließt sich der Verfasser der gewöhnlichen an, welche auf abscondit zurückgeht: das Verhüllte, Verborgene. Die von Ewald (Ausführliches Lehrbuch, §. 77, a, Anm. 4) gegebene geistvolle Herleitung hätte doch nähere Beachtung verdient. Immerhin steht ein Doppeltes fest: einmal, daß jene Bedeutung des Verhülltseins weder im Tenor der übrigen Vorstellungen liegt, noch mit dem Gebrauche recht zusammenstimmt, indem hier die Intention, eine recht lange Zeitdauer lose zu skizziren, das Eingeständniß weit überwiegt, daß man die Zeitgrenze zu bestimmen völlig außer Stande sei; man denke an die „ewigen Trümmer" Jes. 58, 12, an die „ewige Freude" Jes. 35. 10. Zweitens dies, daß doch nur eine Grundbedeutung von עלם zu Grunde liegt, die sich aber früh spaltete, nämlich pinguis, crassus fuit. Denn daß das Dicksein zum Dichtsein und dies zum Dunkelsein leicht fortschreitet, ist längst erwiesen, woran sich dann die Bedeutung „verhüllen" anlehnt. Aber es ist von vornherein wahrscheinlicher, daß ein so altes und verbreitetes Wort wie עולם eher von der Urvorstellung ausgehen werde. Da nun עלם das Schwellen, Fett- und Starkwerden bedeutet, so wäre עולם, mit der Zeitvorstellung combinirt, eine wachsende, sich stets mehrende Dauer, eine Verbindung, die wir ohnehin am ehesten erwarten möchten und die in den übrigen Synonymen noch nicht vertreten ist, die aber als sinnliche Grundvorstellung vortrefflich die verschiedenen Gebrauchsweisen erklärt. Denn gerade die factische Unbekanntschaft mit der Grenze tritt hier keineswegs am meisten entgegen, was bei der Ableitung von der Bedeutung „verhüllen, dunkel sein" doch sein müßte. Richtig ist, daß der Begriff עולם „einer Erweiterung nicht mehr fähig" sei (S. 73), weil die Israeliten eben nicht zu einer metaphysischen Vertiefung der Vorstellung gelangten, natürlich im Umkreise der biblisch-hebräischen Literatur. Darum entspricht auch die Grundvorstellung von עד (das

Fortgehende) sehr gut der von עולם, wie wir es eben näher bestimmten, und macht die häufige Zusammenordnung begreiflich. In נצח mit den jüdischen Gelehrten (Kimchi, Bedarschi) die Kraft zu finden, welche beständige Dauer verleihe, dürfte gewagt sein (S. 97); die Anknüpfung an spargere, die ja der Verfasser nach Schultens' Vorgange vorzieht, hätte er strenger festhalten und deshalb auch solche Ausdrücke wie „die Zeit, welche alle Grenzen übersteigt," als schillernd oder irrig vermeiden sollen. Denn נצח reicht nirgend weiter als עולם. — Die Hindeutung auf Philo veranlaßt den Verfasser zu einer Reihe von feinsinnigen Bemerkungen, und der Schluß, welcher die mythologische Verwerthung der Zeitvorstellung bespricht, wenigstens andeutungsweise, zeigt die hohe Bedeutung solcher Untersuchungen nicht nur für die genauere sprachliche Erkenntniß, für philosophisches und theologisches Verständniß, sondern auch für die Religionsgeschichte. Wir hoffen dem scharfsichtigen Verfasser, der durchweg ein sehr ausgebreitetes (sogar auf das Magyarische sich erstreckendes) sprachliches Wissen kundgiebt, bald in Forschungen größeren Umfanges mit gleich günstigem Erfolge zu begegnen.

Jena. L. Diestel.

1) Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament von Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer. Siebente Abtheilung. Auch unter dem Titel: Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater. Fünfte verbesserte und vermehrte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1870. VI u. 322 S.

2) A commentary on the greek text of the epistle of Paul to the Galatians. By John Eadie, D. D., LL. D., professor of biblical literature and exegesis to the United Presbyterian Church. Edinburgh, London, Dublin, 1869. 8.

1. Einer Empfehlung oder auch nur einer besonderen Besprechung bedarf ein Werk, das schon so lange bekannt ist und sich schon so allgemein bewährt hat wie das unter 1 angezeigte, nicht mehr. Dem Altmeister neutestamentlicher Exegese soll nur der Dank dafür bezeugt werden, daß er seinen unermüdlich auf immer neue Durcharbeitung und Vervollkommnung seines trefflichen Commentars bedachten Fleiß auch diesem Theil desselben wieder zugewendet hat, indem er auf die im Jahr 1862 erschienene 4. Auflage nun eine fünfte folgen ließ, die mit Recht abermals als eine verbesserte und vermehrte bezeichnet ist. Ist sie doch schon äußerlich betrachtet um 34 Seiten vermehrt. Diese Vermehrung ist hauptsächlich dadurch herbeigeführt, daß auf die seither erschienene Literatur gewissenhaft Rücksicht genommen ist. Unter dieser nehmen die erste Stelle die Hofmann'schen Arbeiten ein, welche durch ihre durchweg neue Wege einschlagenden Erklärungen den Verfasser nöthigten, fast auf jeder Seite sich mit ihnen theils kürzer, theils ausführlicher auseinanderzusetzen, allermeist freilich, wie von einem so besonnenen Exegeten nicht anders zu erwarten war, in der Richtung, daß er den künstlichen und oft so unnatürlichen Deutungen Hofmann's aufs bestimmteste entgegentritt. Sonst sind namentlich noch die neueren Schriften von Holsten und Matthias berücksichtigt, meist auch unter Ablehnung ihrer ebenfalls häufig gesuchten Erklärungen. Außerdem aber begegnet man überall der fleißig verbessernden Hand theils in präciserer, wohl auch etwas

kürzerer Fassung einer Erklärung, theils in Erweiterungen und Zusätzen zum Zweck erschöpfenderer oder noch deutlicherer Auslegung, besonders auch noch nach genauerer Ermittlung des Zusammenhangs, worin Meyer überall so sorgfältig zu Werke geht. Sachliche Aenderungen der Erklärungen, welche die 4. Auflage bietet, konnte ich trotz genauer Vergleichung kaum entdecken. Etwas geändert ist z. B. die Uebersetzung der schwierigen Stelle 2, 17, 3 Aufl.: „wenn wir aber, während wir trachten, gerechtfertigt zu werden in Christo, erfunden wären auch selbst (wie Heiden) als Sünder". Dagegen 5. Auflage: „wenn wir aber, obgleich wir trachteten, gerechtfertigt zu werden in Christo, erfunden würden auch unseren Theils als Sünder". Der Sinn bleibt aber im Grund ganz der gleiche. Festgehalten ist auch die Erklärung C. 3, 20. 21 mit Recht, mit weniger Recht in manchen anderen, allerdings nicht zahlreichen Fällen, wo ich in meiner Auslegung des Briefs im Lange'schen Bibelwerk der Meyer'schen Erklärung nicht glaubte beipflichten zu können. Bedauern möchte ich nur etwa, daß dem Verfasser der unter 2 angezeigte englische Commentar nicht bekannt gewesen zu sein scheint, indem derselbe namentlich an philologischer Akribie dem Meyer'schen nicht nachsteht, da und dort ihn noch übertreffen dürfte. Und wenn ein Wunsch ausgesprochen werden darf, der sich freilich nicht bloß auf diesen Theil des Meyer'schen Commentars bezieht, so ist es der, es möchte doch dem Verfasser gefallen, bei ferneren neuen Auflagen am Schluß der Einleitung die jedesmal berücksichtigte reichhaltige Literatur, namentlich auch die aus neuerer Zeit, übersichtlich zusammenzustellen.

2. Mit besonderem Vergnügen zeige ich das unter 2 genannte Werk über dieselbe neutestamentliche Schrift an, das dem englischen, genauer dem schottischen Boden entstammt und daher dem deutschen theologischen Publicum wenig bekannt geworden sein dürfte, und ich bedaure nur, daß es jetzt erst zur Anzeige kommt, während es schon längst eine solche verdient hätte. Wie viel und wie Großes in England und Schottland auf dem Gebiet des praktischen Christenthums geleistet wird, ist allgemein bekannt, ebenso aber auch, daß die wissenschaftlich-theologischen Leistungen mit jenen praktischen entfernt nicht gleichen Schritt hielten, sondern im Allgemeinen Selbstständigkeit des Forschens und Urtheilens in nicht geringem Maß vermissen ließen. Mehr und mehr aber regt sich der wissenschaftliche Sinn, den das britische Volk bekanntlich in Absicht auf die empirischen, theilweise auch die philosophischen Disciplinen längst glänzend bethätigt hat, nach so manchen Anzeichen auch auf dem theologischen Gebiet. Wir dürfen hierzu auch das genannte Werk rechnen. Es ist ein durch und durch gründlicher, streng wissenschaftlicher und namentlich auch die vertrauteste Bekanntschaft mit der einschlägigen deutschen Literatur verrathender, sie neben den schönen englischen exegetischen Arbeiten von Ellicot, Alford nnd Lightfoot fleißig, aber durchaus selbstständig benutzender Commentar, den ich nicht anstehe unserm Meyer'schen Commentar als ebenbürtig an die Seite zu stellen. Die Arbeit über den Galaterbrief schließt sich an frühere Commentare des Verfassers über den Epheser-, Colosser- und Philipperbrief an, die mir nicht bekannt sind. Als ein Hauptvorzug wurde schon oben die philologische Akribie gerühmt, die ebenso sehr in lexikalischer als in grammatikalischer Beziehung stattfindet. Man möchte sogar manchmal einige Beschränkung darin wünschen, während mitunter die theologische Erklärung schärfer oder ausführlicher sein dürfte. Gründlich und ausführlich sind auch die einleitenden Fragen behandelt. Eingeschaltet sind überdieß einige längere Excurse: S. 57 ff. zu

1, 19 über die Frage, betreffend die Brüder des Herrn, der freilich mit nicht weniger als 43 Seiten gar zu weitläufig ausgefallen ist; S. 133 ff. zu 2, 1 über die Reisen des Apostels Paulus nach Jerusalem; S. 198 ff. zu 2, 11 über die antiochenische Differenz zwischen Paulus und Petrus; S. 329 ff. zu 4, 13 ff. über des Apostels Schwachheit im Fleisch in Verbindung mit dem Pfahl im Fleisch, — ebenfalls fast zu weitläufig für den Galaterbrief behandelt, obwohl sonst sehr schätzenswerth. — Der Textkritik ist durchweg alle Aufmerksamkeit geschenkt. Auf einzelne Erklärungen einzugehen, unterlasse ich, möchte vielmehr durch diese kurze Anzeige nur deutsche Exegeten, die sich mit unserem Brief beschäftigen, eingeladen haben, dieses Erzeugniß schottischer Theologie nicht unbeachtet zu lassen. Sie werden sich gewiß mit mir darüber freuen. Druck und Papier sind ohnehin, wie meist bei englischen literarischen Producten, durch ihre Schönheit einladend.

Urach, December 1871. Schmoller.

1. Dr. H. W. A. Meyer, kritisch-exegetisches Handbuch über den ersten Brief an die Corinther. Des Kommentars über das N. T. 5. Abth. Fünfte verb. u. verm. Aufl. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1870. VIII und 492 S.

2. Desgl. über den zweiten Brief an die Corinther. Des Kommentars über das N. T. 6. Abth. Fünfte verb. und verm. Aufl. Ebendas., 1870. VI, 372 S.

3. A. Hausrath, der Vier-Capitel-Brief des Paulus an die Corinther. Heidelberg, Bassermann, 1870. IV und 28 S.

Meyer's Erklärungen zu den Schriften des Neuen Testamentes haben, wie auch die hier vorliegenden fünften Auflagen bezeugen, eine so allgemeine Anerkennung gefunden, sind allen Schriftforschern nach ihrer Eigenthümlichkeit und ihren besonders die sprachliche und historische Seite der Erklärung behandelnden und mit sicherem Tacte feststellenden und fördernden Leistungen so bekannt, daß es nicht mehr die Sache der Anzeige sein kann, diese Lichtseiten hervorzukehren. Der Verfasser hat sich als gründlicher und gewissenhafter Schriftforscher und als ein sicherer Wegweiser je länger je mehr bewährt, eine Anerkennung, die ihm allseitig gezollt wird und den hohen Werth seiner Leistungen auch ferner sichert. Es sind dies die nothwendigen Grundlagen der in die Tiefe göttlicher Heilsgedanken eindringenden theologischen Auslegung, welche bekanntlich bei Meyer zurücktritt, ja nicht selten vermißt wird. Wir freuen uns, aus dem Munde eines Mannes, der auf diesem Gebiete sein ganzes langes Leben unverdrossen und fleißig gearbeitet hat, das Geständniß (S. VII des ersten Corintherbriefes) zu vernehmen, wie „seine lange Erfahrung und Beobachtung ihn gelehrt, daß, nachdem am Neuen Testamente weit mehr noch als an dem Alten Testamente die Gelehrsamkeit, der Scharfblick, die Schriftmächtigkeit und der fromme Glaubenstact von achtzehn Jahrhunderten ihre Arbeiten erschöpft haben, neue Auslegungen, welche noch kein Verstand der Schriftverständigen entdeckte, in der Regel bald wieder dem Vergange und dem Vergessenwerden als verdientem Geschicke verfallen. Ich bin mißtrauisch gegen solche exegetische Entdeckungen." Dennoch verschließt sich Meyer keineswegs gegen wirkliche neue Auffassungen; nicht bloß daß er sie ernstlich und allseitig prüft, er billigt auch zuweilen wirklich Haltbares. Allerdings sind

seine Methode und sein Standpunkt von denen v. Hofmann's in seinem Bibelwerk sehr verschieden, aber gerade aus diesem Widerstreit ergiebt sich, wie er selbst es offen gesteht und wünscht, einiger Nutzen für das Verständniß des Neuen Testaments. In diesen neuen Auflagen ist Meyer wesentlich bei seiner Auffassung von den Corintherbriefen im Allgemeinen wie auch im Besonderen in einzelnen Stellen stehen geblieben, beide Theile sind aber durch die eingehendste Berücksichtigung aller neueren Beiträge und Erklärungen sehr bereichert; der erste ist von 386 Seiten der dritten Auflage auf 492 Seiten der fünften Auflage, der zweite von 312 Seiten auf 372 angewachsen; am sorgfältigsten ist in beiden v. Hofmann's Erklärung berücksichtigt, außerdem die Schriften von Semisch, Beyschlag, die Abhandlungen von Hilgenfeld, Holtzmann, zum zweiten besonders Klöpper u. A.

Wir verbinden mit dieser Anzeige die zur Literatur über die Corintherbriefe gehörige und später erschienene Abhandlung von Hausrath, indem wir diese neue Hypothese, mit Bezug auf welche wir gerade die vorher citirten Werke Meyer's ausgehoben haben, mit Berücksichtigung Meyer's beleuchten und hernach noch einige Stellen des Commentars besprechen wollen.

Im Anschluß an Semler geht Hausrath von der allgemein zugegebenen Annahme aus, daß die vier letzten Capitel des zweiten Briefes eine durchaus andere geistige Verfassung des Schreibenden und eine andere Sachlage der Verhältnisse voraussetzen als die neun ersten. Indem Hausrath nun die verschiedenen Erklärungsweisen dieser Verschiedenheit kritisch beleuchtend als unhaltbar hinstellt und dann die Verschiedenheit selbst eingehender sehr lebhaft darstellt, geht er zur näheren Vertheidigung seiner neuen Hypothese über, daß diese vier letzten Capitel eine frühere Situation voraussetzen als die drei ersten und daß wir in ihnen den zwischen unserem ersten und zweiten Brief nothwendig anzunehmenden verloren gegangenen Brief des Paulus an die Corinther zu sehen haben. Dies beweist Hausrath aus vier Punkten: 1) aus der Angelegenheit mit dem Blutschänder, 2) mit der Collecte, 3) aus seinen Reiseplänen, 4) aus seiner Stellung zu den Parteien. Was nun 1) die Stimmung des Apostels anlangt, so habe Paulus in 7, 7—16 der Gemeinde Lobsprüche ertheilt, dagegen später Vorwürfe gemacht (10, 1—11); dabei ignorirt Hausrath, daß der Apostel in Capitel 10 mehr als einmal hervorhebt, daß er diese Anklagen nicht gegen die Gemeinde als solche, sondern gegen seine Gegner (ἐπί τινας V. 2), die er, wie Meyer treffend sagt, nicht weiter nennen will oder zu bezeichnen braucht, als den Lesern bekannt, macht; ebenso εἴ τις V. 7 u. 10 φησίν, V. 11 ὁ τοιοῦτος. Dann aber ist der erste Theil keineswegs nur der Lobsprüche voll, sondern auch sehr ernstliche Mahnungen und Andeutungen auf seine Gegner und die Nothstände der Gemeinde finden sich, z. B. 2, 4, besonders V. 17 und 4, 2, ferner 6, 14 ff., 7, 1. Ferner dem Reichthum der Gemeinde im Glauben, Wort, Erkenntniß und Liebe zu ihm (8, 7) steht unvereinbar gegenüber die Demüthigung, 12, 20 — aber steht hier nicht V. 21 πολλοί und schließt ersteres Sünden letzterer Art aus? Das Lob ihrer Willigkeit in der Collectensache (9, 12—15) soll sich mit dem Tadel, sie beschuldigten ihn selbst, sie übervortheilt zu haben, oder sie bezweifelten die Ehrlichkeit seiner Boten (12, 11—18), ausschließen; — allein bei aller Anerkennung ihrer Willigkeit ist doch 9, 1—5 eine Mahnung zur Eile, wie Meyer richtig andeutet, mit feiner Wendung ihnen ans Herz gelegt, die Spende bald fertig zu machen, während die Stelle 12, 16 ff. gar nicht auf die Collecte zu beziehen ist, sondern auf den Unterhalt, den die

Gemeinde den Gehülfen des Paulus und wohl auch ihm gegeben, und die Uneigennützigkeit des Apostels und der Seinen gerade in diesem Stücke zeigen soll. Wir können daher die „grellen Widersprüche“ nicht zugeben; noch weniger machen wir Gebrauch von der „Concession, daß der deus ex machina frisch angekommener Hiobsposten“ diese Veränderung zwischen dem ersten Theil und dem von Cap. 10 an verursacht habe; wir finden vielmehr diese darin begründet, daß dort der Apostel von dem Verhältniß seines Apostelamtes zur Gemeinde und ihrer Stellung zu ihm spricht, hier aber von seiner Person als Apostel gegenüber seinen Gegnern; noch weniger finden wir ein „zweckwidriges, unüberlegtes, leidenschaftliches Verfahren“ beim Apostel.

Ebenso wenig aber nöthigt 2) die „Sachlage der Verhältnisse in jenen vier Punkten“ zu jener Hypothese. Was a) die Sache mit dem Blutschänder anlangt, so soll nach 13, 1 der Proceß noch schweben und bei des Paulus demnächstiger Ankunft zum Austrag kommen, indem sie ihm das „Strafwunder“, das er den Corinthern zu thun zugemuthet, selbst zuschieben; dagegen in 2, 5 ff., 7, 11. 12 ist die Strafe schon über den Sünder verhängt. Abgesehen von wunderlichen und willkürlichen Annahmen (Wunderprobe, Strafwunder, daß Paulus seinen früheren Brief zeitweise bereut habe), ist zunächst die Annahme, daß Cap. 13 vom Blutschänder handele, völlig willkürlich; er spricht, wie das der Gebrauch derselben Worte und der Zusammenhang deutlich zeigen, von den *πολλοί*, welche in den 12, 19—21 bezeichneten Sünden sich befinden; ganz sonderbar ist Hausrath's Grund: daß er dabei nur einen einzelnen Unzüchtigen im Auge habe, beweise der Satz: auf zwei oder drei Zeugen u. s. w. (13, 1), denn mit zwei oder drei Zeugen überführe man nicht eine beliebige Anzahl von Sündern, sondern nur einen! Und muß dann dieser eine der Blutschänder sein? Kann V. 3 auf das vermeintliche Strafwunder sich beziehen? Alles leere Willkür. Für jeden einzelnen Fall (*πᾶν ῥῆμα*) wird er nach zwei oder drei Zeugen urtheilen. Damit fällt aber der Nerv seiner ganzen Argumentation in diesem Punkte. Auch Meyer hat hier das Richtige. Auf gleich falscher Voraussetzung beruht b) der angebliche Widerspruch in der Collectensache. „Nach 12, 16—18 soll der Apostel von den Corinthern beschuldigt werden, sie bei der Einziehung der Gelder übervortheilt zu haben; dann aber konnte er in demselben Schreiben ihnen die Collecte nicht so vertrauensvoll ans Herz legen. Es wäre der baarste Hohn auf die wirkliche Sachlage, Stellen wie 8, 7. 24. 9, 2. 13 zu schreiben.“ Allein 12, 16—18 geht zunächst gar nicht auf die Collectensache, wie schon vorher erwähnt, sondern wie 11, 9 auf seine Uneigennützigkeit überhaupt, und dann war das nicht Beschuldigung seitens der Gemeinde, sondern nur seiner Gegner, wie Meyer sagt: Widerlegung der möglichen, gewiß von gegnerischer Seite auch wirklich gewagten Verleumdung. Gesetzt, es bezöge sich auf die Collectensache, wäre dann nicht jener „baarste Hohn“ mit 7, 2 doch noch vorhanden, was sich dann auch auf dieselbe Sache beziehen müßte? — 3) Die Reisepläne. Die Corinther beschweren sich, daß der Apostel ihnen einen Besuch zugesagt, aber nicht Wort gehalten habe. Diese Zusage könne nicht in jenem verloren gegangenen Briefe, der 1 Cor. 5, 9 erwähnt wird, oder einem anderen gestanden haben; es seien vielmehr jene Zusagen in 2 Cor. 12, 14 und 13, 1, wo er erklärt, zum dritten Male zu kommen, enthalten, und darauf bezöge sich ihr Vorwurf, er schreibe Anderes, als man lese oder verstehe (1, 13). Allein jene Stellen am Schluß des

Briefes von seinem dritten Kommen sind keine directen Ankündigungen seines Kommens; er ist bereit zu kommen, sagt er an erster Stelle; „wenn ich zum dritten Male komme“, an der zweiten. Ferner ist 1, 13 nicht auf seine früher gegebenen Zusagen in Betreff seines gemachten Versprechens, zu ihnen zu kommen, allein zu beschränken; es geht auf sein ganzes Verhalten; es ist willkürlich, dies nur auf sein Versprechen des Besuches zu deuten. Im Text zwingt nichts dazu. Und was zwingt sonst, jene gemachten Zusagen als schriftliche vorauszusetzen? Können sie ihnen nicht mündlich in sicherer Weise gebracht sein? Hausrath bringt keine Gründe vor, welche die bisherigen Combinationen unmöglich machen. — Wenn seine Combination in diesem dritten Punkte, was wir gern zugestehen wollen, allenfalls möglich ist, so ist dagegen seine Hypothese im vierten wie in den beiden ersten völlig unhaltbar.

4) Sein Verhältniß zu den Gegnern. Aus den in Cap. 11 und 12 enthaltenen, zum Theil sehr heftigen Verwahrungen und Invectiven gehe hervor, daß der Apostel seinen Einfluß in der Gemeinde untergraben fühlt und dem vollständigen Sturze desselben entgegensieht. Dies schließt Hausrath daraus, daß seine Gegner, die Judaisten, eine Persönlichkeit nach Korinth eingeladen haben, der auch Paulus die Predigt des wahren Jesus, den Besitz des richtigen Geistes und des rechten Evangeliums nicht bestreitet (11, 4), einen der 12 Apostel, um die dortigen Wirren zu schlichten. Diesen *ὑπερλίαν ἀποστόλοις* gegenüber, deren einer kommen soll, als im Hinblick auf die *ψευδαπόστολοι* und *ἐργάται δόλιοι* vertheidigt sich der Apostel. — Wir können diese ganze Argumentation nicht billigen. In *ὁ ἐρχόμενος* können wir nicht eine bestimmt in Aussicht genommene Persönlichkeit finden, sondern, wie Meyer richtig bemerkt, das totum genus der ganzen gegnerischen Lehrersippschaft; daher ist ebenso wenig an einen der 12 Apostel zu denken, sondern, wie dies aus der beißenden Ironie erhellt (man vergleiche, abgesehen von dem ganzen Inhalt, schon allein das *καλῶς ἀνείχεσθε*, so auch im folgenden, eng damit zusammenhängenden, fünften Verse [wie 12, 11], wo er unmöglich mit *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* jene 12 bezeichnen kann), allein an die sich apostolische Auctorität anmaßenden judenchristlichen (V. 22) Gegner, die er in demselben Gedankenzusammenhang V. 13 *ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, μετασχιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ* nennt. Der Apostel hat also nicht zwei verschiedene Classen von Gegnern sich gegenüber, sondern nur eine, welche, als Eindringlinge von außen gekommen, auch in der Gemeinde selbst Anhang gefunden. In der ganzen Polemik von Cap. 10 an ist nie sonst von einem Gegner, stets von ihnen in der Mehrzahl die Rede, 10, 10: *φησί* — und V. 11 *ὁ τοιοῦτος*. Und wenn Hausrath zur Behauptung seiner Ansicht, daß jenes die Zwölf seien, meint, in V. 23 habe Paulus ihnen eingeräumt, daß sie *διάκονοι Χριστοῦ* seien, was er V. 13 ausdrücklich bestritten, so weiß er sich nicht in jene ganze Redeweise des Apostels zu versetzen. Meyer sehr richtig: „In dem *ὑπὲρ ἐγώ* gesteht Paulus seinen Gegnern nur scheinbar dies Prädicat zu; denn es liegt darin die Aufhebung des scheinbaren Zugeständnisses, weil, wenn er es ihnen wirklich eingeräumt, es absurd gewesen wäre, zu sagen: ich bin mehr, d. h. mehr denn Diener Christi. In Wahrheit gab es nichts Höheres; er war es aber in Wirklichkeit, mithin sind es jene nicht.“ — Die ganze Art der Polemik zeigt aber, daß Paulus, weit entfernt, seinen Einfluß untergraben und seinen vollständigen Sturz herbeigeführt zu sehen, vielmehr den ersten zwar wohl angegriffen, aber nicht gefährdet sieht, denn sonst würde er nicht in einer so iro-

Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grundlage einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses. Von Dr. Heinrich Julius Holtzmann, ordentl. Prof. der Theologie in Heidelberg. Leipzig, Verlag von W. Engelmann, 1872.

Wenn der Verfasser den Anspruch erhebt, das durch die bisherige historische und literarische Kritik des Epheser- und Kolosserbriefs angesammelte Material zur Lösung der diese Briefe betreffenden Fragen mit wesentlicher Vollständigkeit vorgelegt zu haben, so ist es die erste Dankespflicht des Referenten, es auszusprechen, daß er diese Aufgabe im vollsten Umfange und mit ungewöhnlichem Geschick gelöst hat. Es ist nicht nur das Einleitungscapitel, in welchem er den Stand der Untersuchung mit ihrem Für und Wider in ebenso unbefangener als anziehender Weise darlegt, sondern durch das ganze Buch hin schreitet die eigene Untersuchung gleichsam in steter Discussion mit Allen, die sich exegetisch, kritisch oder biblisch-theologisch mit unseren Briefen beschäftigt haben, fort und weiß selbst mit Arbeiten, die dem Verfasser im Ganzen wenig sympathisch sind, Fühlung zu gewinnen. Es ist eben die seltene, schon aus seinem Evangelienwerk bekannte Virtuosität des Verfassers, die eigene Arbeit so mitten in den lebendigen Fluß der wissenschaftlichen Arbeit der Gegenwart hineinzustellen und dadurch sie nicht nur selbst lebendiger zu machen, sondern auch den Leser mit in die ganze wissenschaftliche Discussion über den Gegenstand einzuführen und ihm die eigene Orientirung darin zu erleichtern. Ob es dem Verfasser ebenso gelungen ist, einen neuen Weg für die Lösung der noch obschwebenden Fragen zu zeigen, das ist eine andere Frage. Er sucht denselben in der Mitte der bisher streitenden Gegensätze. Der echte Kolosserbrief des Apostels Paulus soll von einem Judenchristen etwa um die Wende des ersten und zweiten Jahrhunderts zur Grundlage eines neuen selbstständigen Sendschreibens gemacht und von demselben autor ad Ephesios dann stark interpolirt sein; so sind unsere jetzigen beiden Briefe entstanden. Es erscheint wenig angebracht, wenn der Verfasser, der selbst nur mittelst einer doch jedenfalls so gewagten Hypothese die Rettung aus den Schwierigkeiten der Frage oder richtiger aus dem Widerstreit der Gründe, die auch ihm für und gegen die Echtheit der beiden Schriftstücke zu sprechen scheinen, zu finden weiß, trotzdem die Ansicht, welche beide Briefe dem Apostel zuschreibt, für „einen Bestandtheil der heutigen Mode frommen und wohlgesinnten Meinens" erklärt und lediglich aus apologetischen Interessen herleitet. Referent, der, trotzdem er auf überwiegende Gründe hin bisher stets an der Echtheit beider Briefe festgehalten hat, die hinsichtlich ihrer wirklich noch vorliegenden Fragen und Schwierigkeiten nicht zu unterschätzen glaubt, gesteht ohne Furcht vor solchen Bannsprüchen, die ihm in der wissenschaftlichen Discussion, gelinde gesagt, für werthlos gelten, daß ihm durch die Untersuchungen und Nachweisungen des Verfassers jene Ueberzeugung nur verstärkt worden ist.

Der Punkt, an welchem Holtzmann jenes Urtheil spricht, ist, wie schon der Titel sagt, zugleich der Ausgangspunkt seiner ganzen Untersuchung. Es handelt sich um das merkwürdige Verwandtschaftsverhältniß beider Briefe, trotz dessen übrigens selbst Baur beide von derselben Hand herleitete und von dem der größte Theil doch auch nach Holtzmann's Hypothese aus der Gleichheit des Verfassers erklärt wird. Gleich beim Beginn der Untersuchung findet freilich Holtzmann in

dem Verhältniß von Kol. 1, 27 zu Eph. 1, 9. 18. 3, 8. 9. 16. 17 ein Räthsel aufgegeben, das man „nicht auf dem Lotterbett allgemeiner Beruhigungsphrasen verschlafen kann und darf“, und Kol. 3, 5, Eph. 5, 5 eine Uebereinstimmung, wo jeder Gedanke an ein bloß zufälliges Zusammentreffen ausgeschlossen, obwohl diese Parallelstellen doch auch nach ihm derselben Hand angehören. Aber wenn nach seiner Hypothese der autor ad Ephesios es für angezeigt hielt, Gedanken und selbst Ausdrücke seines früher geschriebenen Briefes in seinen späteren Interpolationen des echten Paulusbriefes zu wiederholen, so ist doch in der That nicht abzusehen, weshalb die Ansicht, daß Paulus in zwei gleichzeitig geschriebenen Briefen dasselbe gethan habe, so ungeheuerlich sein soll. Ob man dies sehr ungehörigerweise als geistige Armuth, die nur sich selbst auszuschreiben wisse, bezeichnete Verfahren dem Apostel oder seinem Nachahmer zuweist, dessen Epheserbrief ihn doch wahrlich nicht als einen geistesarmen oder stümperhaften Schriftsteller erscheinen läßt, bleibt sich doch in dieser Frage wirklich gleich. Es ist mir völlig unverständlich, wie der Verfasser, nachdem er mit großer Feinheit und Unbefangenheit gezeigt, wie sich in Betreff des Verhältnisses der Haustafel in beiden Briefen pro et contra disputiren lasse, also selbst den schlagendsten Beweis geliefert hat, daß an dem allerdings augenfälligsten Punkte des Verwandtschaftsverhältnisses eine schriftstellerische Abhängigkeit des einen Briefes vom andern in keiner irgend evidenten Weise hervortritt, dennoch behaupten kann, daß derselbe zugleich das unerbittliche tertium non datur ausspricht. Und doch rührt auch nach ihm die Haustafel in beiden Briefen von derselben Hand her (wenn er auch nach dem Vorwort in diesem Punkte noch nicht definitiv abgeschlossen zu haben scheint), und es ist also von einer „schriftstellerischen Einwirkung“, die doch nur zwischen zwei verschiedenen Autoren bestehen kann, keinesfalls die Rede. So spannend demnach die folgende Untersuchung ist, die erst Beispiele, die für die Priorität des Epheserbriefs, dann solche, die für die des Kolosserbriefs sprechen, vorführt, dann die Mischung von Priorität und Abhängigkeit in beiden Briefen aufweist und so zu einem doppelten schriftstellerischen Verhältniß beider gelangt, so ist letzteres doch nur so zu verstehen, daß einmal der autor ad Ephesios den paulinischen Kolosserbrief und einmal (bei der Interpolation des letzteren), so zu sagen, sich selbst copirt hat. Da Letzteres, wie man es sich auch zurechtlege, doch ebenso auch Paulus absichtlich oder unabsichtlich gethan haben kann, so bleibt die Hauptfrage immer die, ob eine schriftstellerische Abhängigkeit des Epheserbriefs von gewissen Parthieen des Kolosserbriefs sicher erwiesen ist.

Hier kämen nun zunächst die S. 55—61 aufgeführten Beispiele in Betracht, welche, da sie die ungemischte Priorität des Kolosserbriefs darthun sollen, am entscheidendsten die schriftstellerische Abhängigkeit des Epheserbriefs zeigen müßten. Aber wenn diese Beispiele nicht sehr unglücklich gewählt sind, dann steht der Beweis dafür in der That auf schwachen Füßen. Hinsichtlich der Adresse disputirt der Verfasser selbst pro et contra und bleibt zuletzt dabei stehen, daß dieselbe im Epheserbrief, ganz wie derselbe auch sonst thut, alles Persönliche abstreife, was sich aber auch leicht versteht, wenn Paulus nach dem Brief an eine Einzelgemeinde zu einem von umfassenderer Bestimmung übergeht. Oder läßt sich vielleicht das räthselhafte *τοῖς οὖσιν* (ohne *ἐν Ἐφέσῳ*) durch diese Abhängigkeit erklären? Nach S. 131. 132 läßt der Nacharbeiter zuerst aus der Adresse des Kolosserbriefs natürlich das *ἐν Κολοσσαῖς* weg. Nun bedenkt er aber (gewiß etwas spät!), daß der Brief

doch irgendwohin laufen müsse, vereinigt also vorab das zusammengehörige τοῖς ἁγίοις, um sich dann über den Modus der Adresse zu besinnen, wobei er sich für ein τοῖς οὖσιν ἐν mit jeweiliger Ergänzung des betreffenden Namens entscheidet, und fährt endlich, wenn auch syntaktisch incorrect, mit dem καὶ πιστοῖς des Kolosserbriefs fort. Unerklärt bleibt dabei freilich, warum der Nacharbeiter sich nicht etwas längere Zeit zum Besinnen ließ, bis er wenigstens das τοῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς ἀδελφοῖς regelrecht abgeschrieben, um dann in der einzig natürlichen Weise sein τοῖς οὖσιν nachzubringen; dann hätte ihn auch nichts gehindert, wirklich die sieben Gemeinden zu nennen, von denen Holtzmann immer redet, ohne irgend das Räthsel des kritisch allein bezeugten und des nach ihm doch sinnlosen οὖσιν ohne ἐν Ἐφέσῳ damit lösen zu können. Daß in Folge des encyclischen Charakters unseres Epheserbriefs an die Stelle der üblichen Danksagung eine allgemeine Lobpreisung Gottes tritt, wird natürlich ebenso gut seinen eigenthümlichen Eingang erklären, wenn er von Paulus, wie wenn er von der Hand seines Nachahmers herrührt. Dieser Lobpreis endet bekanntlich damit, daß auch die Heidenchristen (im Gegensatz zu den Judenchristen, V. 12) durch die Geistesmittheilung in Folge ihres Glaubens der Heilsvollendung gewiß gemacht seien (V. 13. 14). Wenn nun der Epheserbrief mit dem echt paulinischen διὰ τοῦτο (das elfmal in Röm. u. Kor., je dreimal in Eph. u. Theff., nur einmal in Kol. vorkommt) fortfährt, daß er darum, nachdem er von ihrem erfreulichen Christenstand gehört habe, um ihretwillen zu danken nicht aufhöre (da sie ja somit auch zu den Heidenchristen gehören, die jene preiswürdige Gottesthat erfahren haben), und nun gleich zur Fürbitte für sie übergeht, warum krittelt denn Holtzmann unnöthigerweise S. 57 an diesem so einfachen Gedankengange? Er will uns glauben machen, daß der Nachahmer nach Weglassung der die Kolosser speciell betreffenden Notizen in 1, 5—8 in ungeschickter Weise Kol. 1, 3. 4 mit 1, 9 zusammengezogen habe, und doch enthält weder das διὰ τοῦτο noch der folgende Participialsatz in Wahrheit irgend eine Schwierigkeit, die solcher gewaltsamen Erklärung bedürfte. Sollte wirklich das κἀγώ so beziehungslos sein, wie Holtzmann meint, so bleibt ja doch unerklärt, warum der Nacharbeiter, der ganz richtig ἡμεῖς in ἐγώ änderte, nicht auch die noch viel leichtere Aenderung vornahm und das nun angeblich beziehungslos gewordene καί strich. Und wenn wirklich, was ich durchaus nicht finden kann, die Fürbitte so ungeschickt an den Dank sich anschließt, so erklärt ja die Annahme, daß hier der Kolosserbrief zu Grunde liegt, jedenfalls gar nichts, da dieser die Fürbitte anders einführt und alle Schwierigkeit fortfallen würde, wenn der Nachahmer denselben einfach ausgeschrieben hätte. Wie übrigens der lobpreisende Eingang an Kol. 1, 5 anknüpfen soll, verstehe ich nicht, da Eph. 1, 3 von der vorzeitlichen Erwählung die Rede ist und nicht von der Hoffnung, 1, 12 aber von der Hoffnung, welche die Judenchristen vormals (d. h. vor ihrer Bekehrung) auf Christum (den Messias) setzten, und nicht von der Christenhoffnung. Wie hier das προ— in προηλπικότας aus dem ganz andersartigen προ— in προηκούσατε abgeleitet wird, so nachher das echte paulinische τοῦτο λέγω (Eph. 4, 17) aus dem in völlig anderem Zusammenhange vorkommenden τοῦτο λέγω in Kol. 2, 4. Blicken wir von diesen beiden ersten Beispielen, die doch wirklich nach alledem wenig Beweiskraft haben, noch auf die zwei letzten. In Eph. 5, 15. 16 soll der Sinn von Kol. 4, 5 dadurch verfehlt sein, daß der Nacharbeiter bei dem καιρός an Röm. 13, 11. 12 gedacht und nun die bösen Tage der letzten Drangsal ein-

getragen hat. Freilich ist in unserem Briefe nirgends, auch gewiß nicht (wie Holtzmann gelegentlich behauptet) 6, 13, die Gegenwart als diese letzte Drangsalszeit gedacht, überall heißt in den neutestamentlichen Briefen πονηρός sittlich-böse, obwohl es Gal. 1, 4 ganz wie hier mit einer Zeitbezeichnung verbunden wird, aber der autor ad Ephesios muß nun einmal durchaus etwas Verkehrtes gesagt haben, um ihn auf schriftstellerischer Abhängigkeit zu ertappen, und doch schließt 5, 15. 16 so einfach die Ermahnung, mit den Nichtchristen nicht gemeinsame Sache zu machen, sondern bessernd auf sie einzuwirken (V. 11—14), damit ab, daß man jeden Augenblick dazu in rechter Weisheit auskaufen soll, eben weil die Zeitläufte so böse, also die Macht der Sünde in ihnen noch so groß ist. Tritt hier also die identische Phrase aus Kol. 4, 5 in reichlich so gutem Zusammenhange auf wie dort, so ist umgekehrt die Behauptung, daß Eph. 4, 29 nur aus Kol. 4, 6 zu verstehen sei, eine völlig grundlose. Leider erhellt gar nicht, wie Holtzmann den „monströsen Ausdruck" πρὸς οἰκοδομὴν τῆς χρείας, der mir, wie ich gestehen muß, nie so große Schwierigkeiten gemacht hat, deutet, aber ihn aus dem εἰδέναι, πῶς δεῖ ὑμᾶς ἑνὶ ἑκάστῳ ἀποκρίνεσθαι in Kol. 4, 6 zu erklären, wäre mir doch nie eingefallen. Daß der λόγος σαπρός die Antithese zum λόγος ἅλατι ἠρτυμένος sein soll, wird eben ganz willkührlich behauptet; in Wahrheit berühren sich beide Stellen nur dadurch, daß in ihnen von der Rede gesprochen wird, und in dem Worte χάρις, das aber hier und dort in so völlig verschiedener Verbindung gebraucht wird, daß über ihre verschiedene Bedeutung kein Zweifel sein kann. Und zuletzt bliebe immer noch zu erklären, wie denn der autor ad Ephesios, der doch trotz all seines angeblichen Ungeschicks jedenfalls Griechisch konnte, darauf fiel, einen so einfachen Ausdruck wie das ἐν χάριτι so schülerhaft zu „paraphrasiren".

Je mehr es nun in die Erörterung der Beispiele hineingeht, welche das angebliche Wechselverhältniß der Briefe begründen sollen, desto feiner, aber auch desto künstlicher und zweifelhafter werden natürlich die Combinationen. Wir müssen es unseren Lesern überlassen, im Einzelnen zu verfolgen, wie nun Holtzmann von seinem Standpunkt aus den häuslichen Zwist zwischen Mayerhoff und Hönig, resp. Hökstra, bald zu Gunsten des Einen, bald zu Gunsten des Anderen schlichtet. Hätte er immer so besonnen geurtheilt wie S. 79, wo er den Gedanken, daß das τέκνα φύσει ὀργῆς Eph. 2, 3 der ὀργὴ τοῦ θεοῦ in Kol. 3, 6 seinen Ursprung verdanke, als ganz undenkbar abweist, so wäre er schwerlich auf den ganz analogen Gedanken verfallen, daß das χάριτί ἐστε σεσωσμένοι Eph. 2, 5 mit der ganzen sich daran anschließenden Erörterung (V. 8—10) „unwidersprechlich" aus dem χαρισάμενος Kol. 2, 13 stamme (S. 66). Nur der speciellen Art müssen wir noch gedenken, wie der Verfasser das Abhängigkeitsverhältniß einzelner Stellen von einander durch ihre directe oder indirecte Abhängigkeit von anderen paulinischen Parallelen zu constatiren sucht. Zwar das erste derartige Beispiel ist ganz untauglich, da es doch etwas völlig Verschiedenes ist, wenn Paulus 1 Kor. 5 u. 6 mitten unter heidnischen Sünden die Idololatrie (natürlich im eigentlichen Sinne) aufzählt und wenn der autor ad Ephesios die Habsucht für Götzendienerei erklärt und wir können uns darum der mir in der That etwas zu feinen Untersuchung überheben, ob die Stelle, wo πλεονέκτης steht (Eph. 5, 5), wirklich directer abhängig sein muß von 1 Kor. 5, 11 als die, wo πλεονεξία steht (Kol. 3, 5). Allein was dem Kritiker wichtiger ist, kommt erst im zweiten Beispiel zur Sprache,

nämlich die Verbindung der *πορνεία* und *ἀκαθαρσία* mit der *πλεονεξία*. Nun weist er selbst aus den paulinischen Homologumenen nach, daß die *ἀκαθαρσία* nichts anders ist, als das Genus, dessen vornehmste Species *πορνεία* heißt. Die Zusammenstellung erklärt sich also ganz einfach daraus, daß dem Apostel die Unzucht und die Habgier die beiden specifisch heidnischen Cardinallaster sind, hier nicht anders wie 1 Kor. 5, 10. 11. 6, 9. 10 und 1 Theff. 4, 3—6. Trotzdem soll der autor ad Ephesios dieselbe irrthümlich aus 1 Theff. 2, 3—5 entlehnt haben, wo *ἀκαθαρσία* augenscheinlich etwas ganz Anderes bedeutet und ganz getrennt davon auch von *πλεονεξία* die Rede ist, und zwar so unmittelbar entlehnt haben, daß nur die Entlehnung in Eph. 5, 3 eine directe, die in Kol. 3, 5, weil zwei verwandte Begriffe dazwischen stehen, eine indirecte (!). Das ist doch wirklich übel verschwendeter Scharfsinn. Nicht anders im letzten Beispiel, das der Verfasser später einmal ausdrücklich als Beispiel zweifelloser schriftstellerischer Abhängigkeit von einer anderen Paulusstelle anführt, weil da eine ganze Gedankenreihe von dem Nachahmer zur Unterlage seiner Combination gemacht werde. Dem ist nun freilich durchaus nicht so. Die Stelle Eph. 1, 20—23, welche die Erhöhung Christi schildert, gedenkt ja freilich natürlich zuerst der Auferweckung, wie Paulus 1 Kor. 15, 20, aber bekanntlich auch sonst nicht ganz selten und ohne jeden näheren Anklang an jene Stelle, dann seiner Erhöhung über alle Engelmächte, die ihm unterworfen werden, und schließt, nachdem sein specielles Verhältniß zur Gemeinde erörtert, mit der unseren Briefen eigenthümlichen Vorstellung, daß Christus zuletzt Alles in Allem erfüllt. Daß er dabei gelegentlich, wie Paulus 1 Kor. 15, 27, auf Pf. 8 Bezug nimmt und den echt paulinischen Ausdruck *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* (1 Kor. 15, 28) gebraucht, kann natürlich nur dafür sprechen, daß hier die Hand des Apostels die Feder führt. Im Uebrigen ist Ausgangs- und Zielpunkt der Korintherstelle, sowie ihr ganzer Zweck und Gedankengang ein durchaus heterogener und insonderheit die Erwähnung der höheren Mächte 1 Kor. 15, 24 hat mit Eph. 1, 21 nichts als die bekannte Nomenclatur gemein, da dort von der Vernichtung aller feindlichen Mächte, hier von der Erhöhung über die Engel die Rede ist. Aus den daneben gestellten Kolosserstellen erhellt aber vollends nichts, als daß der Verfasser von Röm. 8, 29. 1 Kor. 15, 20 aller Wahrscheinlichkeit nach auch der Schreiber von Kol. 1, 18 ist.

Ueberaus interessant und werthvoll sind die Nachweisungen über den Sprachcharakter unserer Briefe im Verhältniß zu den paulinischen (S. 99—120), die in den folgenden Untersuchungen noch vielfache Ergänzungen finden. Um hier freilich zu einem abschließenden Urtheil zu gelangen, müßte die Untersuchung doch in etwas größerem Stile geführt werden. Was hilft es, die jedem einzelnen eigenthümlichen und beiden gemeinsamen Hapaxlegomena aufzuzählen, wenn man nicht daneben constatirt, wie viel dergleichen die paulinischen Homologumenen einzeln oder gemeinsam zählen? Was hilft es, zu constatiren, daß der Epheserbrief nicht die scharf markirte Schreibweise und den lebendigen dialektischen Gang des Römerbriefs zeigt, wenn man nicht daneben untersucht, ob nicht auch andere Parthieen in den Homologumenen, wie es mir z. B. im zweiten Korintherbriefe scheint (vgl. selbst Sätze, wie Röm. 1, 1—7. 3, 23—26), eine gewisse Breite und Ueberladenheit zeigen und ihnen jede dialektische Bewegung fehlt? An den lose sich fortspinnenden Perioden sollte aber jedenfalls nicht so großen Anstoß nehmen, wer 1 Theff. für echt hält und in dem von ihm gereinigten Kolosserbrief eine Periode zu Stande bringt, wie 1, 9—29. Und wie schwinden die Beobach-

tungen über das Unpaulinische in Ausdrücken und Verbindungen zusammen, wenn man sie kritisch zu sichten beginnt! Wie kann man an dem ἀγαθὸς πρός τι Eph. 4, 29 Anstoß nehmen, wenn doch Paulus ἱκανὸς und δυνατὸς πρός τι schreibt (2 Kor. 2, 16. 10, 4), wie an dem einmaligen δίδοτε (Eph. 4, 27), weil Paulus sonst, d. h. einmal, Röm. 12, 19, δότε schreibe, während doch der bekannte Unterschied des Imperativ, Aor. und Präs. diese Verschiedenheit in beiden Stellen vollkommen rechtfertigt, wie an dem ἀπὸ τῶν αἰώνων im Epheserbrief statt des πρό in 1 Kor. 2, 7, da doch beides etwas Verschiedenes heißt und gar nicht vertauscht werden kann? Oder meint Holtzmann wirklich Jemand zu überreden, daß ἀγαπᾶν τὸν κύριον oder τὰς γυναῖκας unpaulinisch sei, weil Paulus ἀγαπᾶν τὸν θεόν sagt, daß Eph. 3, 18 unpaulinisch, weil Paulus gewöhnlich nur die Dimension des βάθος nennt und nur einmal die Höhe hinzufügt, daß er τέκνα ἀγαπητά Eph. 5, 1 nicht von Gotteskindern gebrauchen könne, weil er seine geistlichen Kinder so nennt? Wenn Holtzmann selbst zugestehen muß, daß die Bezeichnungen Christi in merkwürdiger Weise mit denen in den älteren Briefen übereinstimmen, aber hinzufügt, daß selbst Weiß das ὁ κύριος Χριστός Kol. 3, 24 für einzigartig erklärt, so hätte er freilich auch hinzufügen sollen, daß derselbe auch Röm. 4, 24. 16, 18 ganz vereinzelte Ausdrücke der Art nachgewiesen hat. Trotz alledem wird gewiß noch Mancher außer dem Referenten aus den Nachweisungen Holtzmann's den entschiedenen Eindruck empfangen, daß der Sprachcharakter beider Briefe doch ganz überwiegend für ihre Echtheit spricht. Gerade die trefflichen Observationen auf S. 113—120 ergeben doch nur eine so feine Grenzlinie zwischen dem, was paulinischer Gebrauch und übertreibende Nachahmung desselben sein soll, daß hier jede Nachweisbarkeit einer fremden Hand aufhört. Vor Allem aber ist es das Interesse, den von ihm stehen gelassenen Rest des Kolosserbriefs als echt zu vertheidigen, was dem Verfasser so manche Waffen, mit denen man bisher die Echtheit beider Briefe bekämpfte, entwindet. Unter den zehn unseren Briefen gemeinsamen Hapaxlegomenis gehören zwei nach Holtzmann dem echten Kolosserbriefe an, nicht weniger als fünf gehören Parallelstellen an, wo Gedanke und Ausdruck absichtlich reproducirt werden, reduciren sich also auf die Frage nach dem Verwandtschaftsverhältniß beider Briefe; es bleiben also nur drei übrig, darunter das bekannte ἀποκαταλλάσσειν, das ebenso wie das ἀνταναπληροῦν des Kolosserbriefs unpaulinisch sein soll, während man doch ebenso gut das Decompositum συμπαραλαμβάνειν, das Paulus nur Gal. 2, 1 statt des einfachen παραλαμβάνειν hat, bemängeln könnte. Wer das oft besprochene σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ und so manchen andern einzigartigen Ausdruck des Kolosserbriefs scharfsinnig genug als paulinisch vertheidigt, weil sich „ein schriftstellerisches Bewußtsein lexikalisch niemals unwiderruflich abgrenzen lasse“ (S. 187), der sollte doch auch über andere Ausdrücke billiger urtheilen; wer daran keinen Anstoß nimmt, daß das göttliche πνεῦμα nur einmal (und auch da vielleicht nicht echt) im Kolosserbrief vorkommt und ein bei Paulus so häufiges Wort wie διδόναι nur einmal (und in eigenartiger Verbindung), der sollte nicht die an sich so höchst schwache Instanz von dem Fehlen paulinischer Lieblingsausdrücke wieder geltend machen. Jedenfalls aber darf, wer μορφή rechtfertigt, obwohl Paulus nur μέμφεσθαι hat, und μετακινούμενοι, obwohl Paulus nur ἀμετακίνητοι hat, nicht S. 156 ein Zeichen des Nachahmers darin finden, daß unsere Briefe einige Substantiva haben, zu denen bei Paulus nur die entsprechenden Verba vorkommen (vgl. übrigens

das dort übersehene ἐπιχορηγία Phil. 1, 19), und wer στερέωμα trotz des sonst gebrauchten ἀσφάλεια, κατάρτισις, βεβαίωσις rechtfertigt (S. 177), der sollte nicht καταρτισμός oder ἀνταπόδοσις für unpaulinisch erklären, weil Paulus κατάρτισις und ἀνταπόδομα schreibe (S. 101. 106). Kann man darüber hinwegkommen, daß von der Sündenvergebung Kol. 3, 12 χαρίζεσθαι steht, wie niemals in den Homologumenen, so sollte man billig auch an ἄφεσις Eph. 1, 7 keinen Anstoß nehmen, und wenn man die βασιλεία τοῦ υἱοῦ Kol. 1, 13 (die übrigens mit 1 Kor. 1, 9 gar nichts zu thun hat) verträgt, so sollte man auch den υἱὸς τῆς ἀγάπης gelten lassen, der im Ausdruck den älteren Briefen nicht fremder und in ihrer Lehre nicht schlechter begründet ist als jene. Aber freilich, man braucht nur den Abschnitt über die sogenannten Doubletten zu lesen (S. 121—129), um zu sehen, mit welchem haarspaltenden Scharfsinn Holtzmann hier wirkliche Doubletten und scheinbare, solche, die eine Verschiedenheit des Verfassers constatiren, und solche, die von derselben Hand herrühren, unterscheidet, je nachdem eben die betreffende Stelle seinem echten Kolosserbrief angehört oder nicht.

Doch nun zu dem Resultat, das auf Grund dieser Voruntersuchungen gewonnen wird! Dasselbe soll sich sofort daran bewähren, wie sachgemäß die einzelnen Abschnitte des echten Kolosserbriefs nach einander im Epheserbrief zur Verarbeitung kommen. Dies geschieht nun aber doch in Wirklichkeit keineswegs so ganz regelrecht. Denn kaum hat der aut. ad Eph. Kol. 1, 1—9 benutzt, so wird 1, 10—2, 1 großentheils übergangen, um später seine Dienste zu thun (S. 136), und nachdem bereits 3, 12. 13 verarbeitet ist, wird zu Kol. 2, 4. 6—8 zurückgegangen (S. 143). Schon Eph. 1, 20 findet sich eine „vorauseilende Einwirkung von Kol. 2, 12" (S. 136) und bereits Eph. 4, 29 wird Kol. 4, 6 anticipirt, woneben dann natürlich umgekehrt wieder mancherlei „Nachklänge" vorkommen, und nach S. 146 fängt der Nachahmer gar an, rückwärts zu lesen, von Kol. 4, 5 auf 3, 17, wobei er dann doch wieder 4, 2—4 „absichtlich aufspart". Eine sehr anschauliche Methode von der Benutzung des Kolosserbriefs können wir so wirklich nicht gewinnen; aber die bedenklichste Frage ist, ob denn überall noch der um reichlich die Hälfte verkürzte, angeblich echte Kolosserbrief im Stande ist, die Grundlage unseres Epheserbriefs zu bilden. Sehen wir von dem brieflichen Eingange ab, dessen Abhängigkeit, wie schon gezeigt, nicht nachweisbar ist, sowie von der Fürbitte und der Sendung des Tychicus am Schluß, so lehrt ein Blick auf den hergestellten Text am Schlusse des Buches, daß die reichsten Parallelen in die Interpolationen des Kolosserbriefs fallen, daß es, abgesehen von einigen soteriologischen Ausführungen, die ebenso gut auch andern Paulinen entlehnt sein könnten, im Grunde nur ganz allgemeine sittliche Ermahnungen, wie Kol. 3, 12. 13. 17. 4, 5. 6, sind, welche wirklich verarbeitet erscheinen. Mußte alles Uebrige dem umfassenderen Plane des Nachahmers gemäß wegbleiben, so begreift man doch nicht, was denselben bewegen konnte, seine Composition gerade an diesen Brief anzuknüpfen. Daß er allein an ausschließlich heidenchristliche Leser gerichtet, ist ja bekanntlich nicht richtig, und daß er so kurz und bisher in dem abgelegenen Kolossä begraben gewesen war (vgl. S. 305), machte ihn ja für den Zweck des Nachahmers doppelt ungeeignet, weil dann nur um so weniger seine Composition durch den Anschluß an ihn in irgend augenfälliger Weise als paulinisch legitimirt werden konnte. Freilich schickte er den Kolosserbrief nur mit seinen Interpolationen in die Welt, aber hier entsteht eben die zweite Frage, ob der Verfasser wirklich,

wie er S. 130 verspricht, eine irgend consequente Interpolationsmethode an demselben ins Licht gestellt hat. Zwar hören wir auch hier wiederholt, wie der Interpolator ein Stück seines Epheserbriefs nach dem andern durchliest, um dasselbe für seine Zwecke zu verwenden. Aber auch hier leidet diese angebliche Consequenz doch auch sehr zahlreiche Ausnahmen. So kehrt Kol. 2, wo der aut. ad Eph. längst bei seinem dritten Capitel sein soll, wiederholt zu 2, 20. 11. 15. 16, ja in einer sehr wichtigen Parallele zu 1, 21—23 zurück, und noch als Parallelen zu Kol. 3, 1. 4 erscheinen Eph. 1, 18. 20. 2, 6. Ebenso erscheinen die Parallelen zu Eph. 5, 3—8 mitten zwischen den aus Eph. 4 entlehnten. Noch schwieriger wird es, dem Kritiker zu folgen, wenn es sich nun um die Begründung der Interpolationen im Einzelnen handelt. Wie kann ein Kenner des Reichthums paulinischer Sprache behaupten, ἐν πιθανολογίᾳ sei unpaulinisch, weil Paulus wohl wie 1 Kor. 2, 4 ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις geschrieben haben würde, oder daß Paulus, der Christum 1 Kor. 1, 30 σοφία nennt, ihn nicht ζωή und ἐλπίς (wie Kol. 1, 27. 3, 4) nennen könne? Kann es wirklich im Ernste gemeint sein, daß Kol. 3, 1. 2 unpaulinisch ist, weil es die Zerstörung aller irdischen, an den Bestand der Theokratie geknüpften Hoffnungen voraussetzt, oder daß das Sitzen zur Rechten Gottes unpaulinisch ist, weil es Röm. 8, 34 heißt: ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ? Daß θριαμβεύειν Kol. 2, 15 anders als 2 Kor. 2, 14 gebraucht werde (S. 157), ist einfach nicht richtig, sobald nur erstere Stelle richtig erklärt wird. Freilich findet Holtzmann, daß diese Stelle, rein exegetisch betrachtet, unauflösliche Schwierigkeiten bietet, und dies Argument kehrt auch an andern Stellen zu Gunsten der Interpolationshypothese wieder. Aber abgesehen davon, daß dasselbe, wie z. B. bei Kol. 3, 5, einfach von ersichtlich falscher Exegese ausgeht, ist denn mit dieser Hypothese irgend etwas gewonnen? Der Interpolator muß sich doch bei seinen Worten auch etwas Vernünftiges gedacht und dieses verständlich ausgedrückt haben, und die Voraussetzung, daß er es nicht bemerkte, wie er mit seinen überall zusammengelesenen Reminiscenzen und beabsichtigten „Schlußtönen" sich ins Unlogische und Sprachwidrige verirrte, ist doch eine ganz willkürliche und haltlose. Die angebliche Förderung, die aus solchen Combinationen der Exegese erwachsen soll, ist denn doch eine sehr zweifelhafte.

Im Uebrigen können wir wieder nur dem Kritiker den besten Dank wissen für die reichliche Nachweisung paulinischer Parallelen zu beiden Briefen. Diese sind aber so zahlreich und über das ganze Gebiet der Paulinen zerstreut, so mannigfaltig vom gleichen Gedanken im gleichen Ausdruck bis zu den einzelnsten und doch oft frappirendsten Uebereinstimmungen in Wortlaut oder Gedankenbildung, daß der Nachahmer in der Weise eines modernen Gelehrten die paulinischen Briefe studirt haben und mit einem eminenten Gedächtniß, wie es auch unter diesen nur wenigen gegeben, über den Gesammtschatz seiner Lesefrüchte geboten haben müßte. Findet doch Holtzmann selbst in seinem Kolosserbrief, wo die Parallelen wahrlich um nichts reichhaltiger sind, einen zu großen Reichthum von verwandtschaftlichen Beziehungen zu den verschiedenartigsten, unter sich weit auseinanderliegenden Stellen, mehr inhaltlich nach der einen, mehr formell nach der anderen Seite, als daß auf Abhängigkeit von vorliegenden Originalen erkannt werden dürfte. Das ist nun aber im Epheserbrief und in den angeblichen Interpolationen mindestens genau ebenso der Fall; denn wenn der Kritiker hier nun findet, daß der Nachahmer Ausdrücke und Gedanken paulinischer Stellen sichtlich sammelt und combi-

nirt, daß die Anklänge recht auffällig und provocirend auftreten (vgl. S. 187. 188), so ist das natürlich ein so völlig subjectives Urtheil, daß sich darauf gar nichts bauen läßt. Ebenso wenig läßt sich über „ungeschickte“ Nachahmung oder „gesuchte und gezwungene Steigerung paulinischer Manier“ streiten, namentlich wenn man Stellen zusammenstellt wie Eph. 3, 4 mit 2 Kor. 11, 5. 6 oder Kol. 1, 24 mit 1 Kor. 16, 17. 2 Kor. 9, 12. 11, 9, die sichtlich gar nichts mit einander zu thun haben. Etwas anders wäre es, wenn sich paulinische Ausdrücke oder Stellen mißverständlich aufgefaßt oder angewandt fänden; aber was der Kritiker dahin Einschlagendes anführt, so weit es nicht augenscheinlich falsch ist, wie die Behauptung, daß das ἀῤῥαβών Eph. 1, 14 auch nur im geringsten anders gedacht sei als im zweiten Korintherbriefe, reducirt sich eben auf Fragen wie die, ob ein paulinischer Gedanke sich dadurch „in Gegensatz und Widerspruch auflöst“, daß es Ἕλλην καὶ Ἰουδαῖος statt Ἰουδαῖος καὶ Ἕλλην lautet, oder ob es undenkbar ist, daß derselbe Verfasser ein Wort wie δέειν metaphorisch und eigentlich braucht. Entscheidend wäre der Fall, wo „die gesammte Gedankenfolge einer längeren Reihe von Versen zur Unterlage der Composition gemacht wäre“; aber daß dies Eph. 1, 21—23 nicht der Fall, haben wir oben gezeigt, und daß in den beiden anderen Fällen, auf die Holtzmann verweist, davon nicht die Rede sein kann, liegt so auf der Hand, daß es keiner Erörterung bedarf.

Ob der sehr kurze Kolosserbrief, wie er sich unter den Händen des Kritikers gestaltet, mit seiner mehr abweisenden als eingehenden Polemik gegen die Irrlehrer noch paulinische Art hat, darüber wollen wir nicht streiten; gewiß ist nur, daß die Frage wegen „der Schwachen“ in Rom, denen die Gegner in Kolossä im Wesentlichen gleichen sollen, doch Röm. 14 gar anders behandelt wird, und daß doch auch jene dazu neigten, aus ihren Enthaltungen „eine Bedingung des Heils für Alle zu machen“, erhellt ja klar genug aus Röm. 14, 3. Umgekehrt kann ich dort von „naturphilosophischer Begründung“ nichts finden und ebenso wenig, daß die φιλοσοφία Kol. 2, 8 ausdrücklich auf Kosmologie im Gegensatz zur Theologie beschränkt werde. Vielmehr genügt diese Stelle, die auch Holtzmann bis auf einen unwesentlichen Einschub für echt hält, es überaus wahrscheinlich zu machen, daß in Kolossä die Askese eine umfassendere theosophische Grundlage hatte, und wenn die angeblichen Interpolationen „einen reicheren Hintergrund übersinnlicher Phantastik“ in derselben erscheinen lassen, so ist es eben reine Willkür, bestimmen zu wollen, wie früh sich solche essäische Elemente in die judenchristliche Richtung einschleichen konnten. Damit aber ist der Anknüpfungspunkt gegeben, von dem aus auch Paulus bewogen werden konnte, der falschen Theosophie die wahre des Christenthums entgegenzusetzen. Ich kann hier nicht wiederholen, was ich darüber in meiner „biblischen Theologie“ ausgeführt habe, und brauche es nicht, da ich schlechterdings nicht einsehen kann, wie die Angaben auf S. 217 meine Einrede dagegen, daß unsere Briefe eine von den Bedürfnissen des Heilslebens und den praktischen Zielen des Christenthums losgelöste transcendentale Speculation zeigen, „erledigen“ sollen. Daß aber, wenn einmal durch das Bedürfniß der Polemik gegen die falsche Theosophie bei Paulus neue Vorstellungsformen entwickelt waren und neue Gedankenreihen entbunden, dieselben in dem gleichzeitig geschriebenen Epheserbrief ebenfalls, ja, je freier er sich dort bewegt, desto umfassender auftreten, ist so natürlich, daß sich damit der Einwand von Holtzmann S. 218 wirklich vollständig erledigt. Auch die Frage nach dem

Lehrgehalt unserer Briefe im Vergleich mit den paulinischen ist übrigens einerseits in unserm Buche mit solcher Umsicht und Unbefangenheit und mit so weit gehenden Zugeständnissen (vgl. z. B. S. 205) behandelt, daß man andererseits schwer begreift, wie Holtzmann schließlich doch ganz in die Bahnen der Tübinger Kritik einlenken kann (vgl. S. 296—303). Daß hinsichtlich der Stellung zum Judenthum unsere Briefe eine aus den Zeitverhältnissen leicht erklärbare und im ursprünglichen Paulinismus ihre reichlichen Anknüpfungspunkte findende Modification zeigen, habe ich selbst schon früher dargelegt; wer sich daran noch irgend stößt, den möchte ich darauf aufmerksam machen, wie die vier Homologumenen hinsichtlich der Stellung zum Heidenthume Modificationen zeigen, die ich in der neuen Auflage meines Lehrbuchs (§. 70) noch deutlicher herausgestellt zu haben glaube, und gegen die jene als eine ganz unerhebliche erscheint. Daß hinsichtlich der Auffassung der alttestamentlichen Prophetie sich in unsern Briefen irgend eine Abweichung zeige, muß ich dagegen auf Grund der Nachweisungen meines Lehrbuchs bestimmt bestreiten, und wenn ganz dieselbe in den Petrusbriefen erscheint, so folgt daraus nur, was von vornherein als selbstverständlich erscheint, daß es sich hier nicht um eigenthümliche Lehrbildungen, sondern um den gemeinsamen Hintergrund des alttestamentlich-jüdischchristlichen Bewußtseins handelt. Die Behauptung aber, daß in der Lehre von Glauben und Werken ein Unterschied vorliege, wird denn doch Niemand auf S. 212—213 genügend begründet finden. Wenn Holtzmann die Auffassung Christi als Weltziel und die entsprechende Ausdehnung der Bedeutung, die seinem Heilswerk beigelegt wird, für Paulus unmöglich findet, so beruht das theilweise darauf, daß er, wie ich in meinem Lehrbuche gezeigt zu haben glaube, mit Unrecht die Vorstellung vom himmlischen Adam für die Grundlage der Christologie der älteren Briefe hält. Wenn er aber S. 230 mit weder sehr glücklichen noch sehr ziemlichen Anspielungen auf moderne „theologische Wandlungen" behauptet; daß dieser Fortschritt bei Paulus undenkbar sei, weil dadurch nothwendig sein monotheistischer Gottesbegriff in Mitleidenschaft gezogen worden wäre, so faßt er ja S. 238 selbst Eph. 1, 17 und Kol. 1, 15 in einem Sinne, der jede solche Besorgniß vollständig abwehrt [1]. Daß in der Lehre des Epheserbriefs von der Prädestination und von der Kirche eine Fortbildung vorliegt, habe ich (in der zweiten Auflage noch stärker als in der ersten) zugestanden; daß dieselbe eine für Paulus unmögliche sei, hat Holtzmann auch nicht einmal nachzuweisen versucht. Sie ist es nicht, selbst wenn, was mir sehr zweifelhaft, Christus in den älteren Briefen als πνεῦμα des σῶμα gedacht wäre (S. 240), was weder zu dem ἓν σῶμα ἐν Χριστῷ (Röm. 12, 5) noch zu der Art, wie nach 1 Kor. 12, 13 die organische Einheit des σῶμα durch den von

---

[1] Ich meinerseits halte allerdings die Auffassung beider Stellen für falsch und zwar auch die der ersteren nicht lediglich aus dem Grunde, „weil es mir anders besser gefällt". Ich habe vielmehr a. a. O. den Grund deutlich dahin angegeben, daß jene Fassung „im grellsten Widerspruch" mit den andern Aussagen der Briefe steht, und erfreue mich in diesem Punkte der vollsten Zustimmung von Holtzmann, der ebenfalls von dem „Widerspruch" redet, den dieser ganze Standpunkt zu denken befiehlt. Der ganze Unterschied zwischen mir, dessen Darlegung in einen wenig schmeichelhaften Gegensatz zu der „ehrlichen und gewissenhaften Darlegung" Anderer gestellt wird, und Holtzmann besteht also darin, daß ich dem Apostel Paulus einen solchen Widerspruch nicht zutraue, während er ihn seinem aut. ad Eph. zutraut.

Christo unterschiedenen Geist zu Stande gekommen ist, stimmen will; daß aber die κεφαλή 1 Kor. 11, 3 hier gar nicht hergehört, weil dort eben nicht die Allegorie vom Leibe mit seinem Haupt und seinen Gliedern, sondern der bekannte symbolische Gebrauch (vgl. unser „Oberhaupt") von κεφαλή für das regierende Glied einer Gemeinschaft vorliegt, habe ich bereits in meinem Lehrbuche gezeigt.

Sehr interessant sind schließlich die Nachweisungen über das Verhältniß unserer Briefe zu anderen neutestamentlichen Schriften, so viel hier auch von den gesammelten Anklängen abgezogen werden muß. Daß ihr Verfasser sich in den LXX belesen zeigt, ist natürlich der Abfassung durch Paulus nur günstig, auch Beziehungen zu evangelischen Sprüchen sind ja dem echten Paulus nicht fremd; nur daß Matth. 12, 32 vielmehr umgekehrt eine Reminiscenz an die apostolische Lehrsprache enthält, ist mir unzweifelhaft. Daß in den Schriften des Pauliner Lucas sich Reminiscenzen an paulinische Schriften finden, wird Niemand Wunder nehmen, und hier ist selbst Holtzmann der Priorität unserer Briefe zugeneigt, während er dieselben umgekehrt vom Hebräerbriefe abhängig sein läßt. Der einzige wirkliche Berührungspunkt mit diesem ist aber die typische Auffassung des Gesetzes, die doch wahrlich nicht aus dem Hebräerbrief entlehnt zu sein braucht; dagegen beruhen die angeblichen Uebereinstimmungen in der Christologie auf falscher Erklärung der entscheidenden termini in Kol. 1, 15. 18, die in Betreff des ἁγιάζειν auf völliger Verkennung der von Paulus abweichenden Fassung dieses Begriffs im Hebräerbrief. Wie aber Wortanklänge wie ἀγρυπνεῖν (wo Paulus wieder einmal nur ἀγρυπνία hat) und κραυγή, das Epheser- und Hebräerbrief je einmal in ganz verschiedener Beziehung haben, für eine Verwandtschaft oder gar Abhängigkeit unserer Briefe vom Hebräerbrief etwas beweisen sollen, ist doch in der That schwer einzusehen. Daß der Epheserbrief mit dem ersten Petrusbrief aufs Engste verwandt ist, habe ich längst reichlich ebenso erschöpfend nachgewiesen; daß aber die Abhängigkeit nur auf Seiten des Petrusbriefs sein könne (S. 265), ist eine Behauptung, die in der vorherigen Besprechung der Parallelen zwar immer vorausgesetzt wird, aber auch nicht einen Schein von Begründung erhält, man müßte denn das ἀναστράφητε 1 Petr. 1, 17, das in beiden Petrusbriefen neben dem achtmal gebrauchten ἀναστροφή vorkommt, mit Holtzmann S. 262 durchaus aus Eph. 2, 2 ableiten wollen. Ich muß vielmehr dabei bleiben, daß die Sache sich umgekehrt verhält, trotzdem dies vielleicht für die gangbare Auffassung die gefährlichste Instanz gegen die Echtheit des Epheserbriefs ist. Daß sie damit unvereinbar sei, dürfte aber auch damit noch nicht definitiv erwiesen sein, daß dies Holtzmann für „baaren Nonsens" erklärt. Am verfehltesten erscheint mir, was über das Verhältniß unserer Briefe zu den johanneischen Schriften gesagt ist. Die Parallelisirung von Eph. 3, 5 und Apok. 10, 7 hat schlechterdings keinen Sinn, wenn man letztere Stelle nicht in einem offenbar unmöglichen Sinne umdeutet. In der Erwähnung der Propheten oder des Blutes Christi kann ich nun einmal keine Verwandtschaft oder gar Abhängigkeit der einen Schrift von der andern finden, und wenn in der Apokalypse die Engel den Lobpreis der Erlösung mit ihrem Amen versiegeln, so kann ich mir allerdings nicht denken, daß daraus der aut. ad Eph. seine Ansicht von der Beziehung des Erlösungswerks auf die Geisterwelt „erschlossen" hat. Ebenso wenig weiß ich mir freilich dabei zu denken, daß „unbewußt" derselbe Eph. 3, 9 nach Analogie von Apok. 4, 11 Gott als Schöpfer bezeichnet hat oder sein μὴ συγκοινωνεῖτε (5, 11) durch Apok. 18, 4 be-

dingt ist, daß das auch sonst im Neuen Testament so oft vorkommende καταβολὴ κόσμου aus Apok. 13, 8. 17, 8 stammt, oder daß bei Eph. 3, 8 die Vorstellung des himmlischen Jerusalem zu Grunde liegt, weil dieses auch vier Dimensionen hat, von der merkwürdigen Uebereinstimmung des αἰχμαλωσία Eph. 4, 8 (in einem Citat aus LXX, vgl. Holtzmann S. 244) mit Apok. 13, 10 gar nicht zu reden. Daß vollends das Evangelium und die Briefe eine Abhängigkeit von unsern Briefen zeigen, davon haben mich die Nachweisungen des Verfassers nicht überzeugt, auch ist dies ja für die Echtheitsfrage bedeutungslos. Auf die weitere Hypothese, daß die Schlußdoxologie des Römerbriefs ebenfalls von dem autor ad Eph. herrühre, oder auf die Folgerungen, welche der Verfasser aus seinen Resultaten für die Keim'sche Hypothese von dem ephesinischen Johannes zieht, näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; uns genügt es, unser Urtheil begründet zu haben, daß die so scharfsinnigen und dankenswerthen Untersuchungen des Verfassers zuletzt doch ein Resultat ergeben, das der Echtheit beider Briefe ungleich günstiger ist als seiner neuen Hypothese.

Kiel. Dr. B. Weiß.

Historische Theologie.

Three lectures on Buddhism, by Ernest J. Eitel. Hongkong (London) 1871. 38 p.

Verfasser will eine populäre Skizze des Buddhismus geben und es ist ihm dieß in manchfacher Hinsicht recht hübsch gelungen. Nicht nur handhabt er die englische Sprache mit sichtlicher Gewandtheit und kleidet damit seinen Gegenstand in ein ansprechendes Gewand, sondern er bringt auch die Masse des Stoffes unter die geeigneten Gesichtspunkte, wenn er den Buddhismus 1) as an event in history, 2) as a system of doctrine, 3) as a popular religion darstellt, und weiß im Einzelnen ein recht lebendiges, farbenreiches Bild zu entwerfen. Wenn er dabei versichert: „I have endeavoured to elucidate — my subject honestly and impartially", so kann ihm dieß bezeugt werden, ohne daß damit seine Darstellung in allen wesentlichen Punkten gutgeheißen würde. Wir möchten in dieser Beziehung insonderheit gegen die Art und Weise Einsprache erheben, wie Eitel die vielfachen auffallenden Parallelen zwischen dem Leben Buddha's und Christi zurechtlegt. Wenn er sich gleich entschieden gegen eine Nachäffung Buddha's durch Christus wie gegen die barocke Idee einer diabolischen Vorausdarstellung und Caricatur des Erlösers im Buddha wehrt, so brauchen wir hierüber kein Wort zu verlieren (p. 5.). Dagegen müssen wir seine eigene Auskunft für nicht minder unzulänglich, wenn auch scheinbar wissenschaftlicher, erklären. Kann Christus kein Nachtreter Buddha's sein, so meint doch der Verfasser, um so gewisser die Geschichtschreiber Buddha's des Plagiats bezichtigen zu müssen, und bemüht sich zu dem Ende, den Nachweis zu liefern, daß die vermeintlich alten Legenden über Buddha fast sammt und sonders erst aus der Quelle der christlichen Tradition oder Literatur geflossen seien. Ist nun auch zuzugeben, daß der größte Theil des hierher gehörigen Stoffes erst in buddhistischen Schriften der nachchristlichen Zeit sich nachweisen läßt, so hätte doch Eitel von den Werken, die entschieden vorchristlichen Datums sind, wie vom Dhammapadam, dessen erste Redaction A. Weber unter Beziehung auf Piyadasi's Inschrift zu Bhabra bereits

in's 3. Jahrh. vor Christo verlegt (Ind. Streifen I, 113.), und vom **Lalitavistara**, den Kaiser Mingti schon 76 n. Chr. in's Chinesische übersetzen ließ, woraus eine vorchristliche Abfassung mit aller Wahrscheinlichkeit sich ergibt (M. Müller, Essays, I, 224.), — er hätte von derartigen Schriftwerken Notiz nehmen sollen. Dann hätte er sich wohl überzeugen müssen, daß mehrere sehr hervorragende Aehnlichkeiten der Lebensgeschichte Buddha's mit der Christi unstreitig der vorchristlichen Zeit schon angehören, so z. B. die wunderbare Geburt und die Versuchung, — wenn nicht in irgend einer vorliegenden bestimmten Form, so jedenfalls im Wesentlichen. Diese Wahrnehmung hätte ihm aber auch zeigen müssen, daß man mit der bequemen Ableitung des Einen vom Andern, geschehe sie nun zu Gunsten des Buddhismus oder zu Gunsten des Christenthums, nicht auskommt. Vielmehr werden wir genöthigt sein, die fraglichen Parallelen mit anderweitigen, wie z. B. den zwischen Bibel und Avesta, Christus und Zarathustra bestehenden, zusammenzustellen und die Erklärung jenes Räthsels in der gemeinsamen Quelle einer auf ursprünglicher ethnographischer Zusammengehörigkeit beruhenden homogenen Anschauungsweise und Tradition zu suchen. Mit der Aufhellung dieser Völker- und Culturbeziehungen steht die heutige Wissenschaft freilich noch in den ersten Anfängen; der von J. G. Müller (die Semiten in ihrem Verhältniß zu Chamiten und Japhetiten, Gotha 1872) gegebene Anstoß wird aber hoffentlich bald seine Wirkung thun. Wir hätten im Einzelnen noch da und dort eine Unrichtigkeit oder Ungenauigkeit zu verzeichnen; so soll nach p. 2. das Jahr 543 vor Christo bei den europäischen Gelehrten allgemein als Todesjahr Buddha's anerkannt sein (vgl. dagegen M. Müller, Essays, I, 181., der das Jahr 477 annimmt), so soll die Seelenwanderungslehre ihre Quelle im Veda selber haben, „which plainly taught the immortality of the soul“ (p. 16.), wogegen zu bemerken ist, daß die Unsterblichkeitsanschauung an sich mit der Idee der Seelenwanderung schlechterdings nichts zu schaffen hat und daß überdieß der Veda nicht eine allgemeine Unsterblichkeit, sondern nur die der Frommen entschieden lehrt. Es hängt dieß und Aehnliches mit dem Umstand zusammen, daß der Verfasser der indischen Sprache und Literatur fernsteht und demgemäß in den meisten Fällen auf andere Gewährsmänner angewiesen ist, woraus wir ihm selbstverständlich keinen Vorwurf machen wollen. P. 20. verwechselt er Buddha mit bodhi, wenn er behauptet: »The word Buddha means literally intelligence«. Namen wie **Mahâyâna** sind regelmäßig falsch geschrieben, — ein Uebelstand, der sich in des Verfassers »Handbook for the Student of Chinese Buddhism. London, Trübner & Co., 1870« noch fühlbarer macht. Die Darstellung des Buddhismus als eines Systems gibt eine gesunde Beurtheilung seines ethischen Characters und Gehalts. Dabei ist aber zu bedauern, daß der Verfasser der Moral verhältnißmäßig viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt hat. Es steht dieß im Zusammenhang mit dem weiteren Umstand, daß Eitel der schwierigen, aber lohnenden Aufgabe einer genetischen Entwickelung des buddhistischen Systems aus dem Weg gegangen ist. In Folge davon gewinnt der Leser keinen klaren Einblick in die innere Entwicklung des Buddhismus, was doch auch bei einer populären Skizze immerhin wünschenswerth gewesen wäre. Besonders anziehend und lebendig ist die dritte Vorlesung, in der neben Anderem die Einrichtung eines buddhistischen Tempels und das Treiben in und bei demselben, sowie das Leben in den Klöstern recht anschaulich und launig beschrieben wird. Bei den »sacred pigs« hätte sich übrigens

der Verfasser kürzer fassen können. Mit dem nordischen Buddhismus zeigt sich Eitel in anerkennenswerther Weise vertraut. Gern hätten wir's schließlich gesehen, wenn nicht nur Persönlichkeiten wie Hiuen Thsang, die einen so hervorragenden Platz in der Geschichte des Buddhismus einnehmen, mehr hervorgehoben worden wären, sondern auch die bedeutenden Leistungen europäischer Forscher auf jenem Gebiet, vor Allem die ausgezeichneten Verdienste des Sinologen Stanislas Julien eine entsprechende Erwähnung gefunden hätten. Der Verfasser hätte hier auch seiner eigenen Nation sich nicht zu schämen gebraucht.

Calw. Jul. Grill.

Hymnarium Camminense. Vollständige Sammlung der gegen Ende des 13. Jahrhunderts im Camminer Dom gebräuchlichen Hymnen, von Fr. W. Lüpke. Cammin, Selbstverlag, 1871. VII u. 24 S. und 20 Blätter lithographirte Musikbeilagen 4.

Im Dome zu Cammin in Pommern sind zwei Manuscripte bewahrt, die ein werthvolles Zeugniß der mittelalterlich-kirchlichen Tonübung abgeben; das eine in Folio enthält 85 dicke Pergamentblätter, das andere in Quart 425 feine, zierlich beschriebene Blätter gleichen Materials. — Der **Foliant** in alter Minuskelschrift enthält: 1) ein Psalterium mit zweierlei Noten (Neumen und Choralnoten), alle Psalmen außer den ersten 39 und einigen späteren; 2) 7 Cantica Veteris Testamenti, auch genannt Psalmi minores (Schoeberlein, Schatz, I, 628); 3) Hymnarium. Das Hymnarium zerfällt in (a) ein älteres Schriftstück ohne Noten, (b) ein jüngeres mit Noten, die in den Musikbeilagen wiedergegeben sind. Der Herausgeber nimmt an, das Manuscript stamme aus der Zeit gegen 1270 — die Beweisführung für dieses Alter S. V, Z. 19 erscheint nicht genügend, bevor nicht das Alter der Literalschrift sichergestellt oder durch Facsimile anschaulich gemacht wird; denn die Notenschrift der sogenannten Nagelstifte oder alten Choralnoten des Cantus planus, welche in den lithographirten Noten erscheint, erstreckt sich vom 12. bis ins 14. Jahrhundert, ja bis in die ältesten Cantionale der Reformatoren des 16. Dennoch darf man den früheren Ursprung bis zu entschiedener Sache festhalten, weil sämmtliche Lieder, Liturgeme, Psalmen und Cantica in lateinischer Sprache verfaßt sind. — Der **Quartant**, anscheinend nach dem Jahre 1456 neu gebunden, fein und schön geschrieben, doppelspaltig liniirt, enthält: 1) Calendarium, dessen erste Monate fehlen; 2) Psalterium ohne Noten, meist dem Folianten gleich; 3) Hymnarium nebst Liturgien, Gottesdienstordnung, Lectionarium, Auslegungen der Schrift u. s. w., mehr der alten Kirche ähnlich. Den Inhalt dieser Abtheilungen des Quartanten zusammenfassend nennt der Verfasser passend Breviarium, den des Folianten Hymnarium.

In den folgenden S. 1—24 sind die Worte der 55 Lieder, deren größerer Theil beiden, dem Folianten-Hymnarium und dem Quartanten-Breviarium gemeinsam, ausführlich mitgetheilt. Wie sich beide zu einander verhalten und was sonst Kritisches zu bemerken, ist in den Marginalien der einzelnen Hymnen, mit Berücksichtigung späterer Zeugnisse und Ausgaben, namentlich Wackernagels, Schoeberleins und Tuchers, sorgfältig erwogen. Unter den schönen altkirchlichen Hymnen ist neben den übrigen meist bekannten noch hervorzuheben das selbst Wackernagel unbekannte Salve, crux sancta, Salve, mundi gloria,

No. 40, welches, da keine Melodie dazu geschrieben steht, wohl nach Aurea luce singbar wäre, da schon früh eine Melodie mehreren Texten dienen durfte.

So nach der Vermuthung des Herausgebers, S. 17, Anm. oben. Wir freuen uns dieses Beweises für sein musikalisches Gemüth Dr. Martinus ähnlich, der ebenfalls an eigener Haut erfahren, wie die selbständige Tonkunst der abendländischen Christen, nicht mehr wie die Morgenländer und Griechen dem rationalistischen Grundsatz der Rhetoren, Asketen und Pietisten — Musices seminarium accentus — verhaftet und unterthänig, vielmehr die freie Schönheit der Melodie schon früh erkannte, wonach ein Ton manche Texte, ein Text auch verschiedene Töne trägt, nicht Eins dem Andern für ewig auf den Leib zugeschnitten wird. Die Notenbeilagen sind schön und bequem lesbar hergestellt, die Ausstattung überhaupt ansprechend. — Anschließend an diese Anzeige möchten wir aufmerksam machen auf eine 1870 in Bonn erschienene Schrift von Joseph Müller: „Die musikalischen Schätze der Königl. Universit.-Bibliothek in Königsberg", deren reicher Inhalt, dem Camminer sinnverwandt, aber weit über ihn hinaus gehend, über die dort befindliche Musikbibliothek des verstorbenen Philologen Gotthold berichtet, die freilich nicht einem Zweige der Tonkunst allein angehört. — Näher an den vorliegenden Stoff anklingend ist, was jetzt in Frankfurt a. M. angebahnt wird, eine Publication über zwei hochbedeutende musikalische Bibliotheken — des Gymnasiums und der Petrikirche —, vorwiegend geistlichen Inhalts, deren Entdeckung dem Privatgelehrten Carl Israel in Offenbach zu danken ist; es werden, wie wir hoffen, die Kataloge selbst und dann einzelne Werke, die werthvoll und unbekannt sind, veröffentlicht werden.

Göttingen. Professor E. Krüger.

Lessing und die Kirche seiner Zeit. Ein Vortrag von Theodor Weber, Pastor zu Barmen-Wupperfeld. Barmen, Verlag von Hugo Klein, 1871. 42 S.

Diese neue Schrift des unermüdlichen Verfassers, dem wir auch in diesen Blättern schon mehr als einmal begegnet sind und immer gern begegnen, ist eine von positiv-christlichem Standpunkt aus unternommene Apologie Lessings; daß eine solche aus dem Wupperthal kommt, darf wohl besonders notirt werden. In Bezug auf den Anstoß, daß ein Mann des Theaters (S. 17) sich habe zum Lehrer der Theologen aufwerfen wollen, war die Vertheidigung keine allzu schwere Aufgabe; ebenso, wenn der Verfasser die Erstorbenheit der damaligen Kirche und Orthodoxie und dazu das steife, geistesarme und doch so eingebildete Pastorenthum jener Zeit schildert, ergiebt sich die Berechtigung eines so scharfblickenden, hellen Geistes zu einschneidender Kritik von selbst. Daß Lessing in Allem, mithin auch in der Religion, nur Wahrheit, ungeschminkte und unverkürzte Wahrheit forderte, wie der Verfasser nachweist, muß ja als höchstes Recht dem forschenden Denker durchaus zugestanden werden. Was er aber an Lessing vermißt, sagt er S. 34 in den Sätzen: „Mit der Frage: was ist Wahrheit? reicht man nicht aus, wenn man sie im Sinn eines nur formellen, kritisch-dialektischen Denkens versteht; um weiter zu kommen, muß diese Frage nothwendig ergänzt werden durch die andere: was ist Gerechtigkeit? Nicht Verstandes-, nur Gewissensfragen machen selig" (wenn man nämlich die rechte Antwort darauf sucht und findet). „Ihm

fehlte bei aller Ehrlichkeit des Suchens, bei aller hohen Klarheit und dialektischen Schärfe jene tief eindringende Gewissens-Erkenntniß, die uns den Widerspruch zwischen unserem Sollen und Wollen und damit den Widerspruch unseres ganzen Menschen mit Gott aufdeckt." Dieser Widerspruch, d. h. die Sünde, ist ja auch Wahrheit, weil sie Thatsache ist; warum hat den Mann sein gewaltiger Wahrheitstrieb und unbestechlicher, alle Vorurtheile bekämpfender Wahrheitssinn nicht auch nach dieser Seite geführt, zu einer Erkenntniß, die bei Luther gerade die allererste war? Hier wäre unseres Erachtens ein anderer, fundamentaler Mangel zu nennen, den der Verfasser S. 27 nur wie im Vorbeigehen streift. Zu einem ganzen Christen und darum auch zu einem ganzen Theologen gehört die Einheit von zwei Dingen: Wahrheit und Pietät. Wo es an letzterer mangelt, da fehlt die innere Quelle des Glaubens, da auch jenes Sündengefühl, das, durch Glauben schon bedingt, nur im Glauben seine Lösung findet. Ein Mann von Pietät hätte die wolfenbüttler Fragmente nicht herausgegeben. Und eben das beweist uns Lessing wie kaum ein Anderer, daß auch der strengste, reinste Wahrheitssinn gerade in den höchsten Fragen irre geht, wenn er sich der Pietät entschlägt, wie umgekehrt nicht nur der Katholicismus, sondern auch die altprotestantische Orthodoxie, nur in ganz anderer Weise, denselben Beweis von der anderen Seite liefert, daß die Pietät ohne Wahrheitsstrenge nicht nur auf Thorheiten geräth, sondern zuletzt sich selber verliert, d. h. die wahre, lebendige Frömmigkeit nicht mehr kennt noch versteht, sondern von sich abstößt. Seit Lessing ist es uns bedeutend schwerer gemacht, schwerer namentlich, als es noch den Reformatoren, noch einem Valentin Andreä und Spener war, Pietät und Wahrheit zu einigen, die eine mit der anderen zu durchdringen. Aber wenn uns etwas, was man zuvor leichter nahm, jetzt schwerer wird, so ist das kein Rückschritt, sondern ein Fortschritt, der auf Seiten der Wahrheit gemacht ist und gemacht werden mußte. Die größere Schwierigkeit enthebt uns der Aufgabe nicht, und daß es möglich sein muß, sie zu erfüllen, dafür bürgt uns die Gewißheit, daß der Gott und Herr, der unsere Pietät fordert, selber die Wahrheit ist.

Tübingen. Palmer.

Wilhelm Hofacker. Ein Predigerleben aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Aus seinen hinterlassenen Papieren zusammengestellt von seinem Sohne, Ludwig Hofacker, Pfarrer. Stuttgart, Joh. Fr. Steinkopf, 1872. 294 S.

Wilhelm Hofacker, als Diakonus zu St. Leonhard in Stuttgart am 10. August 1848 im besten Mannesalter gestorben, hat zwar nicht in so weitem Umfang, namentlich in Volkskreisen gewirkt wie sein älterer, im Jahr 1828 verewigter Bruder Ludwig, dessen Predigtbuch bereits die dreißigste Auflage erlebt hat und von dem wir eine ganz vortreffliche Lebensbeschreibung der Feder Albert Knapp's verdanken. Gleichwohl wäre es in der That schade gewesen, wenn wir ein Lebensbild jener stets jugendlich-frischen, frei und charaktervoll ausgeprägten, wissenschaftlich bedeutend höher ausgebildeten Persönlichkeit hätten entbehren müssen. Das Material dazu lag sowohl in Predigten und Briefen des Mannes (zu umfangreicherer theologischer Schriftstellerei gewährte ihm sein Amt keine Muße), als auch in der lebendigen Erinnerung Vieler noch reichlich vor, und so danken

wir es dem Herausgeber, daß er sich, von der Pietät des Sohnes geleitet, dieser Arbeit unterzog. Wenn derselbe (Vorrede S. 5) das Bewußtsein ausspricht, daß in Betreff der Darstellung, überhaupt der schriftstellerischen Verarbeitung des Stoffes sein Product im Schatten stehe neben Knapp's oben erwähnter Biographie des älteren Bruders, so können wir dem allerdings nicht widersprechen; er hat deßhalb wohlgethan, den Vater fast durchweg selber reden zu lassen. Vielleicht aber wäre es der Vollständigkeit und Objectivität seiner Zeichnung gut zu Statten gekommen, wenn er sich nach mündlichem und schriftlichem Material nicht blos in einem engeren Kreise von Freunden des Verewigten umgesehen hätte. Wilhelm Hofacker war bei aller Entschiedenheit seiner kirchlich-frommen Gesinnung eine durchaus wahre und darum vielseitige Natur; sein gesunder Humor, sein klarer Verstand, seine Freiheit von allem Parteigeschmack hat ihm auch außer jenem Kreis eine Menge Freunde erworben, und seine liebenswürdige Humanität hat das Ihrige zu seiner ausgedehnten Wirksamkeit als Prediger und Seelsorger beigetragen. Diese Seite seines Wesens hätte wohl eine hellere Beleuchtung verdient. Uebrigens ist, was der Herausgeber darbietet, nicht blos werthvoll als treffliches theologisches und pastorales Vorbild, sondern es vergegenwärtigt uns auch eine vielfach bewegte Zeit, die zumal für die evangelische Kirche Württembergs von großer Bedeutung war; fällt doch in dieselbe die erst nach vielen Kämpfen gelungene Herstellung der neuen Kirchenbücher (Liturgie und Gesangbuch), ebenso die von Märklin hervorgerufene Controverse über den Pietismus (die damals Hengstenberg nach seiner Weise in der Evangelischen Kirchen-Zeitung ex cathedra abzuschließen gemeint hat, während er das eigentliche Object, wie es in Württemberg vorlag, gar nicht kannte — das war Hofacker's eigenes Urtheil über ihn), dann das aggressive Auftreten Vischer's und die Begünstigung derartiger Tendenzen durch den damaligen Minister Schlayer. An all diesen Arbeiten und Kämpfen hat Hofacker Theil genommen und so ist sein Leben, ein so frühes Ziel ihm auch gesetzt war, dennoch ein überaus reiches gewesen und eines ehrenden Andenkens für immer werth.

Tübingen. Palmer.

Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothe's handschriftlichem Nachlaß. Wittenberg, Verlag von Hermann Koelling, 1872. X und 378 S.

Diese Publication, die wir dem Herrn Prof. Dr. Nippold verdanken, führt in die Literatur gewissermaßen eine neue Form ein, in welcher der Geistesreichthum eines bedeutenden Mannes noch vollständiger aufgeschlossen und allgemeiner zugänglich gemacht wird, als dies durch seine literarischen Arbeiten und seine mündliche Lehrthätigkeit geschehen war. Von Luther haben wir Tischreden, von Goethe Gespräche, von hundert Andern Briefe; hier liegen lauter kurze Aufzeichnungen vor, die Rothe für sich gemacht, mit denen er seine Excerpte begleitet hat, die also vornehmlich durch seine Lectüre veranlaßt worden sind; die Menge derselben zeigt, daß er, was er gelesen, mit der Feder in der Hand gelesen hat, daß es ihm Bedürfniß war, den Reflex dessen, was er las, die Anregung, die dadurch in seinem eigenen Denken bewirkt wurde, sogleich schriftlich für sich zu fixiren. Ob aus der Masse des Materials, worüber uns der Herausgeber in einem Nach-

wort Aufschluß giebt, die Auswahl ganz entsprechend getroffen ist, darüber könnte natürlich nur derjenige ein exactes Urtheil fällen, der das Material selber gesehen hätte; wir trauen aber dem Herausgeber darin das Beste zu, um so mehr, als wir zu constatiren haben, daß zwar Eins und Anderes in diesen Aphorismen wiederkehrt, was aus Rothe's Schriften, namentlich der Ethik, längst bekannt und dort genauer ausgeführt ist, und daß auch Einzelnes sich in dieser Schrift selber wiederholt; aber dessen ist in beiden Beziehungen doch so wenig, daß wir gerade hierin ein Zeichen von der Sorgfalt der Auswahl erblicken. Das Ganze ist unter Rubriken gebracht, um das inhaltlich Zusammengehörige auch beisammen zu haben; die Ausstattung der einzelnen Rubriken ist freilich theilweise eine sehr ungleiche; einzelne Gegenstände (z. B. S. 121 das Gewissen, S. 312 die Pädagogik, S. 337 die Predigt) sind so kurz abgefertigt, daß, was gegeben ist, nur eben dazu dient, die Rubrik nicht leer zu lassen; allein ein Vorwurf kann daraus weder dem Herausgeber noch dem Verfasser erwachsen. Was uns am nächsten und am meisten interessirt, das sind die Aeußerungen, in welchen Rothe's persönliche Gesinnung und Stellung hervortritt und welche uns den Mann ganz so, wie wir ihn schon seither kannten und verehrten, nur in noch hellerem Lichte zeigen; der Herausgeber hat diese zum Inhalt der ersten Rubrik gemacht, wiewohl auch in den übrigen eine Menge Sätze zu finden sind, die ebenfalls wesentlich persönliche Bedeutung neben der sachlichen haben. Auch hier kommt Rothe's durchaus eigenartiges Wesen sehr ausgeprägt zu Tage; aber das ist das Schöne und leider Seltene an dieser Eigenart, daß sie sich Niemanden aufdringen will, sondern sich damit bescheidet, an ihrer Stelle zum großen Ganzen mitzuwirken. Wie sticht eben diese Bescheidenheit — z. B. in Sätzen wie S. 306: „Wer nicht irren will, muß darauf verzichten, viel zu wissen" — so stark ab gegen die Infallibilität auch protestantischer Schriftgelehrten, die im Himmel und auf Erden, über die Zukunft wie über die Gegenwart unfehlbaren Bescheid wissen, so daß es manchmal scheint, es würde auch dem lieben Gott nichts schaden, wenn er hie und da in schwierigen Fällen bei solch einem Weisen sich Raths erholte! Und wie edel ist Rothe's Art, die Augen nach allen Seiten offen zu haben, ohne daß er sich schämt, von irgend einem Andern zu lernen oder sich der gemeinsam gefundenen Wahrheit zu freuen, also auch Anderer Arbeit in vorurtheilsloser Liebe anzuerkennen! Wie viel höher steht dieser Sinn als die neuerlich so sehr beliebte, freilich auch höchst bequeme Manier, immer nur dasjenige zu berücksichtigen, was der eigenen Meinung unbedingt conform ist, alles Andere aber vornehm zu ignoriren, so weit man nicht vom Geist getrieben wird, ein Anathema dagegen zu schleudern! Verwandt mit den Sätzen jener persönlichen Art sind auch die vielen allgemeineren, in welchen sich echte christliche Lebensweisheit ausspricht; wie schön ist, was er S. 208 f. über das Leid, S. 212 f. über das Alter sagt (z. B. „Das ist doch schön am Alter, daß es sich, ohne Feigheit und ohne Affectation, in die hinterste Reihe zurückstellen darf"; ferner: „Im Alter wird dem Menschen all' sein irdisches Eigenthum morsch, und so werden es auch seine Systeme" — ein Ausspruch, der sich freilich nur bei den edelsten Menschen zu verwirklichen pflegt)! Ferner rechnen wir hieher Sätze wie S. 215: „Wenn der Tod die persönlichen Verhältnisse zerrisse, so wäre es abgeschmackt, lieben zu wollen und zu sollen", und ebenso, was S. 216 über die Verklärung der Abgeschiedenen in unserer Erinnerung gesagt ist. Manches sieht allerdings eher aus wie ein augenblicklicher

Einfall, der Einem nicht sowohl bei der einsamen Studirlampe als im geselligen Kreise kommen kann, der sogar mehr oder weniger als ein Witz erscheint; z. B. S. 205: „Hände sind mehr werth als Flügel" (eine Wahrheit, die auch im geistigen Leben allerlei Anwendung oder Deutung finden kann); ebendaselbst: „Sich den Bart nicht wachsen lassen ist wahrhaft menschlich, weil derselbe den Spielraum für die unwillkürliche Mimik, für das unmittelbare Sich-Darstellen des individuellen seelischen Lebens augenscheinlich beschränkt." Ferner S. 108: „Ein ordentlicher Mensch muß auch ein paar rechtschaffene Muttermaale an sich haben, daß man ihm einen gehörigen Steckbrief nachschicken kann." S. 193: „O daß doch ein Foliant in Schweinsleder verstehen könnte, wie einem brochirten Sedezbüchlein zu Muth ist! Gott allein kann ebenso mit dem Kleinsten mitfühlen wie mit dem Größten." S. 218: „Wie sehne ich mich nach der Langeweile des Himmels, da Jeder thätig in seinem wohlgeordneten Tagewerke arbeitet, ununterbrochen durch die Lappalien des sogenannten Lebens!" Wie schon Sätze dieser Art denn doch noch sehr disputabel sind, so haben viele andere, die hier vorliegen, ganz das Aussehen von Thesen zu einer Disputation; der Verfasser meint es damit zwar ohne Zweifel in vollem Ernst, wir Andern aber lassen uns doch nur einstweilen ihre Setzung gefallen, um sofort zu prüfen, ob und inwieweit sie gegen ihre Antithesen haltbar sind. So z. B. S. 197: „Der abstracteste Begriff des Lebens ist: Verhältniß des Seins zu sich selbst"; S. 198: „Gott verlangt nicht von Jedem, daß er Sinn habe für Alles"; S. 199: „Wer zu thun — eine Aufgabe zu lösen hat, braucht keine Erholungen." S. 111: „Das Thier kennt weder Freude noch Traurigkeit" (vermuthlich hat Rothe nie einen Hund besessen). S. 231: „Die Liebe ist Tugend; Pflicht kann sie nie sein, sie kann nicht geboten werden. Aber zu lieben ist Pflicht." Bekanntlich setzt Rothe auch in seiner Ethik den Unterschied zwischen Pflicht und Tugend als einen nicht blos formellen, sondern auch materiellen; wäre aber die Liebe wirklich etwas nicht vom Willen Abhängiges, also rein Pathologisches, was hätten alsdann die neutestamentliche Ermahnung: liebet einander, was hätte das stricte Gebot: du sollst lieben ꝛc., noch für einen Sinn? Und wenn, nach den Schlußworten der These, es doch Pflicht sein soll, zu lieben, warum denn nicht die Liebe selbst? S. 158: „Ebenso wie ein echter Israelit war Jesus nicht minder auch ein echter Hellene", und S. 274: „Daß der Herr Christus sich heutzutage für die Entwickelung unserer politischen Zustände weit lebhafter interessirt als für unsere kirchlichen sogenannten Bewegungen und Tagesfragen, das ist mir keinen Augenblick zweifelhaft. Er weiß es gar wohl, wohinter etwas ist und wohinter nicht." Man begreift wohl, wie Rothe von seiner particulären Anschauung des Politischen und des Kirchlichen aus auf solch einen Ausspruch kommen konnte, und auch wir können uns z. B. beim Lesen gewisser Kirchenzeitungen des Eindrucks nicht erwehren, daß unsäglich Vieles, was da über Union, Verfassung, Amt u. s. w. verhandelt wird, mit dem Reich Christi blutwenig zu schaffen hat; aber daß die Politik demselben dermalen näher stehe, das wäre doch erst zu beweisen. Entschieden fehlgeschossen hat der Verfasser aber mit dem Satze S. 294: „Unsere europäische Culturperiode altert augenscheinlich, dagegen geht der Morgen einer transatlantischen ebenso unzweideutig auf." Hinter diesem Satze steht ein Fragzeichen; ohne Zweifel rührt dasselbe von der Hand des Herausgebers her, der also unsern Zweifel theilt. Auch die Behauptung S. 344, daß jetzt unsere Laien besser verstehen,

was der Kirche noththue, wäre mit einem starken Fragzeichen zu begleiten gewesen, und geradezu als Schrulle muß S. 333 die Meinung bezeichnet werden: „Der Kirchenrock der Geistlichen muß auch noch abfallen und die Kanzel sich in die Mitte der Gemeinde herablassen.“ Wird man alsdann den Prediger noch im ganzen Raum hören, und wird ein modischer Rock oder gar ein Frack den Prediger würdiger kleiden? Dagegen wäre, was S. 277 ff. in einem ganzen Abschnitt über Politik gesagt wird, unseren Potentaten und Staatsmännern zur Beherzigung bestens zu empfehlen; auch manche Theologen dürften den Satz erwägen, der S. 286 steht: „Ehedem betrachtete man die politische Gesinnung des Menschen als etwas, was in keinem nothwendigen Zusammenhang stehe mit dem Stande seiner individuellen Moralität; jetzt ist dies nicht mehr möglich.“ — Der Raum erlaubt uns nicht, aus der überreichen Fülle theologischer, dogmatischer und ethischer Gedanken des Verfassers noch Einzelnes herauszuheben und hier mitzutheilen; wir machen nur noch aufmerksam auf den vortrefflichen Abschnitt über die Wunder, S. 267—270, über die Reformation, S. 251 („Die Reformatoren haben, indem sie die subjective Seite des Glaubens einer berichtigenden Kritik unterwarfen, nicht daran gedacht, auch das Object desselben, das überlieferte Bild Christi, einer solchen zu unterwerfen. Sie beschränken sich darauf, es nur überhaupt wieder hervorzuziehen in den Vordergrund) und S. 259 („Es ist eine gewöhnliche Unart, daß, wenn Einer von Bewunderung dafür erfüllt ist, wie ein großer Mann, etwa Luther, eine leuchtende, große Wahrheit entdeckt hat, er davon so geblendet zu werden pflegt, daß er diese eine Wahrheit sofort für die ganze und volle Wahrheit hält“). Ferner was S. 156 gegen die Titulirung Christi als Religionsstifter, S. 175 f. über Sündenvergebung, S. 169 gegen allen Methodismus gesagt wird; es kann der Schluß dieser letzteren Aeußerung geradezu als Ausdruck für das oberste Princip des Christenthums betrachtet werden: „Trage in dir die lebendige Gewißheit von der Realität der geschichtlichen Thatsache Christus und lebe dann im Licht dieser Gewißheit einfach dein menschliches Leben!“ — Obiges wird genügen, um unser Urtheil über den Werth dieses Erbstückes aus Rothe's Verlassenschaft sattsam zu rechtfertigen.

Tübingen. Palmer.

Systematische Theologie.

Ueber wichtige Fragen der Religion. Reden an die Gebildeten unter dem Volke von J. P. Romang. Heidelberg, C. Winter, 1870. gr. 8.

Der Verfasser dieser Schrift ist der jüngeren Generation in Deutschland fast unbekannt. Diejenigen, welche der Entwicklung der Philosophie und der philosophischen Theologie von der Mitte der dreißiger Jahre her haben folgen können, werden von ihm wissen. Einige größere, noch jetzt der Berücksichtigung höchst werthe religionswissenschaftliche Schriften und eine Anzahl sehr bedeutender Abhandlungen, besonders in Fichte's Zeitschrift, über erkenntnißtheoretische und ethische Probleme geben Zeugniß von der Gelehrsamkeit wie von dem originalen und tief eindringenden Geiste des Mannes. Immer hat er früher als Professor der Philosophie in Bern, dann als Landpfarrer von seiner stillen Warte aus im freien

Schweizerlande die politische und sociale Entwicklung der Gegenwart und deren tiefer liegende Antriebe und Gründe auf dem intellectuellen, ethischen und religiösen Gebiete bis in die weitesten Kreise hin mit dem geschärften Blicke des Denkers und des Christen verfolgt; die allmähliche Abschwächung und Auflösung bisheriger Stützen, die sich im Gesammtgebiet der neueren Cultur vor unseren Augen vollzieht, ist ihm Gegenstand tiefster Theilnahme gewesen. Diese Herzenstheilnahme ist es denn auch, welche die vorliegende Arbeit hervorgerufen hat.

Wenn er in dem einen seiner früheren Hauptwerke, dem „System der natürlichen Religionslehre" 1841, darauf ausging, zu zeigen, wie die Indicationen des höher entwickelten Bewußtseins überall auf die wesentlichsten christlich-kirchlichen Wahrheiten hindeuten, so will er in diesen Reden umgekehrt die christliche Wahrheit, die geschichtlichen Thatsachen und das kirchliche Bekenntniß, nicht das orthodoxe Kirchenthum, sondern dessen reinere und tiefere Auffassung dem allgemeinen vernünftigen Bewußtsein nahe bringen. Er ist Apologet, aber nicht in dem gewöhnlichen Sinne. Die Substanz des Christenthums will er sicherstellen und nur denen, die sie gern festhalten möchten und die doch durch die moderne Bewegung der Geister daran irre geworden sind, sie wieder verständlich und werth machen. Er weiß, wie schwer, wie fast unlösbar es ist, selbst unter solcher Beschränkung, ohne die Künste der bloßen Ueberredung, vielmehr in voller Wahrhaftigkeit und mit einiger Gründlichkeit verständlich und gewinnend über Fragen zu reden, welche überall an die schwersten Probleme streifen müssen, die der menschlichen Forschung gestellt sind. Leichtigkeit, Gefälligkeit der Darstellung ist ohnedies nicht seine Gabe. Andere Tugenden sind es, die den nachdenksamen Leser in dem Buche fesseln werden. Er muß es durchfühlen, daß es dem Verfasser mit dem, was er sagt, heiliger Ernst ist, daß er nirgend überreden, überall belehren und gründlich überzeugen will, daß auch nicht die Spur der Phrase oder des rhetorischen Pathos zum Vorschein kommt. Dabei erhebt sich doch dann und wann, wenn der Gegenstand den Sprecher hinreißt, die Sprache bei aller Schlichtheit und Einfalt zu erhabener Schönheit und die Auffassung, aus der der Verfasser spricht, mag wohl hie und da wirklich erschütternd wirken. Die Zartheit und die Stärke eines Gewissens, welche z. B. zu einer Auffassung des Sühnebedürfnisses führt, wie sie gerade hier gegeben wird, kann des tiefsten Eindrucks nicht verfehlen.

Der Redner faßt besonders fünf Punkte ins Auge, über die ein denkender Geist sich am liebsten aufgeklärt sehen möchte. Diese aber behandelt er denn auch so, wie sie ein im ernstesten Gedankenleben der Gegenwart sich bewegender Geist nur behandeln können wird, nicht in der gewohnten theologischen Sprache, nicht in der gewohnten Fassung und Auswahl. Ueber Religion selbst und Offenbarung, über das religiöse Bedürfniß des Einzelnen und des Volkes, über Kirche und Kirchenlehre, über sittliche Weltordnung, über allgemeine Gesetzlichkeit des Geschehens und über Freiheit, über Wunder und Gebet, über Glaube und Werk, Rechtfertigung und Sühne, Unsterblichkeit und Auferstehung wird der Leser den christlichen Weisen, den erfahrenen Christen reden hören, wird fühlen, wie bescheiden selbst der gründliche fromme Denker und gerade dieser über manche Probleme urtheilt und doch die wesentlichen Grundlagen alles frommen christlichen Lebens und christlicher Ueberzeugung, ohne die kein Christenthum und keine Kirche bestehen kann, festgehalten werden, hie und da mit einer Pietät,

die diesem Manne, der die gesammte Speculation, aller Zeiten beherrscht und der auch in jeder kleinsten Aeußerung wahr zu sein sucht, so wohl steht, die aber z. B. bei der Frage über die Wundererzählungen weit über das hinausgeht, was der Einsender dieser Zeilen vertreten möchte. Er wird vielerlei lernen, worüber ihn in der Regel weder die kirchliche Predigt noch auch die christliche Belehrung überhaupt zu belehren versteht, was sie ihm wenigstens nicht in einer Weise nahe zu bringen weiß, die sich an seine Denkweise, an die Denkweise der modernen Bildung anschließt. Wir Deutsche stehen glücklicher als die romanischen katholischen Nationen. Noch ist Glaube und Glaubensfähigkeit, Glaube als persönliche sittlich-religiöse Ueberzeugung und als Hingabe an den heiligen Gott in unserer Mitte vorhanden. Noch giebt es einen festen Schatz sittlicher und religiöser Gemeinschaftsgedanken in der Welt der besseren Bildung. Aber der allgemeine Strom des Subjectivismus und des Materialismus durchzieht auch uns. Er durchzieht uns in den obersten wie in den mittleren und untersten Schichten; Unsicherheit, Zweifel, Unglaube als Herzensstellung und als Meinung und Gedanke ist überall vorhanden, und die Verlockungen der Freidenkerei, die Bewegungen des heiligen Erbes von Sittlichkeits- und Rechtssubstanzen, geschweige von religiösen Grundsätzen schreiten bis zur offenen Feindseligkeit vor. Der Einzelne fällt machtlos den Sophismen anheim, die sich an seine sinnliche Natur, seinen Neid, seine Eitelkeit, seine Herrschsucht wenden, sobald die großen objectiven Mächte ihn nicht mehr stützen. Obgleich mehr als je von nationalen und sittlichen Strebungen und Hoffnungen getragen, stehen doch auch wir vor Abgründen. Schützen kann uns nur die Stärkung eben jener Auctoritäten, welche immer die Massen oben und unten beherrschen müssen. Die Kirche ist diejenige, welche am tiefsten in die Seelen greift und welche am meisten wirken kann. Sie zu reinigen nach den Forderungen der edelsten modernen Sittlichkeit, nach den Idealen, die ursprünglich im Christenthum der Evangelien und der Apostel ausgeprägt die Bürgschaft der Wahrheit und des Segens für alle Zeiten in sich tragen, und dadurch zugleich die von der Kirche, auch der innerlich gereinigten und vertieften Kirche nur zu sehr entwöhnten, ihr abgewandten Gemüther wieder zu ihr hinzulocken: das sind zwei Aufgaben, die wohl an Größe und Schwierigkeit von keiner andern übertroffen werden. Der Verfasser unserer „Reden" hat für beide gearbeitet sein Leben lang. Möge diese letzte größere Arbeit des Greises die Theilnahme finden, die sie so sehr verdient!

Praktische Theologie.

Schoeberlein und Riegel, Schatz des liturgischen Chor- und Gemeindegesanges. Zwei Theile in 3 Bänden. Göttingen, Vandenhoek und Ruprecht, 1865—1872. Groß Octav.

Das vorliegende Werk, nach vieljährigen Mühen zu glücklicher Vollendung gediehen, darf wohl eine bedeutende Erscheinung heißen, da es mitten in bewegter Zeit, ja unter gegenläufigen Zeitströmungen, einem fernen Ziele nachringt, dessen Wahrheit und Wirklichkeit einem Mehrtheil unsrer Zeitgenossen wo nicht unerreichbar doch überflüssig, mindestens fraglich erscheint. Als vor zwanzig Jahren die eisenacher Conferenz, der es doch ernstlich um Festigung des Funda-

ments und Sammlung des Zerstreuten zu thun war, auch die Bedeutung der Liturgie in Erinnerung brachte: da erhoben sich mehr widrige als beistimmende Ansichten in der öffentlichen Meinung, der man eingeredet hatte: in der liturgischen Herstellung stäken romanisirende Tendenzen — man möge am liebsten alles Liturgische verbannen. Sonderbare Verkennung des Grundwortes! da doch Liturgie einfach das Volkswirkliche im Heiligthum bedeutet, wie die historische Ueberlieferung vom Morgen- ins Abendland bezeugt; denn *Λειτουργία* = Missa = Gottesdienst sind in griechisch, römisch, deutscher Tradition von Ursprung an gleichbedeutend. Nun ist nach evangelischem Begriff die Kirche ein nicht bloß ideales sondern auch leibliches Ding: — aber daneben weder ein zauberischer Reliquienschrein mit magnetischen Heilkräften, noch ein gleichgültig geschichteter Steinhaufe, den gleichgültigen Menschenhaufen vor Wind und Wetter zu hüten. Beide Verkehrtheiten, die ja leider noch innerhalb der vielsinnigen Christenvölker ihr übel erworbenes Recht behaupten, überwindet die ächte evangelische Art, das gesunde Leben zwischen schreienden Gegensätzen. Uns ist die Kirche das Haus des Herrn, der Gnadengaben Schatzhaus, der Gläubigen Heimath und Gnadenquell; da sie nun wahrlich auch leibliche Gestalt besitzt, so steht ihr auch wohl an, den Leib sauber zu halten, auch zu kleiden und zu schmücken. Liturgie ist Erdenwandel der Kirche; jeder Mann, jedes Volk hat seinen eignen Gang des Erdenwandels, Niemand kann sagen es fehle ihm an solchem: daraus schließen wir, wie thöricht es sei zu sagen: Wir wollen keine Liturgie, oder wir haben keine. Eben so gut könnte ein Volk sagen: wir haben keine Verfassung, weil es etwa eine schlechte oder ungeschriebene hat. — Geschichtlich nachweisbar wird angenommen, daß der Ursprung der schönen Kunst, die Erfindung der freiesten aller Menschenwerke an das Heilige geknüpft sei; auch nehmen wir mit ziemlicher Gewißheit wahr, daß die künstlerische Schöpferkraft von Anfang sich reicher bezeugte auf Seiten der positiv Gläubigen, denen das Heilige wirklich ist. — Vor Gottes Auge zwar gilt ungeschminkte Einfalt, ja selbst unschöne Ergüsse ächter Frömmigkeit nicht geringer, als die besten Gaben der schönen Kunst; unter Menschen aber ist soweit unsre Kunde reicht, den Atheisten, Nihilisten, Freikirchlern und andern Rationalisten das genial Künstlerische, diese wunderbare Doppelgabe an Gesinnung und Thatleistung, durchgängig versagt, und was bei ihnen etwa Künstlerisches vorkommt in Welt- und Geist-Wirken, erscheint mehr als entlehnter Zierath, nicht als unentbehrlich Lebenskräftiges, wornach die Seele durstet. Vollkommen sinngemäß handelten also die sogenannten Freireligiösen, die in ihrer Bundesversammlung vom 7. Juni 1865 in Gotha zwar nichts Positives verbündeten, aber doch in der Negation sich brüderlich einigten: daß Liedergesang in ihrer Kirche nicht nöthig sei. — Die abendländische Tonkunst auf der Höhe der letzten Jahrhunderte zeigt unzweifelhaft, daß die bahnbrechenden aufschließenden Genien durchaus den positiven Bekenntnißkirchen angehören. Daraus scheint dann auch das Umgekehrte hervorzugehen, daß nämlich die Kunst als Ausfluß des kirchlichen Lebens wiederum rückstrahlend die Kirche mit erhöhtem Glanze erleuchtet, und wo nicht Stützen des Glaubens gewährt, doch die naturleibliche Wirkung der Kirche erweitert, daher auch weitere Kreise erwärmt und anzieht, die sonst vom rein dogmatischen Wesen weniger innig berührt werden. Wie alles Aeußere eines Inneren Zeugniß, so ist auch der Zeugenmund heiliger Kunst ein Beweis des inneren Herzschlages, ein Thatkräftiges, das manchen Kirchenflüchtigen

innerlich bewegt und durch die äußerliche Wirkung selbst Widerstrebende linder Hand zum Innerlichen geleitet hat Wenn die Sage spricht: es sei eine Schaar wilder Gothen durch Anhörung des ambrosianischen Lobgesangs der Kirche gewonnen, so heißt das nicht: der Gesang habe den Glauben gemacht; vielmehr hat er den verborgenen Keim erwärmt, gezeitigt, ans Licht gebracht. Sagen wir mit dem Apostel: Alles ist euer, so fassen wir darin zusammen alle Lebensäußerungen des Glaubens durch Ton, Bild und Wort, die auf unterschiedliche Weise zu dem Einen Centrum hinweisen. Und so verstehen wir auch, wie Legis im Prospectus seiner christlichen Archäologie (Prag 1862) — allerdings mit römischer Ueberschwenglichkeit — sagen durfte: Je besser die Christusbilder desto mehr Glaube an Christum. Um hier intelligentem Mißverstand vorzubeugen, deuten wir jenes Wort als Antistrophon des Spruches: Wes das Herz voll, des gehet der Mund über."

Davon giebt nun unser Buch reichlich Zeugniß. Es ist bestimmt, den ganzen Inhalt unsrer musicalischen Liturgie sowohl nach der allgemeinen Ordnung als nach den einzelnen Liturgemen zuerst geschichtlich lehrhaft, dann in lebendigen Tönen verzeichnet darzustellen. Der erste Theil enthält die allgemeinen Gesangstücke in Haupt- und Neben-Gottesdiensten; der zweite Theil, die besonderen Gesangstücke enthaltend, gliedert sich dreifach in (1) Fest- und Feiertage (2) Sonntagskreis des Kirchenjahres (3) besondere kirchliche Handlungen, was man sonst als Casualia zusammenfaßt. Beide letztere Abtheilungen bilden den dritten Band; denn das Werk ist unter Händen größer gewachsen als man Anfangs voraussah: nicht zum Schaden der Sache, da von dem reichen Stoff nun ein vollgedruckt, geschüttelt und überflüssig Maaß gegeben ist, daraus die Großen und Kleinen, Starken und Schwachen, ausgedehnte Gemeinden und engere künstlerische Kreise nach Bedarf schöpfen mögen auf lange Zeit. Freilich kommt es auf den richtigen Gebrauch an, um in dieser Fülle des Gegebenen — fast 1800 Tonsätze auf 2900 Blattseiten! — sich zurecht zu finden und ihren wahren Nutzen auszubeuten.

Erleichtert wird diese Arbeit durch die sorgfältige Anordnung des Buches: Disposition, Indices und Register sind so vollständig, daß sie nichts zu wünschen übrig lassen. Der Inhalt entfaltet sich dergestalt, daß Lehrstücke und Beispiele einander umschichtig folgen und erläutern: von jedem einzelnen Liturgema ist die historische Entwicklung, mit möglichster Vollständigkeit durch alle Zeiten der Kirche geführt, vorausgesandt. Wer sich von dieser lehrhaften Seite an die Lesung begiebt, empfängt eine Geschichte der Liturgie: während der umgekehrte Gang, an der künstlerischen Anschauung der Tonsätze zur Idee empor zu steigen, vielleicht schwieriger, doch auch lohnender und dem sangkundigen Leser desto erfreulicher sein mag. Berechtigt sind beide Gänge, gewählt wird je nach persönlichem Bedürfniß, ob das Lehrhafte oder Künstlerische überwalten soll; gründliches Urtheil darüber, wie sich die kirchliche Stellung und die ideale Schönheit der Tongebäude zu einander verhalten, setzt beiderseitige Betrachtung voraus. Da nun jener wissenschaftliche Plan das Ganze erbaut und geregelt hat, so ist die Frage, welchem der beiden Herausgeber der Preis gebühre, unnöthig wo nicht unlösbar. — — Gelegentlich der äußeren Ausstattung ist lobend zu erwähnen, daß für schönes dauerhaftes Papier gesorgt, auch der oft überreiche Inhalt einzelner Seiten ohne Beschwer für die Augen in Druck gebracht ist; nur die Qua-

drat-Noten bei Accorden enger Harmonie, und die bei zweizeiliger Vierstimmigkeit zuweilen sich kreuzenden Stimmen sind hier und da lästig zu lesen: ein leider nicht seltener Uebelstand moderner Partituren, den jedoch der dritte Band bei kunstreicher durchflochtener Mehrstimmigkeit durchgängig vermieden hat. Was aber die Quadratnoten überhaupt angeht, so wären sie allerdings dem Auge bei einfacher Schrift, wo jede Zeile eine Melodie trägt, gewiß willkommener als jene wunderlich periphrastischen Notenköpfe, wo ein Eirund von zwei Gitterstangen umgeben für die Brevis gelten soll: eine höchst üble Erfindung, wahrscheinlich süddeutscher Officinen; sparsames Augenpulver, statt die Augen zu sparen und zu schonen, wie guter Notendruck thut.

Des Urtheils über den Lehrinhalt halten wir uns hier überhoben, theils weil Gutes und Gründliches darüber schon anderweit gesagt ist [1]), theils um einer andern mehr fachmäßigen Beurtheilung nicht vorzugreifen, die sich voraussichtlich auf die Durchsicht des ganzen Gebietes erstrecken möchte, namentlich in Bezug auf Schoeberleins frühere Schriften, deren Abschluß und Erfüllung das vorliegende Werk zu bringen scheint. Uns liegt näher, den Werth des musikalischen Theiles zu betrachten nach historischer Bedeutung, künstlerischer Schönheit und möglicher Anwendbarkeit,

Der historische Grundsatz, vornämlich aus dem sechzehnten, siebzehnten Jahrhundert Tonsätze zu entnehmen, bedarf vielleicht für die öffentliche Meinung einer gewissen Rechtfertigung, damit Niemand argwöhne, es handle sich hier um Repristination doctrinärer Formeln. Allerdings geht unsere Kirche gelegentlich gern zu Rath bei der apostolischen und älteren römischen Kirche, weil Luthers Wille und Werk von Anfang darauf gerichtet war, das Ursprüngliche herzustellen, verschüttete Schätze aus der Quelle zu erheben, überhaupt das Erbe der Väter soweit es redlich verwaltet war in Treuen zu bewahren. So hielten die evangelischen Väter die unverfälscht uralte Liturgie der Hauptstücke Kyrie Gloria Credo Sanctus Agnus als Fundament des gereinigten Gottesdienstes fest; sogar die weiter entwickelte römische Weise, die aus jenen fünf Hauptstücken dreiundzwanzig Unterordnungen oder gliedernde Absätze hervor gebildet, hielt Luther in seiner Deutsch Missa 1526 fest. Aber das Uebergewicht jener plastischen Liturgie wich allmälig der abendländisch klaren Vereinfachung in Lehre und Gebet, Dogma und Gesang, Priesterwort und Laienmund. Der Uebergang fand statt in milder Weise während des sechzehnten Jahrhunderts; der ächten Tradition aber waren die Evangelischen so sehr beflissen, daß des lüneburger Lutheraners L. Lossius **Psalmodia sacra** (1553) bald das Ansehen einer Hauptquelle gewann, wie selbst die römischen Katholiken bezeugen, indem sowohl Guidetti Directorium chori (1589) als seine Nachfolger und Glaubensgenossen z. B. Antony, Proske, Mettenleiter (1820—1860) eingeständig auf Lossius fortgebaut haben. Es ist somit unsere Anlehnung an Luther und seine Genossen nichts anderes als die Anknüpfung an das beglaubte Fundament unseres Gottesdienstes in seiner Blüthezeit. Keineswegs wird damit beabsichtigt in jenem geschlossenen Kreise allein

[1]) U. a. von Filiz in München, der in der theologischen Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth (Jahrg. 1864) darüber geistvoll eingänglich berichtete und sowohl historisch als didaktisch manches sonst wenig Bekannte in Erwägung zog; welche treue Arbeit wohl einer wiederholten Ausgabe würdig wäre.

zu weilen ohne die fortschreitende Bewegung, die allen Lebendigen natürlich ist: nur halten wir uns an den Spruch: Was ist Wahrheit? Was den Grund bewahrt.

Es ist nicht bloß von Gelehrten und Künstlern, sondern auch von der gesunden Einfalt solcher Laien, die noch irgend kirchlichen Sinn und Bedürfniß hegen, allgemein anerkannt, daß die ältern Tonsätze von einer eigenthümlichen Schönheit durchathmet sind, deren gleichen die späteren selten erreicht, nie übertroffen haben. Wir leben heut in andrer Atmosphäre, und doch ist die Gewalt jener tiefsinnigen Tonsätze noch groß genug, selbst Fernstehende zu der Erkenntniß zu bringen, daß dort reine Lebensluft ströme: wenigstens fühlt man den Unterschied, ob etwas sammelnd oder zerstreuend wirke, ob es nach innen zielend die Eitelkeit überwinde, oder ob es der Lüsternheit diene. Hier gilt auch in besonderem Sinne: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Die gemeinte Frucht aber wäre nicht allein die Frommen anziehen, die Draußenstehenden abstoßen, sondern ganz vorzüglich die Gegner überwältigen, so daß auch sie sagen müssen: Hie ist mehr denn Salomo. Solches gelingt denn wahrhaftig und völlig bei den Tonsätzen jener Meister, denen die Kirche Heimath, Werkstatt und Freudenort, deren Kunst eben dem geweihten Bezirk eingebildet war, so daß Form und Inhalt wirklich Eins geworden vermöge dessen, was man Styl und Typus, typischen Styl nennt.

Solche Wahrheit des Kirchlichschönen anzuerkennen ist allerdings denen, die im täglichen Genuß der Schau- und Glanz-Oper mit Gesammtkunst der Ballete und Decorationen und im Ueberschwang instrumentaler Virtuosität schwelgen, weniger möglich, aber doch nicht ganz unmöglich, da die Menschheit selbst in Verfallszeiten nicht auf einmal die ganze Kraft einbüßt menschliche Dinge zu verstehen und göttliche zu ahnen. Schliefen nicht verborgene Kräfte, die nur eines flüchtigen Lichtblicks zur Wiederbelebung bedürfen, heimlich im Herzen: wie könnten wir Homer verstehen, wie das Alte Testament? Und unter der geringen Schaar, die die Fackel voranträgt zu den verschütteten Schätzen, sollten sich nicht auch Erwählte finden, die selbstschöpferisch der alten ächten Kunst nachringend auch verwandte Gebilde darstellen möchten? Wirklich sind uns, hauptsächlich auf vaterländischem Grund und Boden solche Vorkämpfer erstanden, unter denen wir die evangelischen Bellermann, Grell, Filitz, Herzog, Riegel, die katholischen Mettenleiter, Proske und Esser in Ehren halten. Es sind insgesammt solche Männer, die nicht dem Spruche verhaftet sind: das Christenthum muß sich nach unserm Culturstand richten — sondern von tieferer Erfahrung geleitet jene Rückwendung zu den Vätern vollzogen haben, die den Plastikern und Architekten längst bekannt und herkömmlich gewesen nach dem Grundsatz, bei denen in die Lehre zu gehen, deren Güte sich bewährt hat und noch bewährt.

Der heutige Stand der abendländischen Kirchen, überall der Herstellung zum Bessern bedürftig, giebt sich nach Volks- und Kirchenart verschieden kund.— Römische Katholiken halten wie vor Alters das Musikalische in Ehren, würden es ungern entbehren; es klagen jedoch Freisinnige und Kirchenstrenge beiderseits über den Verfall, vielleicht in romanischen Landen noch mehr als in Deutschland. Als musikalischer Theil der Messe gilt vorzüglich der erste, das Hochamt, dessen mannigfaltige Gliederung am weitesten von der gesetzlichen Einheit der Einen Untheilbaren abgewichen sein soll, wenn auch die Introitus de tempore fester geblieben scheinen; — im zweiten Theil, dem Offertorium, ist

mehr Stetigkeit vermöge des Cantus firmus ohne Zutritt des Kunstgesanges; im dritten Theil, dem Canon Missae, soll die Musik ganz schweigen, doch rügt man auch hier Uebertretung und Abweichung vom ursprünglich Gesetzten. — Die Reformirten, am wenigsten kunst- und tonbegabt, hegen vornämlich Psalmgesang in Liedform, und sind in deren regelrechtem Vortrag bevorzugt, wo sie, wie die holländischen und französischen Gemeinden, nach alter Weise gedruckte Singnoten im Psalmbuch haben, wie das die Lutheraner ebenfalls in den glücklichen Zeiten ihres Gemeindegesanges allgemein hatten — was heute leider verschwunden bis auf wenige Ausnahmen z. B. Winers Gesangbuch und das Elberfelder christliche Gesangbuch von 1861 (II. Ausgabe). — Die heutigen Lutheraner achten den Liedgesang noch immer als ehrenwerthes Erbe der Väter, doch bekennen sie insgemein eine Abnahme der Gesangfreudigkeit; — die übrigen Liturgeme sind seit dem Revolutionszeitalter vernachlässigt, wo nicht gar erloschen. — Sie haben am meisten verloren, weil sie viel zu verlieren hatten. —

Das Herabsinken von der früheren Weise der schönen Gottesdienste, den Treugesinnten aller Bekenntnisse wohlbewußt, wird doch von Lutheranern durchgängig lebhafter empfunden, während die Reformirten weniger um Typisch-Kirchliches als um einfach Geistliches Sorge tragen, die Katholiken aber mit dem, was die Kirche bietet, zufrieden sind, und selbst veränderte Traditionen für ursprüngliche gelten lassen. — Wo nun irgend ein Trieb erwacht nach Herstellung oder Besserung, sucht man nach Mitteln und findet sie nicht auf selbstgewählten Wegen; wo aber die vernünftige Wiederbelebung des Verlorenen, scheinbar Erstorbenen eintritt, da hebt sich das Gemeindeleben allmälig und sicher, wie wir aus lebendigen Beispielen wissen: ein deutliches Zeichen vom Wesen und Werth der Kunst, die ja nicht Leben schaffen, wohl aber schlafendes wecken, wachendes geleiten kann zu höherem Wirken.

Wird hier und im Folgenden öfter hingewiesen auf die Kunst als Hebel der Besserung, so wolle man das nicht übel verstehen als gälte es hier ästhetische Frömmigkeit. Wer alle Kunst an sich kirchenfeindlich nennt, geräth in den Selbstwiderspruch der Puritaner, die doch trotz aller prosaischen Askese den Psalmgesang bewahren. Wer dem gesungenen Liede auch nur bescheidenen Eingang ins Kirchliche gestattet, läßt doch das Musicalische gelten: alles Musiciren aber in und außer der Kirche, Recitiren und Singen, Psalliren und Spielen, Choral und Lied auf der Gasse, gehört dem Reich der Kunst, der Ueberwirklichkeit an, denn es ist gleichweit von Natur und Wirklichkeit, von Philosophie und Handwerk unterschieden. —

Von diesem Wortstreit absehend scheint es desto wichtiger, die sachliche Frage der Tendenz im Künstlerischen zu berühren, gleichsam als Widerspiel des Vorigen. Man fragt: wie sich doch reine Kunst behaupten möge, wenn ihr bestimmte Tendenz unterlegt würde, sei es nun heilige oder moralische oder politische; in jedem dieser Fälle sei die Kunst gezwungen aus ihrem Bezirk heraus zu gehen, bleibe also nicht mehr ächte Kunst. Dem ist zu entgegnen, daß jene postulirte reine Kunst ein ideales Abstractum, daß sie im Wirklichen nie und nirgend vorhanden ist. Das Postulat meint, es solle die Kunst nicht ihr selbst verlustig gehen, sich nicht selbst verläugnen, indem sie einem äußerlichen Zweck dienstbar sei. Richtig und vernünftig, insoweit es die Kunst selbst bewahren, das Schöne vor der unschönen Wirklichkeit schirmen will; unvernünftig

dagegen überschreitet es seine eigene Tendenz, wenn es das Kunstwerk ausleeren will, ihm den äußern Stoff rauben, um ein inhaltleer Schönes zu gewinnen, die reine Schönheit ihr selbst zum Stoffe zu imaginiren. — Wird die Kunst beschränkt, indem sie dem Heiligen dient, nun so wird sie es in demselben Sinne, nicht mehr noch minder, als das im Weltlichen z. B. Theatralischen geschieht. In beiden Fällen richtet sie sich nach dem Stoff, ist gebunden an den Ort, die Heimath des Lebendigen, und das beeinträchtigt sie so wenig, als irgend sonst die Sonderheit das Allgemeine beeinträchtigt. Es spielt hier der ältere Streit um Schönheit und Bedeutsamkeit hinein, und wie der längst erledigt ist in der Goethischen Antwort auf Lessing und Winkelmann, so auch in unserem Gebiete. Indem wir vom Kunstwerke Schönheit fordern, so entsagen wir nicht dem Bedürfniß der Sonderheit des Wirklichen, vielmehr erkennen wir als vollkommenes Kunstwerk nur dasjenige, welches ein Sonderliches, sei es heilig oder natürlich, ins Bereich der Schönheit hebe, in die Lichtregion des Uebernatürlichen, und hiemit, ohne materiell heilig oder natürlich, ohne reell moralisch oder bestialisch zu sein, nur einfach thue was seines Amtes ist. Allerdings wohnt auch der Kunstschönheit ein ethisches Telos inne, nur auf andere Weise als der bürgerlichen Sitte oder der politischen Thatkraft. Dies innerste Telos ist der Menschheit bewußt wie von je her, so im Christenthum im höheren Sinne: daß sie sei und bedeute die Blüthe des Geist-Lebens, das scheinende Licht über die Erscheinung. Blüthe ist nicht Wurzel nicht Frucht, sie ist an Zeit und Körper kleiner als jene beiden; ist sie darum weniger, als sie geringer, entbehrlicher? Gipfel und Krone ist sie, daher die Kunst Zeugniß vollendeten Lebens, Kleinod und Opfer der Volksseele: ein Denkmal der vorüberschwebenden Wirklichkeit, ihr wahres Leben zu bewahren in dauernder Gestalt. Und so erscheint sie namentlich im heiligen Gebiete als Erinnerung des verlorenen Urstandes und Vorschau verklärter Herrlichkeit.

Damit ist auch dem dritten Widersacher, dem pantheistischen Cultus des Genius, seine richtige Stelle gewiesen, der die Kunst ohne Weiteres dem Heiligen ebenbürtig, ja dessen dereinstigen Stellvertreter nennt. Einige der vorgeschrittensten Schwarmgeister lehren schon, Kunst und Wissenschaft seien bestimmt, den erledigten Thron des Glaubens, der Kirche, des alten Heiligthums zu ersetzen — verwegener als das aufgeklärte Heidenthum, feindlicher und diabolischer als Juden und Türken, weil ihr Geist von jung auf in christlicher Atmosphäre ernährt, desto gewaltigere Kraft besitzt selbst nach dem Abfall von der nährenden Mutter. Dies neueste Sadducäerthum ist desto trostloser und verächtlicher, weil alle wahrhaften Gedanken und Geistesfunken, die ihre Weisheit spärlich durchblitzen, einer anderen Weisheit die nicht von dieser Welt ist, sinnlich oder unbewußt entlehnt sind, also keinesweges auf korrekter philosophischer Bahn erworben! Dahin gehören z. B. die Sprüche: Blut fordert Blut — Ohne Blut keine Versöhnung — Blut ist die einzige Sühne —, welche ein namhafter Kunstphilosoph für die tragische Handlung unentbehrlich findet und rhetorisch patronisirt, während er dieselbigen im Reiche Gottes, in der christlichen Heilsordnung verläugnet. Solche Doppelstellung der Blutsühne erinnert an den falschen Gegensatz von Poesie und Prosa, als wäre das einerlei mit Lüge und Wahrheit — da wir doch längst wissen sollten, daß des ächten Künstlers Werk eben so wohl der Wahrheit diene als das des Forschers, Lehrers und Priesters. Wirklichkeit und Schönheit sind ja beide nur gliedhaft aus der einen Wahrheit

entwickelt, daher nicht feindselige Geschwister; nur verirrten Seelen scheint es so z. B. denen, die das Gebet auf dem Theater sehr interessant finden, in Wirklichkeit längst verlernt haben.

Indem wir also die Kunst als Gehülfin bewahren und ungeachtet ihrer realen Tendenz doch für ungekränkt und ächt erkennen, entsagen wir der überheidnischen Genialität und erbauen uns an den Werken frommer Väter, denen unsere spitzfindigen Zeitfragen unbekannt waren, weil sie einfältiger aus dem Vollen schöpften und im ehrlichen Verfolgen Eines Zieles befähigter waren, ganze Werke zu schaffen, solche, in denen Stoff und Form wirklich zu Einem beseelten Leibe erwuchsen. Wohl sind auch unter ihren Werken höhere und niedere, erfüllte oder dürre Gaben von dem überreifen Fruchtbaume: aber gemein ist dem Mehrtheil die Einigkeit des Geistes im geweiheten Bezirk; ihnen ist gegeben überwiegend kirchlich zu sein in bejahendem Sinne, nicht bloß als Gegentheil des Weltlichen; während das abgeblaßt moderne Geistlich sich begnügt, nur nicht weltlich zu erscheinen, um kein Aergerniß zu geben.

Zur Betrachtung des Buches zurückkehrend heben wir als dessen Vorzug vor vielen ähnlichen Werken heraus, daß es neben der sorgfältigen didaktischen Anlage solchen Reichthum einzelner Tonsätze bietet, daß jedes Liturgema, jedes jedes Fest, jede Stelle des Kirchenjahres und jedes Bedürfniß sonderlicher Frömmigkeit (Casualia) nach Gebühr bedacht wird mit leichteren und schwereren, einfältigen und kunstreich tiefsinnigen Sangstücken. Darunter sind, wie in einem Sammelwerk natürlich, auch bekannte Meister und Werke, aber wie uns scheint eine ansehnliche Zahl — vielleicht über die Hälfte des Ganzen unbekannte, oder nur wenigen Kennern bekannte und zugängliche. Der musikalische Mitarbeiter Fr. Riegel allein hat von den 1794 Tonsätzen an 790 gegeben, insonderheit mit anerkennenswerther Hingabe den dornigen Acker der Psalmodien, Antiphonien, Cantillationen durchpflügt, und manche darunter, deren Art und Weise dem heutigen Ohr so fern klingen wie aus nie betretenem Urwald hertönend, doch im vierstimmigen Chor so vergegenwärtigt, daß sie uns wie heimisch anmuthen. Es sind viele darunter, die wohl noch nie mehrstimmig behandelt sein mögen, vielmehr nach altkirchlicher Weise nur erhöhete Recitation bedeuten. Desto dankbarer nehmen wir das Dargebotene hin. Zwar wird das geübte Ohr sie von ähnlichen aus altkirchlicher Quelle unterscheiden, namentlich in der Stimmführung, die zuweilen gesucht und stockend ist[1]), während R's. eigene freie Compositionen, vorzüglich die vor zehn Jahren erschienenen Orgelsätze, op. 1 und 8., eben durch klaren Fluß der Stimmen und Wärme der Erfindung unter den Zeitgenossen hervorragen. Der melancholische Anflug, den R's. Kirchengesänge mit vielen Neuern gemein haben, fordert auf andre Weise zum Vergleich der Alten heraus: bei diesen nämlich, evangelischen und katholischen, sind die drei Gestalten der erdewandelnden Kirche — als Ecclesia pressa, militans, triumphans, am meisten die erste und dritte in lebendiger Bildlichkeit melodirt und musicirt, während die Neueren seit der Pietisten-Revolution selten anders als schwermüthig

[1]) Eine der seltsamsten Stimmführungen, daß nämlich T. I. S. 271 zum deutschen Credo an vier Stellen Unisono gesungen wird bei übrigens vierstimmigem Contrapunkt, ist uns rein unbegreiflich: sie ist weder durch den Wortinhalt bedingt noch musikalisch wohlklingend.

von der Kirche singen, falls sie überhaupt noch an die wirkliche Kirche glauben, und nicht wie Charles Beauquier sammt andern pariser Musikologen alles Kirchliche nur als Stimmung verstehen: schwarze Kleider, Weihrauch, mysteriöse Stille hinter buntem Fensterglas, nebst etwas narkotischer Melancholie — das sei alles! — Daß Riegel der wirklichen Kirche dient, erhellt aus den gelungenen Tonsätzen, deren einige wir der stillen und öffentlichen Uebung dringend empfehlen: T. 1 S. 127. 132. 166. 206. 232. 288. 314, 320. 597. 768. T. 2, 233. 790. — Wegen der Redaction der Notenschrift ist zu beklagen, daß Riegel die bösen Taktstriche, welche der modernen Uebung unentbehrlich, den alten Tonsätzen aber meist störend sind, trotz mehrseitig erhobenen Widerspruchs nicht unterdrückt hat; mangelhaft ist auch, daß bei Transpositionen die Original-Tonart nicht genannt wird, welche Forderung ja nicht allein kritische sondern auch künstlerische Bedeutung hat; wie wir an dem Beispiel Tuchers und Winterfelds Büchern lernen, die ebenfalls der wissenschaftlichen Forschung und der Erbauung zugleich dienen, mit sichtlichem Vorrang der letzteren.

Von den übrigen zeitgenössischen Tonsetzern sind ehrenvoll zu erwähnen (1.) Fr. Filiz in München, mit vier Sätzen reinen Wohllauts und gesunder Singbarkeit; die beiden italienischen Melodien T. 2. S. 135b. und 560 sind auszuzeichnen wegen der dem siebzehnten Jahrhundert ähnlichen Stimmführung; (2.) H. G. Herzog in Erlangen, von dessen drei Tonsätzen der zweite T. 2. S. 264 (Credo Nicaenum) hervorragt durch hellen freudigen Ton, der eine Vermittlung des sechzehnten und neunzehnten Jahrhunderts darstellt, indem der zu Grnnd liegende Cantus firmus aus Lucas Lossius melodische Züge in sich trägt von der Art, die den böhmischen Brüdergesang der modernen Melodik nähert.

In der Gesammtzahl der mehr als hundert Tonsetzer sind nun, wie bereits erwähnt, manche bekannte Namen, doch auch von den bekanntesten z. B. Haßler, Eccard und Palestrina noch manche unbekannte Sätze mitgetheilt. Hervorzuheben sind die im dritten Bande reichlich gegebenen Stücke von Melchior Frank voll milder Klarheit, oft auch höheren Schwunges gleichwie Eccard: — von H. Leo Haßler, — 48 Stücke, die insgesammt Zeugniß geben von seiner heroischen Männlichkeit und hellglänzenden Künstlerschaft, die wohl ein Wiederschein der triumphirenden Kirche heißen mag; mit Recht stellt ihn Kade als vorzüglichsten Meister des ächtkirchlichen Liedgesanges in den Brennpunct der Zeit. — Unter den fast Unbekannten ragen hervor der Spanier Diego Ortiz (1560), dessen inhaltreiche Sätze voll schweren Ernstes so gewaltig wirken, daß uns statt der mitgetheilten 5 Stücke das zehnfache willkommen wäre; — und der Straßburger Thomas Walliser (1600) dessen (nur) zwei Sätze ebenfalls den Durst nicht stillen, den seine ernste feurige Bildkraft erregt; namentlich der zweite T. 3. S. 634 ist so kunstreich und einfältig, gelehrt und faßlich zugleich, daß wir ihn als Haßlers Sippe begrüßen möchten.

Weiter ins Einzelne einzugehen würde hier der Raum fehlen; nur sei noch erwähnt, daß aus der Blüthezeit englischer Tonkunst, welche Elisabeths Regierung belebte, leider nichts mitgetheilt ist. Allerdings sind die trefflichen Werke von Tallis, Bird, Child, Blow (auch Morley, Dowland, Purchell auf weltlichen Gebiete) nicht so weit übers Meer gedrungen, wie sie es verdienten, ebenfalls als Zeugnisse triumphirender Kirche, aber in anderer als der deutschen und italischen Art. Unserseits hätten wir für diese Engländer gerne geopfert die

17 Gesänge Goudimels, der als Lehrer Palestrinas und als einziger bedeutender Tonsetzer der calvinischen Kirche berühmt ist: seine schöpferische Bildkraft ist sehr gering, seine Wirkung mehr trübe als erbaulich.

Nachdem nun der historische Werth und die künstlerische Bedeutung des großen liturgischen Werkes erwogen, läge uns an, über die Anwendung und Ausführung des Gegebenen eben so umständlich zu berichten, wenn nicht das Wichtigste hievon bereits in Schoeberleins Lehrstücken sammt übrigen hieher bezüglichen Schriften bereits enthalten wäre. Seinen Grundsätzen und Anweisungen durchgängig beipflichtend versuchen wir nur Einzelnes, was uns insonderheit am Herzen liegt, nachzutragen.

Die Empfehlung des Buches durch die Behörden wird den Eingang in die Gemeinden zwar erleichtern, aber nicht sicherstellen, wenn nicht willige Herzen entgegen kommen. Gewiß ist, daß eine Fortbildung oder Neugestaltung des kirchlichen Lebens nicht von außen gepflanzt werden kann, und eben so natürlich, daß moderner Widersinn sich eben an diesen Grund etwaiger Abweisung am lebhaftesten anklammert, namentlich ästhetisch verbildete Musikanten und kritisch allweise Schulmeister. Wenn es nun unzweifelhaft ist, daß von Innen her der Drang zur Besserung kommen muß, so fragen wir weiter: woher die Innerlichkeit, wenn nicht aus dem Lehrstande selbst? Entweder der Anhub geschieht in unseren Lehrern, Gesellen und Schülern freien Triebes, oder er wird in ihnen hervorgerufen durch andre Lehrer höheren Wissens. Dieses höhere Wissen, nicht gemeint als esoterisches Mysterium des Hochmuths, vielmehr erworben durch die Demuth unablässig gründlicher historischer Forschung, hat bereits die Bahn gebrochen und, zwar bisher vereinzelt aber mit sicherer Gestaltung und daher wachsendem Fortschritt, solche Liturgien und Kirchenchöre zuwege gebracht, die nicht etwa nur veraltete Tradition nachahmen, sondern gegenwärtige Lebenskraft bezeugen. Wen wirklich nach Fortschritt zu besserem Wissen und Thun gelüstet, der gehe doch zu Gaste bei solchen Gemeinden wie in Erlangen, in Ispringen (bei Pforzheim) in Altdorf oder anderen näherliegenden, deren sich denn doch im lutherischen Deutschland, freilich bisher noch als Diaspora, aber doch eine nicht verächtliche Zahl befindet. Wofern er fähig ist, von außen nach innen gehend ein Neues zu fassen, das in Gleichnissen wirkenden Lebens nur das unvergänglich Alte wiederbringt, nämlich den ächten ursprünglichen Liedgesang und die sinnvoll erbauliche Liturgie: so wird ihm die ethische Aufforderung nahe treten, ihr Wesenhaftes aufzunehmen und nachzubilden.

Die richtige Lehre von Grund aus kann nur derjenige darbringen, der die Sache nicht bloß kennt, sondern liebt und glaubt. Zum Kennenlernen sind auf unseren Universitäten gute Anfänge gemacht in theologischen und liturgischen Seminarien, den künftigen Lehrern und Geistlichen die wahre Art einzuprägen und einzubilden. Noch lange nicht genug! wir sind noch im ersten Stadium des Lernens. Damit dieß fruchtbar werde, muß vor allem richtiger Gesang eingeübt werden: einfältig und bestimmt in der Tönung, klarverständlich in der Ausrede. Virtuosenkünste sind verderblich, sowohl überhaupt als besonders im heiligen Gebiet; selbst als mechanische Vorübung gebraucht, (namentlich beim Orgelspiel!) bringen sie mehr Schaden als Nutzen, weil sie von der Wahrheit abführen. Das forte und piano nebst anderen sogenannt dynamischen Fineffen gehören nicht in den Kirchengesang, und die ächtkirchlichen Tonsetzer wissen ihre Töne so zu stellen, daß sie stark und schwach — hoch und tief — schallend und flüsternd

— in sich selber tragen, nicht mit äußerlicher Turnübung hinzu fügen (vgl. in unserem Buche T. 2 S. XVI.). Das Kirchengewölbe selbst widersteht jenen Miniaturkünsten, ja vernichtiget sie gewissermaßen. Wir erwähnen das ausdrücklich, weil ein sehr tüchtiger und erfahrener Meister, Johannes Zahn, in seinem fleißig und belehrend geschriebenen Handbüchlein für evangelische Cantoren ꝛc. Nürnberg 1871 S. 58 auf die Vortragsweise zu viel Gewicht legt: nicht ganz so schlimm wie die Opernsangmeister, aber doch mehr als der Einfalt gut thut.

Von besondern Arten der Einführung wagen wir dem von Schoeberlein in seinem früheren Buch (Der evangelische Hauptgottesdienst. Formulare fürs Kirchenjahr ꝛc. 1855 S. 317) Hingestellten nichts weiter beizufügen, als nur die allgemeine Warnung an weniger geübte Liturgen: doch ja in der Kirche (im wirklichen Haupt-Gottesdienst) nicht zu experimentiren, sondern nur solches, was hinreichend vorbereitet ist, mit innerer Gewißheit des Erfolges aufzuführen. Daß Vorübungen auch innerhalb des Kirchenraumes stattfinden dürfen, bleibe wie vor Alters unverwehrt: aber nur die außerordentlichen nnd die Neben-Gottesdienste eignen sich für die Einübung neuer schwieriger Chorsätze, insonderheit der Psalmodie. Diese mag noch lange Zeit in den Bereich der Uebungen fallen, bevor oder wenn sie überhaupt dem eigentlichen Gottesdienst einverleibt wird; die heutige englische Art derselben gibt kein günstiges Vorurtheil dafür.

Es ließe sich noch viel sagen über diesen trefflich geordneten Haus- und Kirchenschatz. Schwerlich wird er in einem oder zweien Jahren durchgekostet werden; wir können nur wünschen, daß recht viele den Versuch machen, einen langdauernden Besitz recht zu verwerthen.

Göttingen. Prof. E. Krüger.

Dr. K. Köhler, Denkschrift, betreffend die dermalige Lage der evangelischen Kirche im Großherzogthum Hessen. 1872. 58 S.

Die vorliegende „Denkschrift“ verdankt ihr Entstehen im Allgemeinen der seit Jahren in der hessischen Kirche ventilirten Streitfrage über den Bekenntnißstand derselben, im Besondern einer von mehreren streng lutherischen Pfarrern des Landes (Schlosser, Dieffenbach u. A.) herausgegebenen Denkschrift über „die kirchlichen Zustände im Großherzogthum Hessen.“ Die lutherische Partei geht von der Voraussetzung aus, daß jede hessische Gemeinde, in welcher nicht durch einen äußeren rechtsgiltigen Act die Union zur Einführung gekommen sei, mithin die weit überwiegende Mehrzahl der evangelischen Gemeinden Oberhessens und Starkenburgs (von wenigen reformirten Gemeinden abgesehen) nach wie vor als lutherisch anzusehen sei; daß die althessischen lutherischen Kirchenordnungen (soweit nicht gesetzlich aufgehoben) in diesen Gemeinden zu Recht beständen, und daß mithin von einer alle evangelischen Gemeinden des Landes umfassenden factischen Union nicht geredet werden könne.

Diesen Voraussetzungen und den darauf gegründeten weitgehenden Forderungen einer rein confessionellen Gestaltung der hessischen Landeskirche in allen ihren Theilen (vgl. S. 3 f.) tritt die die Anschauungen der Friedberger evangelischen Conferenz repräsentirende Köhler'sche „Denkschrift“ mit größter Entschiedenheit, aber leidenschaftsloser Ruhe und Objectivität entgegen und vertheidigt ihrerseits das gute Recht der „factischen Union“ der hessischen Kirche. — Die Denkschrift giebt zunächst eine interessante Darstellung des „geschichtlichen Verlaufs, durch den sich der dermalige Zustand der hessischen Landeskirche heraus-

gebildet hat", vertheidigt weiterhin in einer Reihe kurzer, der lutherischen „Denkschrift" entgegengesetzter Thesen die kirchlich-religiöse Berechtigung der Union überhaupt und geht sodann auf die kirchenrechtliche Frage hinsichtlich der hessischen Kirche ausführlich ein (S. 22—34).

In vortrefflicher, juristisch-objectiver und darum durchaus überzeugender Deduction führt hier der Verfasser an der Hand privat- und kirchenrechtlicher Autoritäten den eingehenden Beweis für den Satz, daß die alt-hessischen lutherischen Kirchenordnungen nicht mehr als in gesetzlicher Kraft stehend angesehen werden können, sondern daß sie „dadurch, daß sie seit dem Anfang dieses Jahrhunderts nicht mehr in Anwendung gebracht worden sind, ihre Gesetzeskraft verloren haben, und der seitdem, ohne ausdrücklichen Act der Gesetzgebung, auf dem Wege des Herkommens und der Uebung entstandene Zustand als zu Recht bestehend zu betrachten ist" (S. 26).

In einem vierten Abschnitt prüft der Verfasser „die Möglichkeit und Durchführbarkeit der confessionellen Forderungen" und kommt zum Resultat, daß bei einer consequenten Durchführung derselben „das Ende der confessionalistischen Wege wäre: die Lösung alles Bandes zwischen der evangelischen Kirche und dem Staate, die Unterbindung der Adern, durch welche sie auf das öffentliche Leben Einfluß auszuüben vermag, die Auflösung, das Sectenwesen" (S. 44).

Ein fünfter Abschnitt enthält die positiven (Gegen-) Vorschläge des Verfassers; dieselben bezielen: 1) vor Allem eine wirkliche und energische Inslebenführung der presbyterial-synodalen Kirchenverfassung, ohne welche eine befriedigende Lösung der dermaligen kirchlichen Verwicklung unmöglich ist. — 2) „Der Rechtsboden, von dem bei der kirchlichen Neugestaltung ausgegangen wird, muß derjenige, der in unserer evangelischen Landeskirche zu Recht bestehenden Union sein; sie muß daher überall vorausgesetzt und geschützt werden, wo nicht der gegentheilige (confessionelle) Zustand ausdrücklich als vorhanden nachgewiesen oder begründet wird" (S. 48). — 3) Milde, Weitherzigkeit und Billigkeit in der Handhabung der Lehrverpflichtung der Geistlichen und der kirchenregimentlichen Aufsicht und Disciplin über die Lehre. — 4) Unbedingte Schonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit gegenüber den einzelnen Gemeinden überhaupt und denjenigen, welche entweder innerhalb der Landeskirche ihren gesonderten confessionellen Bestand aufrecht erhalten oder geradezu aus der Landeskirche ausscheiden wollen.

Dem Verfasser gebührt für seine ebenso gründliche und überzeugende als muthvolle Denkschrift der aufrichtige Dank aller wahren Unionsfreunde innerhalb und außerhalb Hessens. Daß jüngst in dem streng lutherischen „Hessischen Kirchenblatt" ein theologisirender Jurist mit Berserkerwuth und unübertrefflicher Rücksichtslosigkeit über Prof. Köhler hergefallen, und daß auch bereits eine lutherische Gegenschrift gegen Köhler erschienen ist, ist dem Ref. nur ein Beweis dafür, wie sehr des Verfassers Beweisführung auf gegnerischer Seite eingeschlagen hat.

Gießen. Weiffenbach.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.

